



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
CURSO DE MESTRADO

WALTENBERG LIMA DE SÁ

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS PARA UMA CRÍTICA E LEGÍTIMA APLICAÇÃO
DO DIREITO: o operar do círculo hermenêutico na compreensão jurídica

São Cristóvão/SE
2014

WALTENBERG LIMA DE SÁ

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS PARA UMA CRÍTICA E LEGÍTIMA APLICAÇÃO
DO DIREITO: o operar do círculo hermenêutico na compreensão jurídica

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre pelo
Programa de Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal de Sergipe.

Orientadora: Prof. Dra. Constança Terezinha
Marcondes César.

Coorientador: Prof. Dr. Lucas Gonçalves da
Silva.

São Cristóvão/SE
2014

WALTENBERG LIMA DE SÁ

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS PARA UMA CRÍTICA E LEGÍTIMA APLICAÇÃO
DO DIREITO: o operar do círculo hermenêutico na compreensão jurídica

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre
pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Sergipe.
Área de Concentração: Constitucionalização do Direito

Aprovada em ____ de _____ de 2014

Examinada por:

Prof. Dra. Constança Terezinha Marcondes César – Presidente

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - 1º Examinador

Prof. Dra. Livia Gaigher Bósio Campello - 2º Examinador

São Cristóvão/SE
2014

Aos jurisdicionados que almejam decisões
mais humanas.

À minha família, essência do eu, ser-no-
mundo.

AGRADECIMENTOS

Ao Pai, por estar sempre no comando da minha existência, independentemente da minha vontade, consagrado-Lhe que estou, mesmo no inconsciente.

À minha família, por simplesmente existir e, com isso, possibilitar-me também fazê-lo. Vocês são minha essência neste mundo.

À professora Doutora Constança T. M. César, não só pelas preciosas orientações, mas pelo exemplo de uma serena simplicidade, a despeito do notável acúmulo de conhecimento.

Aos professores Henrique Ribeiro Cardoso e Lucas Gonçalves da Silva (Coorientador) pelo decisivo auxílio, não só quando da qualificação do presente trabalho, como também pela disponibilidade sempre franqueada.

Aos demais professores do Mestrado em Direito da Universidade Federal de Sergipe, pelos conhecimentos compartilhados e pela coragem e pioneirismo ao fundar este curso, que dá seus primeiros passos de forma tão robusta.

Aos colegas de empreitada, principalmente à Alexandre Campos, Anderson Clei, Débora e Lorena, pela cumplicidade e apoio nas horas mais difíceis.

Enfim, à Universidade Federal de Sergipe e a todos que a compõem, especialmente o Prodir, por tornar possível a escalada de mais este degrau.

Muito obrigado a todos!

“Só quando progredi no saber que aprendi a calar”.

(Hans-Georg Gadamer)

RESUMO

A presente dissertação apresenta um novo paradigma para a hermenêutica jurídica, divorciado do positivismo e, conseqüentemente, da dogmática jurídica. Para tanto, delinea o arcabouço doutrinário que antecedeu a construção do marco teórico aqui utilizado, a hermenêutica filosófica de Gadamer, cuja tônica consiste na oposição ao método como único meio para se chegar à verdade. Ao ingressar em sua análise propriamente dita, busca trabalhar com os conceitos mais importantes, a exemplo da tradição, da autoridade, da pré-compreensão e da fusão de horizontes, com a finalidade de sedimentar o caminho para a entender aquilo que ele descreve como círculo hermenêutico, conceito-chave para o deslinde da proposta aqui desenvolvida. Quanto a este, também procura fazer uma análise evolutiva das propostas dos pensadores que precederam ao conceito gadameriano. Delineada a substância da hermenêutica filosófica, parte-se para a análise de seu operar na hermenêutica jurídica, imprimindo uma reflexão crítica sobre a compreensão no âmbito da aplicação do direito e, como corolário, contribuindo para a superação do paradigma positivista e suas aporias, bem como para a discussão acerca da legitimidade das decisões judiciais. Assim, busca explicitar a contribuição de Gadamer para o pensamento jurídico, partindo de sua hermenêutica filosófica para explicar, fundamentar e legitimar o caminho trilhado pelo julgador ao prolatar as decisões judiciais.

Palavras-chave: Hermenêutica filosófica. Círculo hermenêutico. Interpretação jurídica.

ABSTRACT

This work presents a new paradigm for legal hermeneutics, divorced from positivism and hence the legal doctrine. To do so, outlines the doctrinal framework that preceded the construction of the theoretical framework used here, the philosophical hermeneutics of Gadamer, whose keynote is in opposition to the method as the only means to get to the truth. When entering your analysis itself, seeks to work with the most important concepts, such as tradition, authority, pre-understanding and the fusion of horizons, in order to pave the way to understand what he describes as a circle hermeneutic, a key concept for the demarcation of the proposal developed here. On this, also seeks to make an evolutionary analysis of the proposals of the thinkers that preceded the gadameriano concept. Outlined the substance of philosophical hermeneutics, we proceed to the analysis of its operation in legal interpretation, printing a critical reflection on the understanding in the application of law and, as a corollary, contributing to overcome the positivist paradigm and its aporias and as for the discussion about the legitimacy of judicial decisions. Thus seeks to clarify the contribution of Gadamer to legal thought, from his philosophical hermeneutics to explain, justify and legitimize the path taken by the judge pronouncing judgments.

Keywords: Philosophical Hermeneutics. Hermeneutic circle. Legal interpretation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 BREVE ESCORÇO DO PROCESSO EVOLUTIVO DA HERMENÊUTICA.....	18
2.1 A concepção da hermenêutica geral por Schleiermacher.....	19
2.1.1 O círculo hermenêutico em Schleiermacher.....	22
2.1.2 Objeções à teoria hermenêutica de Schleiermacher.....	24
2.2 A crítica da razão histórica de Dilthey.....	25
2.2.1 O círculo hermenêutico em Dilthey.....	28
2.2.2 Objeções ao pensamento de Dilthey.....	29
2.3 A hermenêutica geral de Betti.....	31
2.3.1 A interpretação jurídica em Betti.....	34
2.3.2 Objeções ao pensamento de Betti.....	35
2.4 A hermenêutica ontológica de Heidegger.....	37
2.4.1 O círculo hermenêutico em Heidegger.....	41
2.4.2 Objeções ao pensamento de Heidegger.....	43
2.5 A hermenêutica crítica de Habermas.....	44
2.5.1 A teoria do agir comunicativo.....	46
2.5.2 Objeções ao pensamento de Habermas.....	49
2.6 A hermenêutica filosófica de Gadamer.....	50

2.6.1	Esforço histórico da hermenêutica segundo Gadamer.....	51
2.6.1.1	<i>A hermenêutica bíblica</i>	52
2.6.1.2	<i>A hermenêutica universal</i>	53
2.6.1.3	<i>A escola histórica</i>	56
2.6.1.4	<i>A fenomenologia hermenêutica</i>	59
3	TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER.....	62
3.1	Objecções às ideias de Descartes, o cerne das propostas de Gadamer.....	64
3.2	A Verdade, sem o método, como experiência hermenêutica.....	67
3.3	A reabilitação da tradição, da autoridade e do preconceito.....	68
3.3.1	A tradição como entendimento histórico.....	68
3.3.2	Autoridade.....	70
3.3.3	Pré-compreensão.....	72
3.3.3.1	<i>O distanciamento temporal</i>	76
3.4	A história efetual.....	78
3.5	A fusão de horizontes.....	80
3.6	Da lógica da pergunta e da resposta.....	82
3.7	O Círculo Hermenêutico.....	84
3.7.1	A concepção schleiermacheriana.....	85
3.7.2	O direcionamento diltheyano à ontologia.....	87
3.7.3	A libertação heideggeriana da epistemologia.....	89
3.7.4	O conceito gadameriano.....	90
3.8	As críticas e as respostas.....	96

3.8.1 As relações com as ideias de Habermas.....	99
3.8.2 As relações com as ideias de Ricoeur.....	101
3.8.3 Gadamer como precursor do Pós-modernismo.....	105

4 O OPERAR DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA NA APLICAÇÃO DO DIREITO.....107

4.1 A linguagem como instrumento da verdade.....107

4.1.1 Teorias designativa e expressivista.....	108
4.1.2 Linguagem como meio da experiência hermenêutica.....	113
4.1.3 A linguagem como horizonte da ontologia hermenêutica.....	117

4.2 A compreensão histórica do Direito.....122

4.3 O problema hermenêutico fundamental: compreensão, interpretação e aplicação.....124

4.3.1 Discursos de fundamentação e de aplicação.....	127
--	-----

4.4 A Hermenêutica Jurídica como epistemologia a partir do paradigma positivista.....129

4.5 A superação das aporias do positivismo por meio da hermenêutica filosófica.....132

4.6 A compreensão crítica do direito como legado da hermenêutica filosófica.....135

4.6.1 A teoria jurídica crítica.....	138
--------------------------------------	-----

4.7 A contribuição da hermenêutica filosófica para a legitimidade da jurisdição constitucional.....142

5 CONCLUSÃO.....	148
REFERÊNCIAS.....	158

1 INTRODUÇÃO

Diante da hermenêutica jurídica tradicional, o papel da filosofia jurídica tem se restringido a lastrear a dogmática da interpretação e aplicação do direito positivo, apenas metodologicamente atingível. No máximo, a filosofia tem servido somente para colmatar as lacunas da dogmática, atuando de forma marginal e subsidiária quando as técnicas interpretativas não se mostram suficientes.

A supremacia do pensamento positivista, com isso, culmina por não reconhecer força jurídica alheia ao legalmente posto. Não difere substancialmente o que se convencionou chamar de *pós-positivismo à brasileira*, ao adotar um critério de validade vinculado a determinados princípios ético-jurídicos, desconsiderando fatores filosóficos essenciais para a legitimidade do sistema normativo.

Gadamer caminha por novos horizontes teóricos da hermenêutica jurídica, refletindo sob uma perspectiva diversa. Sua hermenêutica revela que, na prática, a separação entre ciência e filosofia, operada pelo positivismo, desaparece ante a constante necessidade de demonstrar os caminhos trilhados para a concretização do direito, o que somente pode ser alcançado pela reflexão filosófica.

A hermenêutica filosófica gadameriana propõe a demonstração das bases da compreensão, inclusive na seara jurídica, em que a interpretação da norma vai além daquilo que encerra em si mesmo, ao refletir sobre seus condicionantes prévios, desmistificando a pretensão idealista da aplicação do direito.

O sentido de universalidade que Gadamer confere à hermenêutica passa pelo mundo que circunda e precede o ser, cuja existência é nele e por ele revelada. Dessa forma, no processo de aplicação do direito, desloca-se o foco da hermenêutica jurídica no saber técnico-normativo para os elementos que precedem e condicionam a compreensão, ou seja, no saber ético-político que antecede a verdade e o método.

A partir dessa proposta da hermenêutica filosófica, pretendemos repensar o paradigma dominante da hermenêutica jurídica, refletindo acerca do caráter criativo da compreensão do direito, quando aplicado sob a crítica da consciência histórica. Com isso, busca-se demonstrar que as decisões jurídicas não podem ser guiadas simplesmente por uma sistemática metodológica, em busca de uma razão lógica dos motivos para decidir em determinado sentido. Antes disso, há de se buscar

compreender o próprio ser do julgador, desvelando suas concepções éticas e sociais, mormente aquelas dominantes no seio social em que se encontra, em um processo de mútua transmissão de conhecimento, semelhante ao desenho dado ao círculo hermenêutico. Assim, com a aplicação da hermenêutica filosófica no âmbito jurídico, tem-se o sentido do direito de acordo com a realidade circundante.

A filosofia visa, com isso, enobrecer a prática jurídica, deixando às claras as condições de atuação e, conseqüentemente, livrando-a da instrumentalização ideológica, tendo em vista a impossibilidade de uma assepsia valorativa, ou seja, do ideal da neutralidade científica na aplicação do direito.

Com o fim de demonstrar como a proposta gadameriana de uma hermenêutica filosófica supera os métodos hermenêuticos, não só na compreensão como também da concretização do direito por meio das decisões judiciais, necessário inicialmente delinear o arcabouço filosófico percorrido pelos predecessores do referido filósofo.

Por isso, no primeiro capítulo traça-se um esboço do processo evolutivo da hermenêutica, iniciando pela breve descrição da falta de unidade metodológica da hermenêutica arcaica para, logo em seguida, adentrar ao projeto de uma teoria geral, concebido originalmente por Friedrich Schleiermacher, com o objetivo de estabelecer cânones universais e, assim, dar um tratamento sistemático para todas as espécies de linguagem.

Passo seguinte, analisa-se a crítica da razão histórica feita por Wilhelm Dilthey, com o intuito de compreender a partir da própria experiência, da totalidade da própria vida, das manifestações da vida humana que se desenvolvem na história. Enquanto a explanação das ideias de Betti, com semelhante projeto epistemológico, demonstra que ele tem por pretensão concluir o projeto inacabado de Schleiermacher de construção de uma hermenêutica geral, acentuando o viés metodológico de seus antecessores.

Com a abordagem da virada ontológica de Martin Heidegger, busca-se trazer uma nova forma de enxergar a hermenêutica, não mais como uma epistemologia, mas sim colocando o ser e sua relação com o mundo no centro do processo que leva à compreensão. Ideias a partir das quais Gadamer desenvolve sua hermenêutica filosófica. No entanto, não é sem objeções que tais propostas são recebidas, vindo de Habermas uma das mais conhecidas, na esteira de sua teoria do agir comunicativo, em que questiona a influência conservadora da tradição no

sentido de transformar a hermenêutica filosófica em uma celebração não-crítica do *status quo*.

Paralelamente às propostas de cada um dos pensadores acima, buscamos registrar as objeções que lhes são feitas, bem como descrever suas concepções acerca do círculo hermenêutico, desde a restrita e tradicional trazida por Schleiermacher, até a ampliada elaboração ontológica heideggeriana.

No capítulo segundo, fazemos uma abordagem dos principais conceitos trabalhados pelo referencial teórico por nós adotado, com a finalidade de delinear os traços fundamentais da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, iniciando-se pelas objeções às ideias de Descartes, a quem é atribuído o substrato filosófico modernista, calcado na crença da verdade pautada pelos procedimentos lógico e geométrico.

Gadamer, todavia, direciona suas pesquisas à tendência da ciência moderna contra a pretensão de universalidade da metodologia científica. Diante disso, busca o modo de ser da verdade a partir da arte, da história e da linguagem, os quais são modos de experiência que não podem ser controlados pelos meios metodológicos científicos.

Por isso, apresenta-se como a hermenêutica filosófica busca dar uma resposta à forma metodológica de compreender o mundo, enxergando na tradição, na autoridade e na pré-compreensão, instrumentos para a compreensão, consistindo a reabilitação desses conceitos um dos pontos altos da proposta de Gadamer, a partir dos quais ele constrói a forma circular do processo que resulta na compreensão.

Referido processo passa também pela fusão de horizontes, resultado crítico da relação dialógica de pergunta e resposta entre o sujeito interpretante e o objeto interpretado, a partir de que nasce um novo entendimento quando da aplicação do sentido perscrutado.

O deslinde da abordagem de todos esses conceitos se dá com a construção do círculo hermenêutico gadameriano, o que ocorre a partir da evolução das propostas de circularidade de compreensão desenvolvidas por seus antecessores, principalmente por seu mestre, Martin Heidegger, ao se desprender dos entraves epistemológicos dos demais filósofos. No entanto, Gadamer avança em relação a este exatamente ao complementar a noção de círculo hermenêutico com os conceitos acima referidos e evidenciar a historicidade da compreensão.

No capítulo terceiro, apresenta-se a forma como a hermenêutica filosófica opera na compreensão e aplicação do direito, buscando evidenciar como ela pode explicar, fundamentar e legitimar o caminho trilhado pelo julgador ao prolatar as decisões.

De início, parte-se das lições de Gadamer acerca da linguagem, em que se desenvolve os tópicos relativos às teorias designativa e expressivista, à linguagem como meio da experiência hermenêutica e como seu horizonte ontológico, a partir do que se retrata a linguagem como veículo universal da compreensão que, na hermenêutica filosófica, opera a partir da reflexão sobre a prática dialógica construída historicamente.

Como o direito é linguagem, deve-se-lhe aplicar tudo o que a filosofia traz a seu respeito e, conseqüentemente, inserir o modo filosófico de análise da linguagem no pensamento jurídico. Por isso, passo seguinte, cuida-se do problema hermenêutico fundamental, qual seja, a compreensão (*subtilitas intelligendi*), a interpretação (*subtilitas explicandi*) e a aplicação (*subtilitas applicandi*), cujo processo compreensivo em Gadamer culmina por englobá-los em um momento único, levado a efeito pela fusão de horizontes que se dá no momento da produção de sentido.

Diante disso, a evolução da hermenêutica metodológica para a filosófica culmina por findar com o interpretar por partes, característico da hermenêutica clássica, e, conseqüentemente, não aceita a distinção entre discursos de fundamentação e de aplicação, por rejeitar o método subsuntivo, característico da cultura jurídica positivista.

No entanto, o paradigma positivista constitui o substrato epistemológico da hermenêutica jurídica ainda dominada pelo viés dogmático, com o ideal exegético da precisão e da busca da vontade do texto da lei, cenário em que a linguagem acaba tendo um papel meramente secundário, servindo de mero instrumento para a busca da essência do direito positivado.

Com o esgotamento desse modelo técnico-científico, diante da insuficiência frente às demandas da sociedade pós-modernista, busca-se na hermenêutica filosófica um novo referencial teórico para a superação das aporias do positivismo, objetivando não o sentido unicamente no texto, mas a atribuição de sentido a partir do mundo circundante.

Nos tópicos finais do terceiro capítulo abordamos, ainda, a compreensão

crítica do direito como legado da hermenêutica filosófica e como o operar de seus preceitos na aplicação do direito contribui para a legitimidade da jurisdição constitucional.

Enfim, o objetivo do presente trabalho é dialogar com a hermenêutica filosófica de Gadamer sob a perspectiva do direito, especificamente da hermenêutica jurídica, para, com isso, tornar clara a necessidade do operar filosoficamente consciente por parte do julgador, fazendo com que sua atividade hermenêutica seja exercida de forma reflexiva e destinada a alcançar a essência do fenômeno jurídico.

2 BREVE ESCORÇO DO PROCESSO EVOLUTIVO DA HERMENÊUTICA

A necessidade da interpretação dos textos clássicos explica a etimologia de hermenêutica, herança da mitologia grega, referente a Hermes, mensageiro dos deuses incumbido de transmitir as mensagens aos mortais¹, de onde vem *hermeios*, *hermeneuein*, *hermeneia*, cujo significado nos traz o sentido de enunciar, dizer em voz alta, traduzir.

Superado esse período arcaico da hermenêutica, passa-se à sua conotação moderna, iniciando-se com a teoria da exegese bíblica, desenvolvida pela hermenêutica sacra em meados do século XVII.

Noticia Braz Teixeira que o termo hermenêutica apareceu, pela primeira vez, em 1654, no título de uma obra sobre métodos expositivos das Sagradas Escrituras de J. C. Danhauer (*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litteraturum*)².

Posteriormente, passa-se à metodologia filológica, desenvolvida por Wolf Ast entre os séculos XVIII e XIX. Contudo, ainda caracterizada pela restrição de seu âmbito de aplicação, sem pretensão de uma teoria geral do compreender, o que somente viria a ser proposto por Schleiermacher.

A hermenêutica moderna geralmente é dividida pelos estudiosos em fases, de acordo com as características das teorias propostas em cada época. Assim, em uma fase inicial tem-se a construção, consolidação e desenvolvimento da teoria hermenêutica para, posteriormente, chegar-se à filosofia hermenêutica e, por fim, desaguar-se na hermenêutica crítica.

A sucessão temporal das referidas fases não indica necessariamente a obsolência das ideias daquelas mais longínquas, atribuindo-se maior qualificação às mais recentes apenas por conta da cronologia. Todas trouxeram suas contribuições para a hermenêutica, assim como sofrem objeções de partidários contemporâneos das mais variadas vertentes.

No presente capítulo busca-se traçar um panorama dessa evolução, abordando-se as principais ideias de alguns dos representantes de todas as fases descritas, logicamente sem a pretensão de exaurimento do tema, apenas com a

¹ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 23.

² TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 52.

finalidade de situar o marco teórico a ser seguido no transcorrer do trabalho que ora se propõe.

2.1 A concepção da hermenêutica geral por Schleiermacher

Considerado o pai da hermenêutica contemporânea, Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher nasceu em 21 de novembro de 1768, em Breslau, atualmente território da Polônia, de família de tradição religiosa; morreu em Berlim em 1834, tendo passado a maior parte de sua vida na Alemanha, onde se dedicou a questões políticas, teológicas e filosóficas, principalmente entre as universidades de Halle e Berlim. Sua obra inclui os livros *Discursos sobre religião* [1799], *Monólogo* [1800] e *Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação* [1834], sendo este póstumo.

Diante da restrição da hermenêutica aos campos da filologia, da exegese bíblica e dos textos clássicos, constatando a carência de um tratamento sistemático para interpretá-los, Schleiermacher propõe uma teoria do compreender, uma hermenêutica geral, com regras e cânones universais, que sirva para todas as espécies de linguagens, escrita ou falada.

Na primeira parte do seu *Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação*³, justifica seus estudos na falta de uma sistematização da arte de interpretar, uma vez que até então a hermenêutica não passava de simples instrumento (*organon*) para áreas específicas do conhecimento, como a filologia clássica, a literatura sagrada e a hermenêutica jurídica.

A hermenêutica não mais poderia ser tratada como degrau, apêndice ou conhecimento complementar, uma vez que em todos os campos do conhecimento deveria haver uma metodologia para unificar todas as espécies de interpretação, uma espécie de técnica geral ou, como ensina Ricoeur, uma *Kunstlehre*, isto é, uma *tecnologia* que não se limita a uma simples coleção de operações desarticuladas⁴.

Além disso, Schleiermacher considera que a hermenêutica de seus

³ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação**. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidá. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

⁴ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 20.

antecessores, principalmente Wolf e Ast⁵, carece de fundamentação e peca pela incompletude de regras, de padrões de interpretação, por entender que apenas seria necessária para traduzir textos estrangeiros ou para entender os escritores.

Para ele a hermenêutica se dá também na língua materna e no relacionamento imediato com os homens. Ademais, há dificuldade de entendimento em qualquer texto ou qualquer narrativa, mesmo quando não se trata de literatura, a ensejar a aplicabilidade da uma teoria geral da hermenêutica.

Critica Ast, também, por conceber equivocadamente a interpretação como desenvolvimento da compreensão, quando na verdade a interpretação se distingue da compreensão apenas como o discurso em voz alta do discurso interior⁶.

A hermenêutica é necessária, ainda, por conta do distanciamento temporal entre o texto e o intérprete, uma vez que o conteúdo a ser compreendido torna-se estranho quando não se tem uma via de acesso válida. Cabe à hermenêutica reconstruir o universo pessoal do autor, estranho ao intérprete por conta do interregno temporal que o separa daquele⁷.

Quando a compreensão segura e completa não se realiza simultânea e imediatamente com a percepção, os métodos comparativo e divinatório⁸ deverão ser utilizados nos graus proporcionais à necessidade do objeto de estudo, até que se chegue a uma satisfação tão semelhante quanto à compreensão imediata do texto⁹.

Ao apresentar a citada obra de Schleiermacher, Celso R. Braidia ressalta seu pioneirismo ao se contrapor à pretensão hegemônica da metodologia positivista das ciências naturais, encontrando na hermenêutica o fundamento geral para as ciências humanas ou ciências do espírito¹⁰.

A partir de suas lições, verifica-se a contraposição compreender *versus* explicar, em que as ciências humanas podem ser compreendidas, com o objetivo de

⁵ F. August Wolff e Friedrich Ast são filólogos citados recorrentemente na primeira parte do seu livro, servindo de ponto de partida e contraponto para sua teoria hermenêutica.

⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação**. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidia. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 61.

⁷ LUZ, Vladimir de Carvalho. **A verdade dos jurista: senso comum teórico e pré-compreensão – contribuição para uma hermenêutica crítica do (e no) direito**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2010. Orientação: Prof. Dr. Lenio Luiz Streck, p. 163.

⁸ Segundo Gadamer, o método do compreender terá em vista tanto o comum – por comparação – como o peculiar – por adivinhação – isto é, terá de ser tanto comparativo como adivinatório. *In Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 296.

⁹ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação**. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidia. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 43.

¹⁰ *Idem*, p. 07-22.

apreender o sentido na interpretação de textos. Diferentemente, as ciências naturais buscam determinar as causas de um fenômeno através da observação, sobressaindo-se a conotação meramente explicativa.

Entende como fator primordial para a interpretação, não só o texto interpretado, mas também o sujeito interpretante, por isso, sua técnica é composta por duas etapas: a compreensão gramatical a partir do texto da época e a compreensão psicológica do estilo do autor, o que caracteriza o enfoque teórico da hermenêutica romântica como psicológico¹¹.

A doutrina hermenêutica que Schleiermacher propõe dá início ao deslocamento da hermenêutica do domínio técnico e científico, vinculada aos seus cânones e regras, para o domínio filosófico. Utiliza-se da dialética para demonstrar a relatividade do saber, diante da inseparabilidade de pensamento e linguagem e a inexistência de uma linguagem universal, pois a linguagem é algo histórico.

Arvora-se, para tanto, na concepção de *belas-artes*, desenvolvida por Kant, para afirmar a natureza artística de toda a compreensão, uma vez que o intérprete encontra-se livre de regras quando da unificação de suas faculdades espirituais envolvidas no processo de interpretação¹².

Dessa forma, a hermenêutica é tanto ciência como arte, porque entender um autor é, de certo modo, partilhar da sua genialidade, a chamada *co-genialidade*.

Segundo Grondin, Schleiermacher segue a hermenêutica mais antiga ao propor que cada ato de compreender é a conversão de um ato de falar, bem como que deve chegar à consciência a espécie de pensamento que esteve na base do discurso, sobretudo quando da interpretação de textos poéticos ou escritos religiosos repletos de alegorias¹³.

Assim, em Schleiermacher encontra-se a primeira tentativa de analisar o processo de compreensão e investigar suas possibilidades e seus limites, atribuindo à hermenêutica a operação de reconstruir o sentido do texto desde a base, passando por todas as partes e ponto de vista do autor¹⁴.

¹¹ Concebe-se o romantismo como movimento que tenta desconsiderar as formulações do presente para se propor o poder de acessar uma espécie de puro passado, como algo que pudesse não ser interpretado com base nas concepções presentes. In: KESKE, Henrique Alexander Grassi. **O círculo hermenêutico enquanto ruptura e continuidade do dizer filosófico**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013. Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden, p. 34.

¹² COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. **Fundamentos filosóficos da interpretação do direito: o romantismo**. São Paulo: Rideel, 2012, p. 113.

¹³ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 125.

¹⁴ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70,

2.1.1 O círculo hermenêutico em Schleiermacher

No discurso seguinte de sua citada obra, inspirado em Ast¹⁵, Schleiermacher trabalha a teoria de que cada particular apenas pode ser compreendido por meio do todo e, portanto, toda explicação do particular pressupõe já a compreensão do todo.

Cuida-se de um dos legados mais importante de sua teoria hermenêutica, o caráter circular da interpretação, o movimento que se realiza entre o autor e o intérprete, o todo e a parte¹⁶.

Em sua teoria, o referido raciocínio se constitui em verdadeiro princípio hermenêutico, devendo ser aplicado nas primeiras operações de interpretação de um texto¹⁷.

Nesse contexto, procura-se compreender o todo para, após, compreender as partes e os elementos, considerando necessário que o texto interpretado e o sujeito interpretante pertençam ao mesmo horizonte circular.

Compreender a parte pelo todo, vale não apenas para a escolha entre os múltiplos significados de uma palavra, mas também em todas as palavras suscetíveis de gradações diferentes e no caso de múltipla ocorrência de palavras no texto. De fato, cada palavra é elemento e uma parte na frase, assim também se porta a frase no contexto de um discurso, o que torna uma frase de um escritor lida isoladamente passível de interpretações totalmente errôneas, quando não há a conexão com seu contexto original.

O mesmo raciocínio vale para uma obra por inteiro, que deve ser interpretada sob um duplo ponto de vista. Cada obra é um particular no domínio da literatura a qual pertence, mas também é um particular enquanto ato de seu autor, formando, com outras ações suas, o todo de sua vida.

Todavia, quando se aborda o contexto de todo um domínio de produção

1992, p. 29.

¹⁵ Ast, em 1808, na obra *Linhas básicas da Gramática, Hermenêutica e Crítica*, buscava trazer unidade ao espírito por adivinhação, em que qualquer texto deveria ser explicado segundo seu contexto e sua intenção. Daí a origem do que se chamou posteriormente de círculo hermenêutico, em que se deve encontrar no particular o espírito do todo e entender o particular através do todo. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 120-121.

¹⁶ LUZ, Vladimir de Carvalho. **A verdade dos jurista: senso comum teórico e pré-compreensão – contribuição para uma hermenêutica crítica do (e no) direito**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2010. Orientação: Prof. Dr. Lenio Luiz Streck, p. 164.

¹⁷ COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. **Fundamentos filosóficos da interpretação do direito: o romantismo**. São Paulo: Rideel, 2012, p. 79-82.

literária, a obra em si interessa, mas interessa também o seu contexto e conexão com a vida determinada. Sem esquecer que, conforme já exposto, Schleiermacher trabalha com a ideia do duplo procedimento, o comparativo e o divinatório, uma vez que quando se ainda está no interior da obra, o intérprete vai do método gramatical para o psicológico.

Com isso, reconhece-se o caráter processual da interpretação, aurindo o sentido na progressiva inserção do discurso em contextos cada vez mais amplos. Processo este sempre provisório, ante as novas contextualizações possíveis.

Grondin lembra que, enquanto Ast entendia que cada manifestação exterior do espírito deve ser entendida com base no seu contexto global, Schleiermacher faz a bipartição da hermenêutica: o lado gramatical, o todo a partir do qual pode ser iluminado o particular, e o lado psicológico, em que a obra do autor pode ser interpretada a partir do todo de sua vida. Dessa forma, para Schleiermacher o círculo hermenêutico estaria delimitado à totalidade da vida individual. Tal restrição, segundo Grondin, teria por finalidade se opor à potenciação arbitrária do círculo sugerida por Ast¹⁸.

O historicismo ou relativismo, por sua vez, concebe cada manifestação individual a partir do contexto de sua época, em que os fatos históricos deviam ser interpretados conforme seu tempo e não a partir de critérios de era posterior. Mas, explica Grondin, que o historicismo não chegou a envolver Schleiermacher, pois este estava preocupado com o isolamento metafísico da subjetividade, que era ameaçada pelo risco permanente do equívoco¹⁹.

A compreensão hermenêutica proposta por Schleiermacher, em suma, põe à prova a objetividade científica das ciências naturais ao estabelecer: a inseparabilidade de sujeito e objeto; o condicionamento de toda expressão do humano a um determinado horizonte linguístico; e a circularidade entre o todo e o particular, que impede a compreensão por mera indução²⁰.

¹⁸ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 134-135.

¹⁹ *Idem*, p. 135-136.

²⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação**. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidá. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 08.

2.1.2 Objeções à teoria hermenêutica de Schleiermacher

Conforme delineado acima, o mérito maior de Schleiermacher consistiu em ter superado a fragmentação da hermenêutica, quando coexistiam a hermenêutica jurídica, a filologia dos textos clássicos e a exegese bíblica²¹.

Entretanto, algumas críticas são opostas à sua teoria hermenêutica, logicamente sem ofuscar as alvissaras devidas a quem inaugurou a discussão da linguisticidade como *medium* universal da humanidade²².

Para Grondin, não obstante Schleiermacher tenha proposto cânones e regras para a parte gramatical da hermenêutica, reconhece que não existem regras para a aplicação das próprias regras da hermenêutica. Mesmo tendo proposto métodos universais de interpretação, não forneceu regras para sua aplicação²³.

Por outro lado, mais do que uma questão meramente linguística ou gramatical, sua teoria hermenêutica é eminentemente psicológica. Deve o intérprete penetrar até o pensamento do escritor, com o objetivo de entender o que este queria dizer. Relega a questão do sentido para se centrar no ato criador do autor, interessando-se pela intenção hermenêutica de romper a questão gramatical para penetrar na palavra da alma²⁴.

Nesse sentido, se o discurso portar múltiplos significados, o intérprete deve se utilizar da intuição para descobrir qual conceito melhor se encaixa ao texto, buscando para cada caso dado o verdadeiro uso que o autor tinha em mente. Por isso, na interpretação psicológica, Schleiermacher chega ao ponto de defender a imprescindibilidade da adivinhação, isto é, adivinhar o que o autor queria dizer, na compreensão.

Não é por outro motivo que, na avaliação gadameriana da hermenêutica de Schleiermacher, nota-se uma crítica acerca do elemento estritamente psicologista de sua teoria, em detrimento de seu caráter sistemático²⁵.

Todavia, só se pode visualizar a hermenêutica de Schleiermacher como

²¹ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 53.

²² BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 14.

²³ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 129.

²⁴ *Idem*, p. 131-132.

²⁵ LUZ, Vladimir de Carvalho. **A verdade dos jurista: senso comum teórico e pré-compreensão – contribuição para uma hermenêutica crítica do (e no) direito**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2010. Orientação: Prof. Dr. Lenio Luiz Streck, p. 164-165.

psicologização distante da realidade, se não se considerar o seu horizonte dialético ou dialógico, que consiste na teoria de se fazer entender através do diálogo com outras pessoas. Além disso, ele busca encontrar a originalidade da composição a partir da ideia da obra, ao determinar o domínio linguístico do escritor e a particularidade a partir deste.

Dessa forma, para entender um texto deve-se fazer um colóquio com ele, para chegar ao fundo daquilo que suas palavras expressam, dirigindo-lhe perguntas e deixando-se questionar por ele. Com tal estrutura dialógica, Schleiermacher inevitavelmente alinha-se à concepção do círculo hermenêutico²⁶.

2.2 A crítica da razão histórica de Dilthey

Com a morte de Schleiermacher, há um longo período de declínio da hermenêutica, imperando o positivismo de Comte e o historicismo²⁷, fulcrados no empirismo das ciências da natureza.

Discípulo de Schleiermacher, Wilhelm Guillermo Dilthey nasceu em 19 de novembro 1833, em Biebrich, Alemanha, filho de um pastor calvinista, tendo falecido em 01 de outubro de 1911, em Seis am Schlern, Itália. Dedicou sua vida ao estudo da religião, da poesia, da literatura e da filosofia, lecionando na Universidade de Berlim, em cadeira anteriormente ocupada por Hegel.

Sua obra mostra-se fragmentada, tendo ficado inconclusos: *Vida de Schleiermacher* [1870], *Introdução às ciências humanas* - [1883] e *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* [1910].

Para Maria Nazaré de Camargo, graças ao esforço de Dilthey para firmar a independência das ciências do espírito em relação às da natureza, a hermenêutica deixou de ser fragmentaria, restrita à teologia, jurisprudência e filologia²⁸.

²⁶ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 132-134.

²⁷ Para Ricouer, o que hoje chamamos de historicismo num sentido pejorativo, exprime inicialmente um fato de cultura, a saber: a transferência de interesse das obras-primas da humanidade sobre o encadeamento histórico que as transportou. O descrédito do historicismo não resulta apenas dos embaraços que ele mesmo suscitou, mas de outra mudança cultural, ocorrida mais recentemente, e que nos leva a privilegiar o sistema em detrimento da mudança, a sincronia em detrimento da diacronia. In **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 23-24.

²⁸ AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. **Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. 48-49.

Ortega y Gasset entende tratar-se do filósofo mais importante da segunda metade do século XIX²⁹. No mesmo sentido, comparando-o ao seu predecessor, Bleicher afirma que a importância de Schleiermacher na história da hermenêutica está no impulso que deu ao pensamento de Dilthey³⁰.

Apesar de crítico do pensamento metafísico, também não poupou críticas ao positivismo ao discordar do naturalismo imposto às ciências humanas. Alinhou-se aos pensadores de sua época (Humboldt, Savigny, Grimm, Ritter e Ranke) na oposição ao idealismo de Hegel e Comte, combatendo, ainda, a crítica da razão pura de Kant.

A principal objeção de Dilthey às filosofias idealistas da história (Hegel) e à metaciência naturalista da história (Comte), dirige-se ao alargamento do seu âmbito ao pretender criar uma estrutura que explique toda a realidade sócio-histórica, ou seja, fazer abranger por uma ciência tudo o que sucede na sociedade humana³¹.

Para Bleicher, a abordagem de Dilthey deve muito a Kant e Hegel, ao unir a antipatia do primeiro em relação ao raciocínio metafísico à preocupação do segundo com a história, rejeitando seus pressupostos *teleo-teológicos* sobre o espírito do mundo que se materializa³².

Dilthey assumiu o papel de intérprete do *pacto* entre hermenêutica e história, em que, para a compreensão de um texto passado, deve-se atentar para seu encadeamento histórico. Para ele a hermenêutica é o acesso do indivíduo ao saber da história universal, é a universalização do indivíduo³³. Enquanto a história deve ser compreendida, a natureza deve ser explicada, e somente por meio de uma reflexão psicológica básica pode-se fundamentar a objetividade do conhecimento das ciências do espírito.

Porém, a questão da objetividade em sua teoria permanece um problema insolúvel, levando-o à constantemente remanejar e aperfeiçoar seus conceitos. Cuida-se, também, de uma objetividade inelutável, em face da pretensão de contrapor-se ao positivismo por uma concepção autenticamente científica da compreensão³⁴.

²⁹ ORTEGA Y GASSET, Jose. **Kant. Hegel. Dilthey**. Madri: Revista de Occidente. 1958, p. 125.

³⁰ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 29.

³¹ *Idem*, p. 41.

³² *Idem*, p. 34.

³³ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 23/27.

³⁴ *Idem*, p. 27.

Dilthey diferencia as ciências da natureza das do espírito mais por meio do conteúdo que pelo método ou objeto. Além disso, as ciências do espírito também se distanciam das ciências naturais por causa de sua relação com o seu objeto, que passa por um movimento de autorreflexão, ou seja, por um fluxo de compreensão de fora para dentro.

Para ele, todas as criações humanas surgem da vida psíquica e de suas relações com o mundo exterior. Enquanto os fenômenos psíquicos são captados imediatamente pela vivência interna, os fenômenos externos necessitam da mediação dos sentidos externos, que são indispensáveis para perceber o mundo exterior.

A tarefa da hermenêutica é compreender a partir de uma autognose (*selbstbessinnung*), ou seja, da própria experiência, da totalidade da própria vida, das manifestações da vida humana que se desenvolvem na história. O problema hermenêutico, por sua vez, consiste em encontrar um ponto objetivo da relação entre intérprete e texto, ou seja, em saber se a interpretação é correta, concluindo que há um critério metodológico, qual seja, os intérpretes e o autor são participantes da experiência universal.

A análise em conjunto da experiência interna, proporcionada pela psicologia descritiva, e a da compreensão, facultada pela hermenêutica, demonstraria que as ciências do espírito são suscetíveis de proporcionar um conhecimento de validade universal³⁵.

Dessa forma, sua obra acentua a conotação psicológica da hermenêutica e faz uma crítica da razão histórica, em defesa da fundamentação das ciências humanas. Procura entender a relação entre o homem e o mundo por meio de uma relatividade histórica em contraposição ao absolutismo de Hegel, para quem a religião, a poesia e a filosofia eram verdadeiras manifestações do espírito absoluto.

Por isso, Gadamer afirma que o objetivo de Dilthey foi o de, paralelamente à crítica da razão pura kantiana, realizar uma crítica da razão histórica, sendo esta sua contribuição às lições de Schleiermacher³⁶.

A razão pura, por se assentar na vida, estaria superada pela razão histórica, uma vez que a compreensão de tudo o que é humano se daria por meio da história³⁷.

³⁵ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 60.

³⁶ GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 26.

³⁷ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70,

Para Grondin, o caminho hermenêutico de Dilthey se inicia a partir das exigências metodológicas do historicismo, em uma tentativa de legitimar gnoseologicamente a cientificidade das ciências do espírito, para quem busca encontrar uma sólida âncora na experiência interior ou fatos da consciência³⁸.

Em tempos de recusa do hegelianismo, com o objetivo de replicar o positivismo, Dilthey tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza³⁹.

Bleicher entende que houve um alargamento do conceito de ciência, para que o conhecimento genericamente válido possa derivar tanto dos fenômenos como da experiência anterior da esfera da vida⁴⁰.

Ricouer, por sua vez, considera decisiva a ampliação hermenêutica elaborada por Dilthey, por subordinar a problemática filológica e exegética à problemática histórica. Isso, ainda segundo o filósofo francês, prepara o deslocamento da epistemologia hermenêutica em direção à ontologia, por caminhar no sentido de uma maior universalidade⁴¹.

Em suma, a obra de Dilthey delineia três instâncias: a meta-histórica, consistente na natureza humana universal; a metafísica, em que o pensamento deve levar em conta a historicidade da razão, ou seja, para entendermos um autor, devemos entender o contexto histórico; e, por fim, a instância psicológica, onde procura se colocar no lugar do autor.

2.2.1 O círculo hermenêutico em Dilthey

Não obstante as especificidades de sua teoria, ao buscar estabelecer um estatuto gnosiológico das ciências do espírito, percebe-se que Dilthey se apoia na ideia de círculo hermenêutico anteriormente talhada por Schleiermacher, tendo em vista a finalidade das ciências do espírito em apreender o individual de uma realidade histórica e social, para ser capaz de conhecer as uniformidades nesta

1992, p. 34.

³⁸ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 146-147.

³⁹ RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 24.

⁴⁰ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 37-38.

⁴¹ RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 23.

mesma realidade.

Nesse sentido, Braz Teixeira ensina que enquanto as ciências da natureza são explicadas, as ciências do espírito são compreendidas graças à interação de todas as forças anímicas na vivência, partindo da textura do todo para tornar apreensível o singular⁴².

Para se extrair o todo do singular e, depois, o singular do todo, ante a exigência de se chegar à individualidade do autor para compreender a totalidade de sua obra, Dilthey defende que apenas por meio do processo comparativo é possível compreender cada obra singular, ou seja, para ele a compreensão resulta do todo que, por sua vez, resulta do singular⁴³.

Todavia, até aqui, tanto em Schleiermacher quanto em Dilthey, o que se tem é uma proposta de rivalizar com as ciências da natureza por meio de um aperfeiçoamento das ciências do espírito, munindo-as de uma metodologia própria, considerando a hermenêutica uma espécie de teoria do conhecimento, uma epistemologia hermenêutica. Concepção esta questionada por Heidegger e por Gadamer, para quem o ponto nodal gira em torno não dos métodos para chegar à compreensão, mas sim do modo de ser de quem só existe compreendendo⁴⁴.

2.2.2 Objeções ao pensamento de Dilthey

Uma das aporias a que a pretensão de Dilthey leva, ao propor a prática de uma ciência universal, conforme Braz Teixeira, consiste em saber como é possível que uma individualidade transforme em conhecimento objetivo, de valor universal, uma manifestação vital de outra individualidade que haja capitado sensivelmente⁴⁵.

Ademais, não se deve descurar que, com Heidegger, chegamos à conclusão de que o outro, tanto quanto o eu mesmo, é mais desconhecido do que qualquer fenômeno da natureza⁴⁶.

Grondin aponta como lacuna da psicologia da vivência metodologicamente estruturada de Dilthey, o fato de que a psicologia nem sempre contém uma realidade

⁴² TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 57-58.

⁴³ *Idem*, p. 61.

⁴⁴ RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 29-30.

⁴⁵ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 60-61.

⁴⁶ RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 32.

tão clarividente em termos metodológicos. Não bastasse, ele não conseguiu estabelecer uma conexão plausível entre o seu novo princípio psicológico e as ciências do espírito, nem tratou do tema em termos hermenêuticos⁴⁷.

O problema inelutável e insolúvel da questão da objetividade, conforme mencionado acima, por conta da subordinação do problema hermenêutico ao problema propriamente psicológico do conhecimento de outrem, condenava-o a procurar fora do campo próprio da interpretação a fonte de toda a objetivação⁴⁸.

Somente a partir da obra *A edificação do universo histórico nas ciências do espírito* [1895], Dilthey volta-se para a hermenêutica, com o conceito de vivência e compreensão para as ciências do espírito. Nessa nova obra, ele coloca a compreensão não como algo psicológico, mas como um retorno a uma configuração espiritual, em que a investigação da palavra interior passa a ser a tarefa de todas as ciências do espírito que pretendem compreender. A partir daí, a psicologia é desalojada da hermenêutica⁴⁹.

A hermenêutica seria, assim, o instrumento metodológico adequado para o objeto específico dos estudos humanísticos ou a *Geisteswissenschaften*: a compreensão, com o que pretendia garantir a objetividade das reconstruções metódicas dos acontecimentos históricos⁵⁰.

Entretanto, para Bleicher, a metaciência de Dilthey não conseguiu proporcionar a harmoniosa união das suas preocupações com a filosofia da vida e com a objetividade científica, mantendo-se incapaz de fazer justiça ao seu interesse em orientar o conhecimento hermenêutico⁵¹.

Apesar de tentar dar segurança à compreensão, Dilthey não teria superado a tensão entre o esforço científico e a percepção da inalienável historicidade da vida humana, que tornaria inexecutável um objeto metodológico para as ciências do espírito.

A filosofia hermenêutica do século XX vai, nesse contexto, reconhecer tal problema e anteporá o universalismo da historicidade, tendo como sinal a ontologia

⁴⁷ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 150.

⁴⁸ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 27.

⁴⁹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 151-153.

⁵⁰ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 29-30.

⁵¹ *Idem*, p. 41.

da vida real de Heidegger, que transformou a hermenêutica na base universal da filosofia⁵².

2.3 A hermenêutica geral de Betti

Emilio Betti nasceu em 20 de agosto de 1890, em Camerino, Itália, mesmo local onde faleceu em 11 de agosto de 1968. Jurista, filósofo e teólogo, é o herdeiro da compreensão metodológica da hermenêutica, em continuação às obras de Schleiermacher e Dilthey.

Por meio da obra *Teoria Geral da Interpretação* [1955] pretende concluir o projeto inacabado de Schleiermacher de estabelecer uma hermenêutica geral. Ademais, avança em relação à Dilthey por não ter ficado preso às ciências históricas e ao psicologismo⁵³.

Perfilha as lições de Dilthey ao aderir à necessidade de categorias históricas que orientem e esclareçam a coerência interna e o estilo de várias idealizações significativas. Porém, rechaça sua teoria psicológica introspectiva, arvorada que é nas noções de empatia e revivência, tendo em vista propor uma teoria da compreensão apoiada na interpretação objetiva da mente, em que a criatividade individual dá forma a ideias que podem ser generalizadas⁵⁴.

Por entender que Dilthey confunde o processo da compreensão com a própria experiência interior vivida, Betti propõe, em sua teoria hermenêutica, esclarecer o problema da compreensão, pormenorizando o processo interpretativo, bem como formular uma metodologia que tangencie o subjetivismo na interpretação, buscando as objetivações da mente⁵⁵.

Desse modo, sua teoria confere posição de destaque ao método e ao objeto, porém, não se atém ao problema da influência da pré-compreensão dos intérpretes. Para ele a capacidade de compreensão é sempre sujeita a mudança, sendo o compreender a busca do sentido, da relevância, do valor dos fenômenos estudados,

⁵² GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 155-156.

⁵³ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 62-63.

⁵⁴ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 47-48.

⁵⁵ *Idem*, p. 56/61.

superando os obstáculos da compreensão: o particularismo, a distorção, o conformismo, a hipocrisia, a estreiteza intelectual, a propaganda; os quais se reportam ao sujeito ou ao objeto.

Tudo isso é feito por meio dos cânones hermenêuticos, com o objetivo de evitar a arbitrariedade. Para tanto, propõe *a autonomia hermenêutica*, em que o sentido a ser interpretado deve ser o sentido originário e imanente do texto e não a projeção do intérprete; *a totalidade da conexão significativa* da contemplação hermenêutica, que determina tomar o texto como um sentido em si, afinado e coerente; o intérprete deve *perseguir o processo criador* e traduzi-lo para a sua própria atualidade vital; e *a correspondência hermenêutica de sentido*, em que deve o intérprete estar disposto a trazer a própria atualidade vivencial, na mais íntima consonância e harmonia com a estimulação que ele experimenta como oriunda do objeto⁵⁶.

Menciona, ainda, a necessidade de confrontar a interpretação jurídica com dois cânones hermenêuticos fundamentais: o cânone da totalidade e da coerência da consideração hermenêutica e o cânone da adequação do entendimento ou da correspondência hermenêutica, os quais devem ser observados em todo processo interpretativo⁵⁷.

Para fazer uma interpretação válida do texto, Betti enfatiza a necessidade de passar por quatro etapas, quais sejam: o momento filológico, isto é, de reconstrução da coerência gramatical e lógica do texto; o momento crítico, quando se avalia a autenticidade do texto; o momento psicológico, em que o intérprete se coloca no lugar do autor, vivendo como se fosse ele, constituindo um momento de empatia independentemente de suas posições pessoais; e, por fim, o momento técnico-morfológico, em que há a compreensão do conteúdo, do mundo mental do autor, em relação axiológica a seu princípio formador, ou seja, dá-se um mergulho na obra do autor.

Betti entende que a interpretação consiste na busca pela descoberta do sentido visado por uma manifestação do pensamento de alguém e a compreensão do pensamento e imaginação nele patentes⁵⁸. Significa, então, que a interpretação

⁵⁶ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 212-213.

⁵⁷ BETTI, Emílio. **Interpretação da lei e dos atos jurídicos**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 23.

⁵⁸ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 63-64.

tem por objetivo chegar à compreensão.

Essa atividade tem início assim que o intérprete se depara com formas perceptíveis que são dirigidas à sua compreensão por outra mente, a do autor. Por isso, a finalidade da interpretação é compreender o significado das referidas formas perceptíveis, descobrindo a mensagem que se pretende transmitir ao intérprete⁵⁹.

Diante disso, o processo de compreensão envolve uma *tríade*, qual seja, o intérprete, a mente objetivada e as formas significativas, sendo estas últimas o elo de contato entre os dois primeiros. Nesse processo, o intérprete reconstrói um pensamento alheio, recriando-o a partir de si mesmo, tornando-o seu⁶⁰.

O desafio central é conseguir que os valores sejam compreendidos objetivamente, podendo a objetividade ser real, que diz respeito à constatação da existência de um fenômeno, ou ideal, que consiste no exame das condições de interpretação do objeto interpretado, ou seja, das possibilidades de se conhecer algo.

Betti busca distinguir a hermenêutica da metafísica por meio da objetivação da comunicação intersubjetiva do autor para o intérprete, o que se daria por meio de manifestações objetivas da mente, a exemplo do que ocorre com os textos⁶¹. Para ele, essa forma de interpretação objetiva (*auslegung*) é a única válida, do que se depreende sua oposição, ao menos neste aspecto, ao modelo diltheyano, por este depender da intuição, caracterizando-se como uma interpretação meramente especulativa.

Sobre o nível hierárquico dos vários critérios hermenêuticos, Betti entende que alguns desses critérios partem do pressuposto de uma declaração unívoca, clara e adequada, determinando para o intérprete a diretiva de pesquisar o significado que normalmente se mostra mais conforme ao comum intento prático. Outros critérios, por seu turno, pressupõem uma declaração ambígua e direcionam o intérprete a reconstruir o significado em que deve ser entendido mediante uma apreciação puramente objetiva. Por isso, baseado em Schleiermacher, classifica a primeira hipótese como interpretação psicológica ou subjetiva e a segunda como objetiva ou técnica⁶².

⁵⁹ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 48.

⁶⁰ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 63.

⁶¹ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 49.

⁶² BETTI, Emílio. **Interpretação da lei e dos atos jurídicos**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins

Betti reconhece os seguintes tipos de interpretação: a recognitiva, em que a compreensão é um fim em si mesmo, ou seja, visa a compreensão do conteúdo, a exemplo do que ocorre com a sociologia, história etc; a reprodutiva, que visa a comunicação da experiência, a recriação, assim como ocorre com a música e as demais artes em geral; e a normativa, onde se oferece uma orientação para a ação, a partir do texto, a exemplo da interpretação jurídica e teológica.

2.3.1 A interpretação jurídica em Betti

No caso da interpretação jurídica, procura-se reconhecer e reconstruir um significado de formas representativas que são fonte de valorações jurídicas, tendo esta valoração por objeto as declarações e os comportamentos que se desenvolvem no âmbito disciplinado pelo direito, que têm relevância jurídica, a exemplo das normas em vigor. Assim, a interpretação jurídica visa entender para agir, ou seja, também se utiliza dos aspectos recognitivos e recriativos.

Betti pondera, em sua obra, que o intérprete deve se imaginar nas reações e repercussões e dramatizar para si mesmo o êxito da interpretação que está para propor e sustentar. Em outras palavras, declara que o trabalho do interprete é, além de cognoscitivo, prático⁶³.

A reconhecimento da avaliação originária da norma é indispensável para medir as modificações que a mesma sofreu historicamente, constituindo-se tal análise num legítimo proceder de adaptação do texto legal à atualidade⁶⁴.

Para o autor, o bom jurista é aquele que reconhece a axiologia da situação concreta. Esse reconhecimento exige um diálogo entre direito e ética, ou seja, o jurista é a consciência social do seu tempo, é aquele que tem a noção dos princípios que regulam os comportamentos, propondo critérios para o caso.

Acerca da diferença entre os métodos de interpretação, exemplifica que na interpretação de expressões puras, como de obras de arte e de pensamento, objetiva-se reconstruir, no seu valor estético ou lógico, a intuição ou pensamento, respectivamente, enquanto que na interpretação histórica se busca o sentido na sua autonomia e coerência originárias. Por sua vez, na interpretação jurídica, entende

Fontes, 2007, p. 188-189.

⁶³ *Idem*, p. 08.

⁶⁴ *Idem*, p. 30.

Betti que o intérprete não pode se contentar com uma reconhecimento teórica, mas deve ir além, de forma a tornar o preceito assimilável pela vida e submeter o fato a um diagnóstico jurídico⁶⁵.

Esclarece que a adequação do entendimento busca conciliar, em íntima adesão e harmonia, ambos os termos do processo interpretativo, quais sejam, o objeto (norma jurídica) e o sujeito, na atualidade do qual confluem as exigências da vida social, a disciplina a que o direito se destina⁶⁶.

Como se percebe, Betti dialoga com a dogmática, visando a concordância interpretativa, a correspondência hermenêutica. Entende que para fazer uma interpretação jurídica deve-se buscar os valores visados pela norma, o intérprete deve procurar a coerência do direito e, conforme o cânone da totalidade, verificar o objeto da interpretação à luz de todo o sistema, buscando não a letra da lei, mas a comunhão espiritual entre a norma e a finalidade normativa.

Por isso, diante do cânone da totalidade hermenêutica, pondera que surge na interpretação, por motivo de novas orientações legislativas, uma tarefa de adequação e de conformidade que objetiva preencher a lacuna, a qual não seria de previsão, mas de colisão entre as opostas avaliações legislativas⁶⁷.

Dessa forma, a interpretação que interessa ao direito é aquela que reconhece e reconstrói o significado a ser atribuído, numa dada ordem jurídica, a formas representativas que são fontes de avaliações jurídicas ou que de tais avaliações constituem o objeto⁶⁸.

2.3.2 Objeções ao pensamento de Betti

Grondin critica Betti no sentido de que este compôs uma hermenêutica polêmica e reacionária ao colocá-la de modo a resistir às hermenêuticas existenciais, subjetivistas e relativistas⁶⁹.

Ao analisar os cânones, Grondin questiona se eles realmente poderiam fundir a objetividade de interpretações científico-espirituais e diferenciar de maneira

⁶⁵ *Idem*, p. 08-09.

⁶⁶ *Idem*, p. 23.

⁶⁷ *Idem*, p. 36-37.

⁶⁸ *Idem*, p. 05.

⁶⁹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 209.

positiva as interpretações corretas das falsas. Segundo ele, em tal tarefa não podem existir cânones ou regras, além disso, Betti teria se satisfeito com soluções meramente verbais⁷⁰.

Conclui que a hermenêutica de Betti não conseguiu ser objetiva e positiva, como se havia comprometido, de modo que o autor se filia à hermenêutica da aplicação de Gadamer para melhor ter acesso ao significado e ao espírito interior, possível apenas através de sinceros questionamentos e expectativas⁷¹.

No mesmo sentido, Bleicher afirma que o sujeito e o objeto, este considerado como as objetivações da mente, do processo de interpretação proposto por Betti, encontram-se encerrados em uma relação antinômica, em que a mente congela formas permanentes e confronta o sujeito com um outro, interprete e autor, dependentes reciprocamente. Enquanto um necessita das referidas objetivações para adquirir o conhecimento, estas estão dependentes de outra mente para serem reintroduzidas no processo da compreensão⁷².

Com relação aos cânones hermenêuticos propostos, Bleicher vislumbra uma dificuldade de conciliação entre a compreensão efetiva e a autonomia da hermenêutica, tendo em vista a subjetividade necessária, o que decorre de sua própria concepção⁷³.

É por conta do subjetivismo e relativismo que Bleicher vê na metodologia de Betti as mesmas limitações opostas à contribuição de Dilthey para a epistemologia hermenêutica⁷⁴.

Acerca da interpretação cognitiva, normativa e reprodutiva, Gadamer alerta que as referidas distinções não se sustentariam, uma vez que haveria dificuldade em submeter os fenômenos a esse esquema de divisão, já que não é possível fazer a cisão entre função cognitiva e normativa, entre o conhecimento do sentido de um texto e sua aplicação, pois se trata de um processo unitário⁷⁵, como teremos a oportunidade de abordar no terceiro capítulo do presente trabalho.

⁷⁰ *Idem*, p. 213.

⁷¹ *Idem*, p. 214.

⁷² BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 49-50.

⁷³ *Idem*, p. 59.

⁷⁴ *Idem*, p. 60.

⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 409.

2.4 A hermenêutica ontológica de Heidegger

Martin Heidegger nasceu em 26 de setembro de 1889, em Messkirch, Alemanha, estudou teologia e filosofia, tendo lecionado em Freiburg e Marburg. Com forte formação humanística, teve por tutor Conrad Gröber, quem o influenciou a estudar Aristóteles.

Posteriormente, aproxima-se do pensamento de Husserl, de quem foi discípulo e assistente na Universidade de Freiburg, e a partir de onde propõe uma crítica profícua ao psicologismo, por tratar de assuntos da lógica como se dissesse respeito ao psíquico e do psiquismo como se equivallesse ao empírico. Faleceu em 26 de maio de 1976, em sua cidade natal.

Publicou, dentre outras, *Hermenêutica da faticidade* [1923], *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* [1925] e, sua principal obra, *Ser e tempo* [1927].

Afasta-se da compreensão epistemológica de Dilthey para elaborar uma forma mais universal de hermenêutica, considerando-a não como uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas como uma explicação do solo ontológico, isto é, do ser sobre o qual essas ciências podem edificar-se⁷⁶.

Se a questão hermenêutica avança com Dilthey, sob a temática da historicidade, da vivência e da compreensão, em Heidegger a linguagem e a hermenêutica passam a ser vistas sob o prisma da fenomenologia, o que ocasionará a chamada virada ontológica, fundamental para a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer.

A fenomenologia pode ser entendida como o modo próprio que cada ente tem de se revelar ao investigador, devendo as constatações filosóficas serem feitas a partir dessa autorrevelação. A partir desse conceito, a fenomenologia se transformou em uma teoria “guarda-chuva”, sob a qual inúmeras fenomenologias regionais se estruturaram, dentre elas a filosofia hermenêutica de Freiburg⁷⁷.

Enquanto em Dilthey a questão da compreensão estava ligada à comunicação com outrem, acessando o psiquismo alheio, para Heidegger essa

⁷⁶ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 31.

⁷⁷ LUZ, Vladimir de Carvalho. **A verdade dos jurista: senso comum teórico e pré-compreensão – contribuição para uma hermenêutica crítica do (e no) direito**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2010. Orientação: Prof. Dr. Lenio Luiz Streck, p. 171.

questão está vinculada à relação do ser com o mundo. Em busca do compreender não há mais espaço para a psicologização, pois a questão *mundo* toma o lugar da questão *outrem*⁷⁸.

A ontologia ocidental teria esquecido do ser, mas somente por meio da hermenêutica do existir do homem, ou seja, a partir de uma analítica existencial, seria possível constituir uma ontologia fundamental que, para Heidegger, seria a filosofia. Pretende, assim, evidenciar a natureza ontológica e não meramente epistemológica da hermenêutica⁷⁹. Por isso, diz Grondin que o Heidegger tardio concebe a hermenêutica como uma destruição da ontologia clássica⁸⁰.

Para Gadamer, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a análise da historicidade da presença buscavam uma renovação geral da questão do ser e não uma teoria das ciências do espírito ou uma superação das aporias do historicismo. Graças à radicalidade de sua proposição, pôde sair do labirinto em que Dilthey se encontrava com suas investigações sobre os conceitos fundamentais das ciências do espírito⁸¹.

No que se refere à compreensão, Heidegger entende-a não como uma técnica, mas um modo de ser do homem. Não é simplesmente extrair de um texto seu significado, mas revelar a possibilidade de ser indicada nele.

Como a compreensão não visa a apreensão de um fato, mas sim uma possibilidade de ser, é necessário, antes, *encontrar-se* bem ou mal, encontrar-se *aí* e *sentir-se* de certa maneira, antes mesmo de orientar-se⁸². Por isso, o problema hermenêutico está ligado à compreensão do *Dasein*, do *ser-aí*, ou seja, à compreensão do homem, do *ser-no-mundo*. Termo que, em alemão, é formado pelo advérbio de lugar *da*, que significa *aí*, e o verbo *sein*, ser, ou seja, o lugar em que o ser se dá, o lugar do acontecimento do ser como compreensão.

Referido vocábulo apresenta uma conotação cotidiana que significa *estar-presente*. Heidegger, entretanto, quer fazer referência não a uma existência qualquer, mas sim àquela existência que compreende o *ser* e que, portanto, não se

⁷⁸ RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 31-32.

⁷⁹ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 67.

⁸⁰ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 175.

⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método. Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 346.

⁸² RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 33.

encontra em meio aos entes simplesmente dados no interior do mundo⁸³. Dessa forma, traduzindo-se *Dasein* por *ser-aí*, pretende-se alcançar o significado de pensar o existente humano em sua relação com o ser, em sintonia com a conotação de outro vocábulo utilizado por Heidegger, o *ser-no-mundo* (*in-der-welt-sein*).

O sentido filosófico da expressão *Dasein*, na obra de Heidegger, é retratado pelos próprios tradutores da edição brasileira de *Ser e tempo*, ao justificar sua tradução como *pre-sença*, sem a conotação simplesmente de homem, mas evocando o processo de constituição ontológica do ser humano, onde o homem constrói seu modo de ser, a sua existência, a sua história⁸⁴.

Para Ricoeur o *Dasein* não é um sujeito para quem há um objeto, mas um ser no Ser, é o lugar onde a questão do ser surge, o lugar da manifestação do sentido do Ser⁸⁵.

Dessa forma, o existir do homem é o lugar, o horizonte para a compreensão e possível interpretação do Ser. Como a existência do homem é histórica, o esclarecimento próprio deste ente é necessariamente uma interpretação referida a fatos históricos⁸⁶.

Tudo isso surge a partir de uma pré-compreensão que vem da situação existencial e que delimita o enquadramento temático e a validade de cada tentativa da interpretação. Então, a pré-estrutura consiste no *Dasein*, ou *ser-aí* do homem, caracterizando-se por uma interpretação anterior a qualquer enunciado⁸⁷.

Em suma, toda compreensão do mundo implica compreensão da existência e toda compreensão da existência implica compreensão do mundo, sendo a hermenêutica o reconhecimento da nossa tarefa como seres humanos: a interpretação.

Gadamer diz que em Heidegger não há compreensão ou interpretação que não implique a totalidade dessa estrutura existencial, mesmo que a intenção do conhecedor seja apenas ler *o que está aí* e extrair das fontes *como realmente foi*⁸⁸.

⁸³ RUBENICH, Alexandre. **A verdade em sua compreensão: um estudo sobre a gênese do § 44 de Ser e Tempo**. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação Filosofia, 2009. Orientação: Prof. Dr. Mário Fleig, p. 12.

⁸⁴ Cf. nota explicativa de Márcia de Sá Cavalcante in: HEIDEGGER, Martin, **Ser e tempo**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. Parte I, p. 309.

⁸⁵ RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 30.

⁸⁶ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 67.

⁸⁷ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 159.

⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método. Verdade e Método I: traços fundamentais de uma**

Consoante Grondin, *Ser e tempo* trouxe o pensamento mais importante sobre a hermenêutica da facticidade e a pré-estrutura da compreensão, tendo Heidegger avançado de forma duradoura para o centro da reflexão filosófica ao propor a hermenêutica como autoesclarecimento da interpretação existencial⁸⁹.

Seu conceito de hermenêutica consiste na tarefa de tornar acessível cada *ser-aí* ao próprio *ser-aí*, formando para este uma possibilidade de tornar-se e de ser entendedor de si mesmo, provocando uma ação pessoal de interpretação e autoaplicação. Com isso, Heidegger luta contra o autoequivoco, o falhar em si mesmo do *ser-aí*, a sua decadência ou ruína⁹⁰.

Gadamer explica isso quando diz que uma compreensão guiada por uma consciência metodológica procurará não simplesmente realizar suas antecipações, mas, antes, torná-las conscientes para poder controlá-las e ganhar uma compreensão correta a partir das próprias coisas, com o que ele não concorda, conforme trataremos no capítulo seguinte⁹¹.

Quanto à linguagem, em *Ser e tempo* esta é explicitação em enunciados daquilo que foi ontologicamente compreendido e interpretado. Porém, em uma fase posterior da sua filosofia, Heidegger vai deslocar a preocupação com a analítica existencial para, a partir de então, tomar como ponto de partida o poder de manifestação da linguagem⁹².

Seu processo de valorização revela três dimensões: a cognitiva, na qual a linguagem é vista como uma forma de nomeação de eventos e coisas; a comunicativa, que coloca a linguagem como descobridora do mundo que se estabelece em contato com outros; e a categorizadora, na qual se percebe a linguagem como instância constitutiva do próprio mundo que se fala e do qual se pode falar. Esta última se refere à linguagem vista em sua dimensão ontológica, portanto, prévia e superior às outras duas dimensões, a cognitiva e a comunicativa⁹³.

Heidegger concebe que a orientação do seu olhar hermenêutico não se volta

hermenêutica filosófica. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 351.

⁸⁹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 157-159.

⁹⁰ *Idem*, p. 167.

⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método. Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 359.

⁹² RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 35.

⁹³ SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da. **Estética e hermenêutica: a arte como declaração de verdade em Gadamer**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. São Paulo, 2006, p. 161.

contra a linguagem, mas quer que esta seja recebida por sua vontade de expressão, contra o sentido que se fixa no conteúdo meramente lógico do que foi expresso⁹⁴.

Pensa que, apesar da linguagem consistir na morada do ser, tal fato não faz assumir que aquela seria a insuperável e precedente revelação desse mesmo ser, pois a verdade filosófica não poderia estar restrita a sentenças locucionais⁹⁵. No terceiro capítulo do presente trabalho mostramos que é a partir dessa assertiva que Gadamer constrói suas ideias acerca da linguagem, chegando à célebre conclusão de que *o ser que pode ser compreendido é linguagem*.

Grondin elogia o conceito hermenêutico de Heidegger, o qual seria a trazida de mensagem e notícia que capacita a ouvir uma mensagem. Assim, a pergunta pelo hermenêutico funde-se com a pergunta sobre a linguagem, pois esta é a mesma comunicação de uma mensagem que deve ser acolhida por uma escuta entendedora. Conclui que a caminhada da linguagem em Heidegger deve ser refeita como um a caminho da hermenêutica⁹⁶.

2.4.1 O círculo hermenêutico em Heidegger

A visão epistemológica de mútua implicação restrita a sujeito e objeto, conforme proposto por Schleiermacher, resultaria inevitavelmente na configuração do círculo hermenêutico como um círculo vicioso, o que não ocorreria se concebido à luz de uma ontologia fundamental.

A circularidade da compreensão, no sentido ontológico proposto por Heidegger, indica que ao compreendermos já nos antecipamos, pois parte-se de uma situação hermenêutica composta por múltiplas condições prévias de sentido que dão acesso ao mundo pela linguagem. A imagem do círculo representa esse movimento não linear, e também não vicioso, em que a interpretação só pode ser pensada a partir da pré-compreensão. Com isso, o círculo hermenêutico deixa de ser uma categoria da epistemologia, passando a ser um processo compreensivo-hermenêutico em seu sentido mais profundo⁹⁷.

⁹⁴ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 172.

⁹⁵ *Idem*, p. 173.

⁹⁶ *Idem*, p. 176-177.

⁹⁷ LUZ, Vladimir de Carvalho. **A verdade dos jurista: senso comum teórico e pré-compreensão – contribuição para uma hermenêutica crítica do (e no) direito**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2010. Orientação: Prof. Dr. Lenio Luiz Streck, p. 180.

Por esse motivo, Grondin entende que Heidegger recepciona o círculo hermenêutico, mas por meio de um retorno reflexivo à própria pré-estrutura, controlando parcialmente a interpretação de fundo para que a diversidade das coisas a serem desvendadas possa vir à tona⁹⁸.

Para entender a concepção heideggeriana de círculo hermenêutico é importante notar que sua hermenêutica é oposta à noção de que estamos inexoravelmente colhidos por nossos preconceitos, uma vez que visa um explícito esclarecimento dessa pré-estrutura histórica dada, por meio daquilo que ele entende por interpretação.

A interpretação nunca é isenta de uma concepção prévia, pois se funda na compreensão e não o contrário, como pensava a tradição hermenêutica anterior, consistindo a interpretação em tomar conhecimento daquilo que se compreendeu para, a partir daí, elaborar as demais possibilidades de compreensão. Observe-se, no entanto, que para Gadamer, compreensão, interpretação e, inclusive, aplicação ocorrem a um só tempo, em um processo unitário. Tema que aprofundaremos no último capítulo do presente trabalho.

O que cabe por hora ficar registrado é que, na hermenêutica existencial heideggeriana, contrapondo-se à tradição anterior, o primário é a compreensão, consistindo a interpretação exclusivamente na configuração ou elaboração da compreensão, o que, segundo Ricoeur, resulta na tríade situação-compreensão-interpretação⁹⁹.

Desse modo, a interpretação auxilia a *pré-compreensão* a ser transparente, exigindo que, inicialmente, torne-se transparente a própria situação hermenêutica para que o estranho ou diferente do texto possa fazer-se valer, sem que nossos preconceitos não esclarecidos exerçam sua despercebida dominação e, assim, escondam o específico do texto¹⁰⁰.

Conforme se percebe, Heidegger reafirma a concepção schleiermacheriana de pré-compreensão, porém, entendendo por *círculo da compreensão* a interpretação que se coloca no movimento de compreender quando já deve ter compreendido o que se quer interpretar. Esse círculo hermenêutico ganha uma

⁹⁸ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 166

⁹⁹ RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 33.

¹⁰⁰ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 165.

estrutura de círculo ontológico na medida em que está em jogo o próprio ser do homem como *ser-no-mundo*¹⁰¹.

Bleicher, considerando-o uma derivação do *círculo da hermenêutica*, explica-o como a circularidade do argumento que se apresenta em uma interpretação concebida no interior da pré-estrutura da compreensão e que, por isso, somente pode explicitar o que já foi compreendido¹⁰².

Radicaliza-se, desta maneira, a tendência à interpretação que habita a compreensão, visando uma autointerpretação da facticidade, ou interpretação da interpretação, para que o *ser-aí* possa ser transparente para si mesmo¹⁰³.

Por isso, para Gadamer o ponto alto do círculo hermenêutico de Heidegger está na demonstração de um sentido ontológico positivo da possibilidade de compreender¹⁰⁴.

Como visto no presente tópico, a transição da epistemologia à hermenêutica filosófica, tem na fenomenologia de Heidegger a afirmação de que toda filosofia é hermenêutica por ser um processo de elucidação do sentido do ser. Já Gadamer, partindo dessa premissa, apresenta-nos os traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.

2.4.2 Objeções ao pensamento de Heidegger

Ao deslocar a teoria diltheyana do compreender das ciências do espírito, destinada a rivalizar com a objetividade e a cientificidade das ciências da natureza, para a ontologia, Ricoeur entende que Heidegger culminou por agravar essa aporia, pois este não mais se encontra entre duas modalidades de conhecer dentro da epistemologia, mas agora situa-se entre esta e a ontologia¹⁰⁵.

Ainda segundo o filósofo francês, uma filosofia que rompe o diálogo com as ciências só se dirige a si mesma, impossibilitando o movimento de retorno aos fundamentos, uma vez que este conduziria à questão propriamente epistemológica

¹⁰¹ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 69.

¹⁰² BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 144.

¹⁰³ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 167.

¹⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método. Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 355.

¹⁰⁵ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 36.

do estatuto das ciências do espírito¹⁰⁶.

Também por esse motivo, Habermas afirma que Heidegger foi um desses pensadores radicais que abriu um abismo ao redor de si, sendo a grande realização filosófica de Gadamer justamente lançar ponte sobre este abismo, urbanizando a *província heideggeriana*¹⁰⁷.

2.5 A hermenêutica crítica de Habermas

Jürgen Habermas, atualmente com 84 anos, nasceu em 18 de junho de 1929, em Düsseldorf, Alemanha, é considerado um dos mais importantes filósofos vivos. Por ter sido assistente de Theodor Adorno, é considerado um dos herdeiros da Escola de Frankfurt, de onde encampou a hermenêutica crítica ao lado de Karl Otto Apel, fazendo uma crítica do positivismo e das ideologias, em busca do conhecimento prático relevante. Lecionou nas Universidades de Heidelberg e Frankfurt, além de algumas instituições norte-americanas.

Publicou, dentre outras obras, *Evolução estrutural da vida pública* [1962], *Teoria e práxis* [1963], *Lógica das ciências sociais* [1967], *Técnica e ciência como ideologia* [1968], *Conhecimento e interesse* [1968] e *Entre fatos e normas* [1996].

A Escola de Frankfurt tem Theodor Adorno como um de seus fundadores. Trata-se de denominação dada ao Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1923 pelo economista Carl Grunberg, onde se desenvolve uma teoria crítica da sociedade, opondo-se ao pensamento sistemático por meio de reflexões filosóficas e sociológicas, em que se busca o entendimento e promove a transformação da sociedade. Habermas é representante da segunda fase dessa escola, quando procura suprir algumas lacunas dos fundadores.

Na Introdução de *Dialética e hermenêutica*, o tradutor Álvaro L. M. Valls descreve Habermas como um dos herdeiros da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, com um trabalho centrado numa política emancipatória e na reflexão sobre as condições de um diálogo livre de dominações, onde só pesa a força do melhor argumento. Com isso, procura aproximar distâncias e vencer os abismos

¹⁰⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica: para uma crítica da hermenêutica de Gadamer**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 74-75.

criados pelos pensadores radicais, colocando em contato, Heidegger, Freud, Wittgenstein, Weber e Adorno, entre outros¹⁰⁸.

Habermas reconhece várias realizações positivas da hermenêutica, dentre as quais o fato de estar necessariamente referida à *praxis*, bem como destruir a autocompreensão objetivista tradicional das ciências do espírito¹⁰⁹.

A hermenêutica descobriu na historicidade o gancho falante de cada esforço de compreensão, representando uma condição positiva para o conhecimento da verdade. Com isso, perde o relativismo seu fundamento, pois, ao exigir um critério de verdade absoluta, desmascara-se como ídolo metafísico-abstrato e perde significado metodológico¹¹⁰.

O relativismo, nas discussões filosóficas contemporâneas, funciona como um espantalho em favor de posições fundamentalistas, que pretendem se abstrair na conversação interior da alma¹¹¹.

Já o historicismo precisa se emancipar da ideia de que tudo é relativo, porque a hermenêutica avançou a ponto de distinguir verdade de método, ou seja, a ponto de reconhecer que a verdade também existe aquém ou além do círculo estreito do que pode ser metodizado pelo homem. Por isso, Habermas afirma que o método sempre reprime a alma e é a reflexão interior que nos liberta e que consiste no tema originário da hermenêutica¹¹².

Apesar disso, Habermas se opõe à hermenêutica filosófica de Gadamer, propondo uma leitura crítica ao que entende por leitura tradicionalista, além de questionar a pretensão de universalidade da hermenêutica. Não entende a hermenêutica filosófica como uma técnica ou uma arte que discipline a capacidade natural de compreender. Para ele, a reflexão sobre o modo correto de compreender deveria estar a serviço de uma meditação sobre as estruturas da comunicação na linguagem corrente¹¹³.

Conforme alerta Grondin, a universalidade da hermenêutica reside no entendimento de que a linguagem é conversação, na qual não existe nenhuma

¹⁰⁸ *Idem*, p. 06/11.

¹⁰⁹ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 87.

¹¹⁰ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 233.

¹¹¹ *Idem*, p. 231.

¹¹² *Idem*, p. 233-234.

¹¹³ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 85/87-88.

conclusão básica a ser determinada por um ponto de vista pós-metafísico¹¹⁴.

Habermas propõe alguns limites para essa pretensão de universalidade, dentre eles as situações em que comunicação e linguagem se encontram perturbadas, o que ocorre na psicanálise e na crítica das ideologias¹¹⁵.

2.5.1 A teoria do agir comunicativo

Registre-se, a título propedêutico, que a filosofia crítica tem por tarefa desmascarar os interesses subjacentes ao empreendimento do conhecimento. A ideologia, por sua vez, consiste no conhecimento pretensamente desinteressado que serve para dissimular um interesse sob a fórmula de uma racionalização, sendo três seus traços principais: impacto da violência no discurso, dissimulação cuja chave escapa à consciência e necessidade do desvio para a explicação das causas¹¹⁶.

Como já visto até o presente estágio do estudo, a teoria hermenêutica se preocupa em saber como é possível constituir o conhecimento objetivo, enquanto a hermenêutica filosófica se ocupa com a questão de saber como foi possível compreender. A hermenêutica crítica, por sua vez, questiona a confiança acerca da pretensão de verdade contida no objeto a ser interpretado, tendo em vista a possibilidade de deturpações ideológicas por meio de meias-verdades, mentiras ou outras formas de opressão do pensamento¹¹⁷.

Nesse contexto, Habermas disserta sobre a forma de um diálogo crítico, onde se respeita a liberdade de o outro poder dizer não, mas se busca um consenso produzido argumentativamente¹¹⁸. Para tanto, destaca a ação comunicativa, o contexto social necessário à democracia e a existência de uma esfera pública livre de domínio político, cuja legitimidade deve se arvorar no consenso e na discussão racional.

No entanto, para entender as ideias de Habermas é imprescindível delinear

¹¹⁴ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 228.

¹¹⁵ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 86-87.

¹¹⁶ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 121/127.

¹¹⁷ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 201.

¹¹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica: para uma crítica da hermenêutica de Gadamer**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 07-08.

as três esferas de interesses que regulam os agrupamentos científicos: o interesse instrumental regula as ciências empíricas, o interesse prático regula as ciências hermenêuticas e o interesse pela emancipação está ligado às ciências sociais críticas¹¹⁹.

Com as duas primeiras espécies de interesses, há a oposição entre ação instrumental e ação comunicativa, respectivamente, já no terceiro interesse vislumbra-se a sobreposição da instância crítica sobre a tradição, situando a reflexão acima da coação institucionalizada¹²⁰.

Para Habermas o fenômeno da dominação ocorre na esfera da ação comunicativa, pois é aqui que a linguagem é distorcida, por isso uma hermenêutica que se restringe à dimensão da linguagem está restrita a um fenômeno que a ela se atenha¹²¹.

Dessa forma, com a finalidade de se opor ao objetivismo das abordagens científicas, Habermas introduziu a hermenêutica na metodologia das ciências sociais¹²².

Nesse mesmo sentido, a questão hermenêutica em Habermas passa pela discussão da sua teoria do agir comunicativo e da ética do discurso, as quais teriam legitimação pela ideia universal da compreensibilidade linguística¹²³.

Naquela que é considerada sua principal obra, *Teoria da Ação Comunicativa* [1981], Habermas propõe um retorno ao diálogo construtivo, em uma visão renovada a respeito das relações entre linguagem e sociedade, fundamentada na filosofia da linguagem e na sociologia.

Por almejar o consenso e, conseqüentemente, pressupor a compreensão de interesses, para Habermas a linguagem serve de garantia da prática efetiva da democracia, desde que instrumento de uma comunicação clara e sem distorções de sua compreensão.

Por outro lado, apesar de a linguagem ser instituição essencial a todas as instituições sociais, uma verdadeira *metainstituição*, não se pode olvidar que também é meio de dominação, legitimando situações de violência, quando se

¹¹⁹ RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 122-124.

¹²⁰ *Idem*, *ibidem*.

¹²¹ *Idem*, p. 125.

¹²² BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 223.

¹²³ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 215.

apresenta de forma ideológica¹²⁴.

Nesse sentido, a ideologia capitalista descreve uma forma de existência caracterizada pelo domínio de um estrato social sobre o outro. A classe subjugada aceita a manutenção do *status quo* por estar alienada pelo conhecimento deturpado, o qual oculta as contradições por meio de explicações pseudocientíficas¹²⁵.

Habermas considera que o conjunto de pressupostos comumente aceitos não passa de *consenso falso*, ganhando contorno teórico sob a roupagem de *tradição*. Desse modo, dominados pela ideologia, os grupos sociais são impedidos de reconhecer e de perseguir seus interesses comuns¹²⁶.

Para ele, a razão comunicativa é instrumento da democracia exatamente por não constituir meio de dominação, mas sim de conhecimentos objetivos. Para que não incorra nessa distorção, necessário abandonar o uso da razão instrumental, em que o sujeito cognoscente utiliza o conhecimento com o fim de dominar, tornando-o instrumento de poder.

Como a comunicação sistematicamente distorcida é um aspecto da sociedade em que os homens vivem em estado de alienação, uma comunicação livre de dominação seria o objetivo da crítica das ideologias¹²⁷.

Sua crítica ao diálogo desprovido do caráter democrático entre sujeito e objeto resulta na defesa da relação dialógica entre sujeitos capazes de compartilhar, pela linguagem, simbolismos e subjetivismos pautados por uma argumentação submetida a critérios de validade.

Os critérios propostos por Habermas dizem respeito ao uso de regras semânticas compreensíveis pelo receptor, à veracidade do conteúdo, à autoridade do emissor nos argumentos utilizados e, por fim, à sinceridade deste ao não procurar enganar o receptor.

A observação desses critérios resulta em um *discurso ideal*, caracterizado pela inexistência de distorções, transparecendo os verdadeiros interesses dos participantes, o que permite a aceitação do melhor argumento e, conseqüentemente, o surgimento de uma verdade consensual, ou seja, equipara-se a verdade ao consenso¹²⁸. Lenio Streck, em *Verdade e Consenso*, propõe desconstruir essa ideia,

¹²⁴ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 86.

¹²⁵ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 226.

¹²⁶ *Idem*, p. 229.

¹²⁷ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 89.

¹²⁸ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70,

o que aprofundaremos no último capítulo do presente trabalho.

2.5.2 Objeções ao pensamento de Habermas

Grondin aponta que Habermas acredita no dever de censurar na hermenêutica um idealismo da linguisticidade que desconheceria os limites fáticos da linguagem¹²⁹.

Além da crítica comumente recebida quanto à indeterminabilidade do que seria a verdade, argui-se a dificuldade de justificar a pretensão do intérprete crítico de que sua interpretação é melhor que as supostamente distorcidas.

Para Bleicher, essa posição de árbitros entre o que é verdadeiro e falso nas concepções alheias esconde uma tendência elitista, que não é condizente com a pretensão emancipatória da abordagem crítica¹³⁰.

Segundo Ricouer, para levar a efeito as ideias habermasianas seria necessária uma explicação tal que o sentido só será compreendido se a origem do não-sentido for explicada¹³¹.

Trata-se, ainda segundo o filósofo francês, de um marxismo bastante original, ressituated no interior de uma arqueologia do saber que visa retrair a história contínua da reflexão, desfigurada por um objetivismo e positivismo crescentes¹³².

Habermas enfrenta, ainda, o desafio do desconstrutivismo e do pós-modernismo neo-histórico. Segundo Grondin, o desconstrutivismo vê na ideia da hermenêutica da compreensão uma perpetuação da metafísica do poder, a qual impõe a todos o seu modelo dialógico de racionalidade e, assim, reprime totalitariamente a individualidade, a diferença e a dissidência daqueles que dela discordam¹³³.

Respondendo a Derrida, Habermas afirma que o discurso desconstrutivista não pode se manter em pé, sem contradição interna, já que o protesto deste contra

1992, p. 230.

¹²⁹ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 217.

¹³⁰ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 203-204.

¹³¹ RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, p. 127.

¹³² *Idem*, p. 120.

¹³³ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 223.

a razão comunicativa objetivaria ele próprio entendimento e compreensão¹³⁴.

Derrida questiona se realmente se pode falar de uma compreensão da verdade, uma vez que todos os sinais são animados por uma *différance* nunca resolvida. Habermas entende que tal argumento seria superado pelo fato de o próprio Derrida pretender entender e ser entendido¹³⁵.

Enquanto Gadamer desenvolveu o diálogo com a tradição e refletiu sobre as condições históricas e filosóficas da compreensão e da interpretação, Habermas, por sua vez, estudou as condições de possibilidade de uma comunicação humana, superando os obstáculos que ela porventura sofre¹³⁶.

Por outro lado, aprendeu de Gadamer que a linguagem pode transcender-se a si própria, manifestando nisso o potencial de uma razão. Ambos criticam a evidência objetivista das ciências do espírito, para colocá-la nos fundamentos teórico-linguísticos de uma sociologia gnosiológica e emancipatória¹³⁷.

Assim, diante do debate com Gadamer, Habermas aprofunda-se nos fundamentos teórico-linguísticos de uma teoria crítica da sociedade, que o levaram ao desenvolvimento de uma pragmática universal e, por último, de uma teoria do agir comunicativo¹³⁸.

O debate entre esses dois filósofos será retomado e aprofundado no capítulo seguinte.

2.6 A hermenêutica filosófica de Gadamer

Hans-Georg Gadamer nasceu em 11 de fevereiro de 1900, em Marburg, Alemanha. Filho de um professor universitário, perdeu sua mãe ainda aos quatro anos de idade. Iniciou seus estudos com a formação em introdução ampla às ciências humanas, na Universidade de Breslau, tendo posteriormente estudado filosofia na Universidade de Marburg. Foi assistente de Heidegger, de quem recebeu

¹³⁴ *Idem, ibidem.*

¹³⁵ *Idem*, p. 225-226.

¹³⁶ HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica: para uma crítica da hermenêutica de Gadamer**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 07.

¹³⁷ GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999, p. 216.

¹³⁸ *Idem*, p. 220.

forte influência, além de reitor da Universidade de Leipzig, tendo lecionado filosofia na Universidade de Heidelberg, onde sucedeu a cátedra de Karl Jaspers. Faleceu aos 102 anos, em 13 de março de 2002, de parada cardíaca, no Hospital da Universidade de Heidelberg, Alemanha. Deixou discípulos do naipe de Valério Verra, Gianni Vattimo, Emílio Lledó, Reiner Wiehl e Rüdiger Bubner.

Publicou, dentre outros, *Dialética de Hegel: cinco estudos hermenêuticos* [1976], *Hermenêutica filosófica* [1976], *Razão na idade da ciência* [1980], *Aprendizado filosófico* [1985], *A relevância da beleza e outros trabalhos* [1986], *Diálogo e desconstrução* [1989], *Estilos de Heidegger* [1994].

Em 1960 publicou sua principal obra, *Verdade e Método*, considerado um dos mais importantes textos filosóficos do século XX, o que o tornou um dos maiores nomes da hermenêutica filosófica, capitaneando o pensamento que, indo além do tradicional âmbito hermenêutico, põe a compreensão e a interpretação no centro da reflexão filosófica.

Inicialmente intitulada de *Esboços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, foi batizada por seu editor, Hans-Georg Siebeck, com o mencionado título que, além de considerado comercialmente mais adequado, busca explicitar a temática central da obra, em que a verdade precede ao método. Para tanto, estrutura-a sobre três pilares temáticos: arte, história e linguagem, a partir da experiência em cada um deles, o autor busca o modo de ser da verdade, os quais são modos de experiência que não podem ser controlados pelos meios metodológicos científicos.

Já na introdução de *Verdade e Método*, Gadamer afirma que a hermenêutica sempre esteve forçando os limites que lhe são impostos pelo conceito metodológico da moderna ciência, por isso, sua pesquisa pertence à tendência da ciência moderna contra a pretensão de universalidade da metodologia científica, uma vez que o fenômeno hermenêutico apresenta validade própria e resiste à tentativa de ser transformado em método da ciência¹³⁹.

2.6.1 Escorço histórico da hermenêutica segundo Gadamer

No tópico inicial da segunda parte de *Verdade e Método*, Gadamer trata das

¹³⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 29-30.

preliminares históricas, bem como inicia a discussão sobre a problematidade da hermenêutica romântica e sua aplicação à historiografia.

Remonta à pré-história da hermenêutica para destacar a relação estreita da filologia com a ciência da natureza, revestida de um duplo sentido, pois pode ser aplicada em relação à tradição bíblica, com o método histórico, como também impõe o conhecimento da natureza, através do método das ciências naturais (matemática e razão), cujo adversário é o saber instituído pela Escritura Sagrada e pelas autoridades. Para ele, a necessidade de uma hermenêutica caminha lado a lado com o desaparecimento do *compreender-por-si-mesmo*¹⁴⁰.

Gadamer elogia a conclusão de Chladenius, no sentido de que compreender plenamente um autor não é o mesmo que compreender plenamente um discurso ou um escrito, sendo que a norma para a compreensão de um livro não seria a intenção do autor, pois seus discursos podem significar algo que ele não teve intenção de escrever, além de se poder chegar a pensar em coisas que ao autor não ocorreria. Destarte, a tarefa da compreensão é compreender os livros na sua significação verdadeira e objetiva¹⁴¹.

2.6.1.1 A hermenêutica bíblica

Ao tratar da hermenêutica bíblica, Gadamer deixa de fora o interesse dogmático pelo problema hermenêutico que despertava o Antigo Testamento na Igreja primitiva e segue o desenvolvimento hermenêutico na Idade Moderna, o qual desemboca no surgimento da consciência histórica¹⁴². Busca retomar o caminho aberto por Dilthey, mas com objetivos diferentes dos que ele tinha em mente com sua autoconsciência histórica.

Os pioneiros, Semler e Ernesti, no século XVIII, reconheceram que, para compreender corretamente as Escrituras seria necessário conhecer as diversidades de seus autores e abandonar a unidade dogmática do cânon¹⁴³.

O pressuposto da hermenêutica bíblica, como pré-história da hermenêutica moderna das ciências do espírito, é o princípio que a Reforma propõe quanto às Escrituras, as quais, consoante Lutero, deveriam ser interpretadas por sua

¹⁴⁰ *Idem*, p. 251/253.

¹⁴¹ *Idem*, *ibidem*.

¹⁴² *Idem*, p. 241.

¹⁴³ *Idem*, p. 244.

literalidade, que possuiria um sentido unívoco, dispensando o método alegórico para os momentos em que a própria Escritura traz intenção alegórica, como no caso das parábolas¹⁴⁴.

Menciona que tanto a Contrarreforma quanto Dilthey se manifestam sobre a inconsequência da teologia da Reforma em tomar a fé protestante como fio condutor para a compreensão da unidade da Bíblia, a qual suspende o princípio da Escritura em favor de uma tradição reformatória, que também não dura muito¹⁴⁵.

2.6.1.2 *A hermenêutica universal*

Gadamer trata do projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica universal. Para ele, a ciência hermenêutica de Schleiermacher, desenvolvida na confrontação com os filólogos Wolf e Ast e ampliando a hermenêutica teológica de Ernesti, não representa um mero passo adiante na história da arte de compreender, pois esta tem sido acompanhada pela reflexão teórica desde os tempos da filologia antiga. Tais reflexões teriam caráter de doutrina da arte, servindo à compreensão da mesma maneira que a retórica serve à arte de falar. Diante dessa perspectiva, a tarefa da compreensão ganha novo sentido, completamente diferente da ideia de uma doutrina a serviço do teólogo ou do filólogo¹⁴⁶.

A partir do momento em que não há mais diferença entre escritos sagrados e profanos, havendo somente uma hermenêutica, esta não tem apenas função propedêutica de toda historiografia, mas também abarca toda a atividade da historiografia, valendo não só para as frases entendidas a partir do seu contexto, como também para os conteúdos que elas reportam¹⁴⁷.

A extensão da hermenêutica ao “*diálogo significativo*”, característico de Schleiermacher, faz Gadamer concluir como o sentido de estranheza se transformou profundamente, cuja superação consiste na tarefa da hermenêutica, pois na individualidade do tu a estranheza já está indissoluvelmente dada num sentido novo e universal. Apenas quando se mostram vãs as idas e vindas do diálogo é que o esforço da compreensão vai perceber a individualidade do tu e considerar sua peculiaridade. O verdadeiro problema da compreensão é refletir como o outro

¹⁴⁴ *Idem*, p. 242-243.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 244.

¹⁴⁶ *Idem*, p. 246-247.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 245.

chegou à sua opinião, significando, no fundo, a renúncia a um sentido comum¹⁴⁸.

A partir desse momento, Gadamer coloca que Schleiermacher enxergou a necessidade de proporcionar à hermenêutica uma motivação fundamental que situasse sua problemática num horizonte antes desconhecido. Daí a guinada que Schleiermacher dá na história da hermenêutica¹⁴⁹.

Gadamer destaca, ainda, que Schleiermacher não fala de incompreensão, mas de *mal-entendido*, e que este não tem em vista a situação pedagógica da interpretação que procura ajudar a compreensão do outro, mas coloca que problemas de interpretação são na verdade problemas de compreensão (*subtilitas intelligenti* e não *subtilitas explicandi*)¹⁵⁰.

Schleiermacher distingue a práxis, no sentido lato, da hermenêutica, na qual a compreensão se realiza por si mesma, e a práxis mais estrita, em que o mal-entendido se produziu por si mesmo. Nessa diferenciação, Gadamer enxerga a maior contribuição de Schleiermacher, pois teria desenvolvido uma verdadeira doutrina da arte do compreender em vez de uma agregação de observações¹⁵¹.

Esclarece que Schleiermacher não foi o primeiro a limitar a hermenêutica à tarefa de tornar compreensível a intenção de outrem expressa em textos ou discursos, como também que a arte da hermenêutica nunca foi o *organon* da investigação das coisas, diferentemente da dialética. Em verdade, assevera que o que se deve compreender não é um pensamento enquanto um momento vital, mas enquanto verdade. Desse modo, deve-se compreender não a literalidade e o sentido objetivo das palavras, mas também a individualidade de quem fala ou do autor, consoante Schleiermacher, que entendia que os pensamentos só podiam ser adequadamente compreendidos retrocedendo até sua gênese¹⁵².

Gadamer expõe que Schleiermacher coloca a interpretação psicológica ao lado da interpretação gramatical, contribuição que se tornou determinante para a formação das teorias do século XIX de Savigny, Boeckh, Steinthal e principalmente Dilthey¹⁵³.

Explica que em Schleiermacher a cisão metodológica entre filologia e

¹⁴⁸ *Idem*, p. 247-249.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 248.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 254.

¹⁵¹ *Idem*, p. 254-255.

¹⁵² *Idem*, p. 255-256.

¹⁵³ *Idem*, p. 256-257.

dogmática continua essencial, inclusive em relação à Bíblia, onde a interpretação psicológica de cada autor é menos importante do que a significação do que é dogmaticamente unitário e comum. Todavia, aduz que sendo a hermenêutica abrangida pela interpretação gramatical e psicológica, o que há de mais próprio em Schleiermacher é a interpretação psicológica, que é um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o decurso interno da feitura da obra, uma reformulação do ato criador¹⁵⁴.

Schleiermacher procura em tudo esse momento de produção livre, fazendo a distinção entre *verdadeiro diálogo* e *diálogo livre*. No primeiro, busca um saber comum do sentido e constitui a forma original da dialética; já no último encontraríamos o pensamento artístico, em que os pensamentos não são levados em consideração pelo seu conteúdo, pois seria uma estimulação recíproca na geração de pensamentos ou construção artística na relação recíproca da comunicação¹⁵⁵.

Gadamer critica o fato de Schleiermacher reunir poesia com a arte do discurso, uma vez que, para ele, na arte poética a linguagem não é discurso, isto é, ela possui uma unidade de sentido e de forma independente de todo entendimento que se dá no falar, no ser interpelado e persuadido. Desse modo, Schleiermacher, ao reunir poesia com discurso, considera não o produto, mas o modo de comportamento do sujeito¹⁵⁶.

Ele fala, ainda, da importância que Schleiermacher dá à produção genial, que necessita da adivinhação, pressupondo uma espécie de *co-genialidade*. Acrescenta que se a fronteira entre a produção mecânica e a genial é fluente, na medida em que o que expressa é sempre uma individualidade e nela sempre opera um momento da genialidade livre de regras, como nas crianças que crescem em um idioma, conclui que também o fundamento último de toda compreensão terá que ser sempre um ato divinatório da *co-genialidade*, cuja possibilidade repousa sobre uma vinculação prévia de todas as individualidades¹⁵⁷.

Segundo Schleiermacher, cada individualidade é manifestação da vida universal e cada qual traz em si um mínimo de cada um dos demais, o que estimula a adivinhação por comparação consigo mesmo. Gadamer entende que, ao pontuar a

¹⁵⁴ *Idem*, p. 257.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 259.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 259-260.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 260.

compreensão no problema da individualidade, a tarefa da hermenêutica em Schleiermacher é uma tarefa universal, vez que tanto a estranheza quanto a familiaridade se dão com a diferença relativa de toda individualidade, em que o método, tanto o comum, por comparação, quanto o peculiar, por adivinhação, terá de ser tanto comparativo como adivinhatório. Observa, entretanto, que em ambos os casos se trata de arte, porque não pode ser mecanizado como se fosse mera aplicação de regras¹⁵⁸.

A hermenêutica jamais deveria esquecer que o artista que cria uma obra não é seu intérprete qualificado, que se torna seu próprio leitor na medida em que ele próprio reflete. Sua opinião não é paradigmática, pois o único critério de interpretação é o conteúdo do sentido da sua criação, aquilo que ela quis dizer. Por isso, Gadamer elogia a teoria da produção genial de Schleiermacher que extingue a diferença entre o intérprete e o autor e legitima a equiparação de ambos ao dispor que o que se deve compreender não é a autointerpretação reflexiva, mas a intenção inconsciente do autor¹⁵⁹.

No entanto, a hermenêutica de Schleiermacher tinha um limite preciso, qual seja, tinha em mente textos de autoridade estabelecida. Seu interesse, de teólogo e não de historiador, era ensinar como se deve compreender discursos e a tradição escrita, porque o que importava à doutrina da fé era uma única tradição: a bíblica. Por isso, sua hermenêutica estava longe de servir como *organon* metodológico às ciências do espírito¹⁶⁰.

2.6.1.3 A escola histórica

Gadamer trata da conexão da escola histórica com a hermenêutica, cuidando, de início, da perplexidade frente ao ideal da história universal. Explica que o historiador tem esta como tema e considera o texto individual apenas como fonte para o conhecimento do contexto histórico. A interpretação histórica pode servir como meio para compreender um texto, mas sob um interesse diverso, que enxerga nele não mais que uma fonte que se integra no todo da tradição histórica¹⁶¹.

A concepção histórica do mundo acabou se apoiando na teoria romântica da

¹⁵⁸ *Idem*, p. 260-261.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 264-265.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 269-270.

¹⁶¹ *Idem*, p. 270-271.

individualidade e a tradição não foi assumida na reflexão metodológica. Gadamer ver em Dilthey tal reflexão a ampliar a hermenêutica romântica, transformando-a em uma historiografia e até em uma teoria do conhecimento das ciências do espírito. A análise lógica diltheyana do conceito do contexto histórico representa, objetivamente, a aplicação histórica do princípio hermenêutico segundo o qual as partes individuais de um texto só podem ser entendidas a partir do todo e este somente a partir daquelas¹⁶².

Acerca do enredamento de Wilhelm Dilthey nas aporias do historicismo, Gadamer diz que foi com ele que a tensão entre o tema estético-hermenêutico e o tema da filosofia da história alcançou seu ponto mais elevado. A raiz de sua discrepância se situa na posição da escola histórica, a meio caminho entre filosofia e experiência. A tentativa de Dilthey de fundamentá-la epistemologicamente não resolve essa discrepância, mas a leva à sua formulação mais extremada. Ele entendia que a debilidade da escola histórica residia na inconsequência de suas reflexões. Tenta, então, completar a crítica da razão pura kantiana com uma crítica da razão histórica, recusando o idealismo especulativo¹⁶³.

Para Gadamer, as ciências históricas tão somente continuam o pensamento iniciado na experiência da vida e o que torna possível o conhecimento histórico é a homogeneidade de sujeito e objeto, mas tal constatação não apresenta, ainda, uma solução para o problema epistemológico proposto por Dilthey¹⁶⁴.

Para Dilthey a vivência é a última pressuposição para o conhecimento do mundo histórico, no qual a identidade de consciência e objeto ainda representa uma realidade demonstrável. A vivência seria uma tomada de consciência que já não pode aí ser analisada¹⁶⁵.

Dilthey não esquece que a experiência nas ciências do espírito é fundamentalmente diferente da experiência nas ciências da natureza. Em suas ideias para uma psicologia descritiva e analítica, ele distinguia a tarefa de deduzir o adquirido nexos da vida da alma e as formas de explicação próprias do conhecimento da natureza. O asso decisivo que Dilthey terá de dar com sua fundamentação

¹⁶² *Idem, ibidem.*

¹⁶³ Gadamer elucida que o idealismo especulativo havia incorporado o mundo da história à autoexplicação da razão, sobretudo através de Hegel, mas tal acontecimento, aos olhos da escola histórica representava um dogmatismo tão crasso como foi a metafísica racional. Portanto, a escola histórica devia exigir uma fundamentação filosófica do conhecimento histórico, o mesmo que Kant exigira para o conhecimento da natureza. In: GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Op. Cit.**, p. 295-298.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 300.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 301.

epistemológica das ciências do espírito, consiste em encontrar uma passagem que leve da construção do nexa da experiência vital do indivíduo para o nexa histórico que já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum¹⁶⁶.

A hermenêutica da vida de Dilthey procura permanecer fundamentada sobre o solo da concepção histórica do mundo. Todavia, Gadamer questiona se sob esse manto ele realmente consegue se subtrair da metafísica idealista. O significado para Dilthey não é um conceito lógico, mas consiste na expressão da vida. A vida se autointerpreta e tem estrutura hermenêutica, constituindo-se a base das ciências do espírito. Desta maneira, a hermenêutica surge a partir da fundamentação da filosofia na vida. Dilthey, em seus últimos anos, começa a falar de espírito onde antes dizia vida, numa perspectiva cada vez mais hegeliana¹⁶⁷.

Gadamer questiona se, em última instância, a consciência histórica de Dilthey não será um ideal utópico que se contradiz a si mesmo. Responde, aduzindo que, para Dilthey, as barreiras impostas à universalidade da compreensão pela infinitude histórica do nosso ser são de natureza puramente subjetiva¹⁶⁸.

Aponta o método comparativo de Dilthey como um dos pontos mais problemáticos de sua teoria, pois ficaria para ele a dúvida se este método realmente faz jus à ideia do conhecimento histórico. Nesse ponto, Gadamer critica Dilthey afirmando que a comparação proporciona uma comparação estética, restrita à forma¹⁶⁹.

Toda a obra científica de Dilthey se volta para a ideia de que a consciência histórica não é tanto um apagar-se a si mesmo, mas uma posse de si mesmo mais elevada, e é isso o que distingue a consciência histórica de todas as demais formas do espírito. Em outras palavras, a consciência histórica é capaz de compreender historicamente sua própria possibilidade de comporta-se historicamente. Em suma, a consciência histórica é uma forma de autoconhecimento¹⁷⁰.

O que guia Dilthey não é uma adaptação externa da metodologia das ciências do espírito aos procedimentos das ciências da natureza, mas o fato de que detecta em ambas uma verdadeira comunidade, qual seja, a de elevar-se metodologicamente acima da casualidade subjetiva do próprio ponto de partida, que nas ciências do espírito ocorre graças à tradição que lhes é acessível, alcançado

¹⁶⁶ *Idem*, p. 301-302.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 305-307.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 310-313.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 315.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 316.

assim a objetividade do conhecimento histórico¹⁷¹.

Dilthey acredita ter realizado o que considerava sua tarefa de justificar epistemologicamente as ciências do espírito, pensando o mundo histórico como um texto que se deve decifrar, tirando disso a consequência de que a realidade histórica deixaria um rastro de sentido tão puro que bastaria decifrá-lo como se fosse um texto, ideia que não correspondia às expectativas mais profundas da escola histórica¹⁷².

Gadamer dispõe que Dilthey, ao fundamentar as ciências do espírito na filosofia da vida e sua crítica a todo o dogmatismo, inclusive o empirista, admite que o conhecimento nas ciências do espírito não possui objetividade e deve ser adquirido de maneira diversa. Reconhece que se nos lembrarmos do estado de autorreflexão das ciências do espírito, iremos admitir que a contribuição de Dilthey é particularmente característica desse fato¹⁷³.

2.6.1.4 A fenomenologia hermenêutica

Ao tratar da superação do questionamento epistemológico pela investigação fenomenológica, Gadamer inicia a discussão expondo que foi somente Heidegger quem tornou consciente a radical exigência que se coloca ao pensamento, em virtude da inadequação do conceito de substância para o ser e para o conhecimento. Foi através de Heidegger que se libertou a intenção filosófica de Dilthey¹⁷⁴.

Heidegger trabalha a partir da investigação da intencionalidade da Fenomenologia de Husserl, que representa uma ruptura decisiva em face do platonismo extremo da época de Dilthey, dando uma reviravolta à tarefa do conhecimento ao fazer do espírito enquanto espírito um campo de experiência sistemática e uma ciência¹⁷⁵.

Gadamer assinala como dificuldade em Husserl, que também encontrou em Dilthey, de saber se ambos dão conta das exigências especulativas contidas no conceito de vida. Para ele, em ambos tal conceito fica sem ser desenvolvido, sendo que Dilthey busca somente opor polemicamente o ponto de vista da vida ao pensamento metafísico e Husserl não possui a mínima noção da conexão desse

¹⁷¹ *Idem*, p. 318.

¹⁷² *Idem*, p. 324.

¹⁷³ *Idem*, p. 325.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 326.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 327.

conceito com a metafísica e o idealismo especulativo¹⁷⁶.

Heidegger, por sua vez, esteve determinado, inicialmente, pela tendência de Dilthey de conceber a partir da vida. Entretanto, não teria ele ficado refém das implicações epistemológicas, segundo as quais o retorno à vida ou à redução transcendental encontram seus fundamentos metodológicos no fato de as vivências darem-se por si mesmas. Heidegger critica estas implicações sob a expressão *hermenêutica da faticidade*¹⁷⁷.

O projeto de Heidegger de uma ontologia fundamental colocava em primeiro plano o problema da história. Todavia, ficou claro que o seu sentido não era solucionar o problema do historicismo, nem fundamentar as ciências, nem mesmo, como em Husserl, uma autofundamentação ultraradical da filosofia, mas a própria ideia da fundamentação experimenta agora uma inversão total¹⁷⁸.

O que significa o ser deve ser determinado a partir do horizonte do tempo, ou seja, o próprio ser é tempo, desfazendo todo o subjetivismo da filosofia moderna e todo o horizonte das questões da metafísica que compreendem o ser como o presente¹⁷⁹.

A fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a análise da historicidade da presença buscavam uma renovação geral da questão do ser e não uma teoria das ciências do espírito ou uma superação das aporias do historicismo. Graças à radicalidade de sua proposição, pode sair do labirinto em que Dilthey e Husserl se encontravam com suas investigações sobre os conceitos fundamentais das ciências do espírito¹⁸⁰.

Com base em Heidegger, o conceito de objetividade da ciência aparece como um caso excepcional e a ciência pode ser tudo menos um *factum* de onde se deve partir. O mundo científico passa, então, a ter como tarefa esclarecer a idealização que se dá com a ciência. Ademais, a oposição entre natureza e espírito não se mostra mais dotada de validade última, vez que tanto as ciências do espírito como as da natureza deverão derivar de uma historicidade absoluta. Tal é a única forma de compreender que pode satisfazer a autorreflexão da filosofia. Logo, compreender é forma originária de realização da presença, que é o *ser-no-mundo*¹⁸¹.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 335-337.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 341.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 344.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 345.

¹⁸⁰ *Idem*, p. 346.

¹⁸¹ *Idem*, p. 347.

Consoante Gadamer, a ideia de Heidegger de que a pertença do intérprete ao seu objeto, que não conseguia encontrar uma legitimação correta na reflexão da escola histórica, obtém agora um sentido que pode ser demonstrado concretamente, demonstração esta que é a tarefa da hermenêutica¹⁸².

¹⁸² *Idem*, p. 353.

3 TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER

Gadamer, por se filiar à filosofia hermenêutica, não desempenha metafísica, epistemologia, filosofia da linguagem ou qualquer outra tradicional, não obstante tenha uma ampla concepção filosófica, a partir de que reflete sobre a base da cultura e suas conquistas. Trabalha, também, sobre a relação entre as ciências do espírito e as ciências humanas, buscando restaurar a sabedoria prática aristotélica¹⁸³.

Ele mesmo se define como um fenomenólogo e, questionado por Grondin sobre qual seria seu pensamento fundamental, diz entender que o estudo da filosofia deveria ser mais que uma reflexão sobre as ciências, por isso, sua tarefa consiste em estudar a filosofia de forma a pesquisar também a experiência da arte e sua proximidade com os questionamentos filosóficos¹⁸⁴.

Gadamer elaborou uma concepção própria de hermenêutica, lançando raízes na filosofia grega, principalmente ao apropriar-se da arte do diálogo socrático-platônico e da *phronesis* (filosofia prática) aristotélica, em busca da melhor solução para o caso concreto guiado pela reflexão ética¹⁸⁵.

Para tanto, seguiu os passos de seu mestre, Heidegger, tangenciando o esforço de seus predecessores para construir a hermenêutica como uma ciência da interpretação e da compreensão, ou seja, uma epistemologia hermenêutica, preferindo fundamentá-la como uma filosofia, em que o sujeito pode pensar e ponderar sobre aquilo que o outro pensa, em busca do *não-dito quando este diz algo*, uma vez que nunca conseguimos dizer tudo que queríamos¹⁸⁶.

Desse modo, debruça-se sobre as concepções herdadas a respeito da verdade e da razão, promovendo uma releitura da hermenêutica, inspirando-se nas lições de Heidegger sobre a compreensão auferida por meio do *ser-no-mundo*, diferentemente da crença cartesiana na privacidade da consciência.

¹⁸³ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 184.

¹⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos**. In: GRONDIN, Jean (org.). O pensamento de Gadamer. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 497-500.

¹⁸⁵ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 60.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 61-62.

Por meio de uma profunda leitura, Gadamer maximiza a grandiosidade de *Ser e tempo* ao abordar a problemática do esquecimento do ser. Com isso, não busca formular um novo conceito de hermenêutica, mas sim aprofundar as raízes do saber, buscando algo oculto pela cristalização da linguagem cotidiana. Para tanto, utiliza a tradição e os preconceitos como pressupostos da compreensão.

Para ele, compreender não é simplesmente conhecer o que se interpreta, mas sim mergulhar na historicidade do *ser-no-mundo* que, por sua vez, é articulado por uma linguagem dada pela tradição. Sua proposta não busca os métodos interpretativos, mas simplesmente quais as condições que tornam possível ao *ser-no-mundo* compreender. Antes de buscar *como* compreender ele questiona *o que é* compreender.

Ele mesmo afirma que Heidegger o atraía por conta de, nele, as formulações de pensamento da tradição filosófica ganharem vida, por serem compreendidas como respostas a perguntas reais. Por isso, revela que somente após ter aprendido com seu mestre a fazer com que o pensamento histórico recuperasse os questionamentos da tradição, que as velhas questões se tornavam compreensíveis e vivas, uma verdadeira experiência hermenêutica¹⁸⁷.

Não é por outro motivo que afirma não ser possível pensar sua proveniência sem Heidegger, demonstrando a reverência a seu mestre ao afirmar que admirava sua imaginação e sua força de pensamento, não achando possível criticá-lo sem antes sopesar que sua força era tamanha que o possibilitaria esquivar-se rapidamente de possíveis autocríticas¹⁸⁸.

Para Gadamer, cabe à filosofia lançar luzes sobre os limites da ciência para uma geração cuja crença nesta alcança o nível da superstição, chegando ao ponto de aceitar o desenvolvimento de métodos científicos de controle para a vida em sociedade, como, por exemplo, a aplicação do método indutivo das ciências da natureza no campo da ciência social.

Por isso, a questão que coloca é exatamente retroceder para além do saber científico, procurando não o resultado prático do conhecimento, mas sim o que vem antes dele. Para tanto, antes de buscar os métodos, ele busca investigar o ato de compreender, o que o precede e quais as condições que o possibilitam.

¹⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Autoapresentação de Hans-Georg Gadamer**. In: GRONDIN, Jean (org.). O pensamento de Gadamer. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 31-32.

¹⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos**. In: GRONDIN, Jean (org.). O pensamento de Gadamer. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 520.

Opõe-se, assim, às ideias de Descartes de que o método seria o caminho para a certeza absoluta, priorizando a verdade objetiva em detrimento da tradição. Como dito, para ele, a verdade é revelada por três principais meios, representados em cada uma das partes da sua obra: a arte, o entendimento histórico e a linguagem, o que vai afetar profundamente a maneira de compreendê-la¹⁸⁹.

Além disso, Gadamer se opõe à afirmação modernista de que o pensamento hermenêutico seria nocivo à ciência, uma vez que esta não passa de uma forma de saber, sendo uma verdadeira cegueira considerá-la como sendo a totalidade, uma vez que encontrar a palavra certa para a ocasião certa é, também, outra forma de saber¹⁹⁰.

Não se trata, porém, de uma filosofia anticientífica, a contrapor de forma excludente a verdade e o método, pois seu propósito é o de articular ambos, mas preservando suas peculiaridades, refletindo sobre o conteúdo das ciências do espírito que relativiza o conceito de método, sem, porém, superá-lo, tendo em vista reconhecer seus méritos como instrumento, quando utilizado adequadamente¹⁹¹.

Propõe, assim, uma relação, tensa é verdade, entre a racionalidade e a tradição, em que uma ilumina a outra, por meio de uma fecunda contraposição de concepções que impulsionam novos sentidos do objeto.

3.1 Objeções às ideias de Descartes, o cerne das propostas de Gadamer

A crítica ao conceito de método como meio para o alcance da verdade é o ponto nodal da obra de Gadamer, o qual atribui seu surgimento à filosofia moderna, fazendo com que as demais formas de abordagem da verdade fossem ofuscadas. Diante disso, procurou de diversos modos demonstrar o equívoco dessa visão, utilizando a noção de jogo, de círculo e de diálogo.

Com o período moderno, em meados do século XVII, vieram as lições daquele que é considerado o pai da filosofia moderna, René Descartes, acerca da necessidade da elaboração de um método correto para a atividade filosófica. Com a

¹⁸⁹ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 27.

¹⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos**. In: GRONDIN, Jean (org.). O pensamento de Gadamer. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 517.

¹⁹¹ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 66-67.

publicação, em 1637, de *Discursos sobre o método*, ele supera o pensamento filosófico medieval, buscando transferir a esse pensamento os fundamentos das ciências naturais, com a eleição do procedimento metodológico como paradigma para o alcance da verdade¹⁹².

Descartes contesta a autoridade da filosofia grega, da literatura clássica e bíblica para o alcance da verdade, por simplesmente se fundarem em meras probabilidades, em uma autovalidação do poder da tradição. A única autoridade aceitável para ele é a razão, cujo método para garantir a verdade, também no âmbito das ciências humanas, está alicerçado nos procedimentos das ciências da natureza, arvorado na exatidão da lógica e da geometria¹⁹³.

Assim, dá continuidade às ideias de Francis Bacon em *Novum Organum*, na defesa do método indutivo em oposição ao método dedutivo defendido por Aristóteles no *Organum*, colando o conceito moderno de ciência em oposição ao antigo e medieval. Não obstante, enquanto Descartes trilha o racionalismo, Bacon segue o empirismo, porém, ambos se mostram preocupados com o método.

Por enxergar o passado somente pela perspectiva do presente, Descartes desacredita na possibilidade de se alcançar verdades a partir da leitura das eras passadas. Com isso, questiona o conhecimento passado a partir da falta de verificabilidade metodológica de sua autenticidade, uma vez que pode estar fundamentada em meros preconceitos, fantasias do conhecimento histórico.

Essa proposta foi a base do pensamento iluminista, ou seja, da modernidade filosófica, enxergando na razão um filtro das ideias do passado, cuja influência nas ciências humanas resultou na visão do homem como animal puramente racional. Dessa forma, em uma visão positivista, a ciência, para ser aceitável, teria que passar pelo crivo da razão.

A filosofia analítica¹⁹⁴, submetendo-se ao modelo científico, tem na linguagem um instrumento para chegar à verdade, por meio de uma réplica exata de um mundo sobre o qual falamos, o que seria alcançado por uma linguagem logicamente perfeita, sem as distorções das figuras de linguagem.

Nesses termos, com Descartes veio a nova linguagem científica, calcada na crença da verdade modelada pelos procedimentos lógico e geométrico, enxergando

¹⁹² LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 48.

¹⁹³ *Idem*, p. 49.

¹⁹⁴ A filosofia analítica é empirista e centra-se na epistemologia, usa as ferramentas da lógica para expor a pretensão da metafísica. In: LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. *Op. Cit.*, p. 187.

o homem como uma máquina pensante. Além disso, instaurou o dualismo que divide a realidade em coisa pensante (*res cogitam*) e coisa extensa (*res extensa*), o que culminou com a divisão contemporânea entre ciências do espírito e ciências da natureza.

Com isso, o mundo não é mais visto com um todo orgânico, mas sim como uma máquina. Dessa forma, o todo se fragmenta e o homem não é mais visto como um ser dentro dele, ou seja, o sujeito é desgarrado do contexto social para ser considerado autônomo, independente do mundo que o circunda.

Em oposição, Gadamer questiona a autoevidência desse pensamento científico, defendendo que ao invés de demonstrada pelo método, a verdade pode estar por ele encoberta. E ao contestá-la, também se volta contra sua concepção de linguagem reducionista, por considerar que a experiência humana pode ser objetivada. Por isso, a contestação dessas ideias constitui o pano de fundo de seu trabalho, incluindo-se entre os pensadores contemporâneos que questionam essa visão formalista e simplista da ciência como uma imagem exata das coisas.

Nesse sentido, arrosta a filosofia analítica ao valorizar as possibilidades criativas da linguagem, considerando a arte, a poesia, a literatura e a metáfora como a força vital da linguagem, e não meros ornamentos seus.

No entanto, busca construir uma ponte entre esse pensamento filosófico e o racionalismo científico. Segundo Luiz Rohden, aderindo à opinião de Habermas, uma característica dominante da filosofia de Gadamer foi exatamente esta, o esforço contínuo para estabelecer pontes entre pessoas, entre as diferentes tradições culturais e pensamentos¹⁹⁵.

Enfim, para ele a hermenêutica é universal, uma vez que da mesma forma que buscamos compreender um texto, também o fazemos quando procuramos compreender qualquer coisa no mundo que nos rodeia. Isto é, olhar, pensar, ler, tudo isso é interpretação. Por isso, diz-se que ele busca construir uma ponte entre o racionalismo científico e sua visão filosófica, por defender que a compreensão é o objetivo de ambas.

¹⁹⁵ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 72.

3.2 A Verdade, sem o método, como experiência hermenêutica

Como visto, a compreensão da verdade de forma dissonante da visão racionalista moderna consiste no âmago da proposta de Gadamer, partindo da premissa de que o método muitas vezes obstrui a verdade, o que culmina por encobrir as verdades fundamentais. São estas que ele busca desvendar, resgatando-as da apropriação metodológica.

O raciocínio metodológico afetou até mesmo o conceito de hermenêutica, motivo pelo qual ele faz uma incursão pelas hermenêuticas bíblica, literária e legal, com o objetivo de resgatá-las das influências racionalistas científicas, não mais enxergando-as como método, mas sim como uma forma de conhecimento.

Em uma concepção básica, a verdade consiste na correspondência exata entre a percepção humana do mundo e a maneira que o mundo realmente é. No entanto, para Gadamer a verdade não pode ser simplesmente teorizada, vista à distância, mas sim vivenciada, isto é, experienciada.

A verdade como experiência empírica, ou seja, aquilo que pode ser repetido, acaba por ignorar exatamente o que Gadamer considera como *experiência hermenêutica*, isto é, o não repetível, a experiência única, a novidade. O desejo de compreender esta experiência nova provoca uma tensão com aquilo que já foi compreendido anteriormente, modificando-o, ou seja, a parte modifica o todo. Por isso, para ele a experiência da verdade é hermenêutica.

Percebe-se, assim, que a verdade é experiência não no sentido iluminista de acúmulo de conhecimento controlado pelo método. A experiência, para Gadamer, traz a certeza da finitude humana e suas conseqüentes limitações, as quais impossibilitam a compreensão da totalidade da vida. Por isso, ela não se realiza no conhecimento definitivo, mas sim abrindo-se dialeticamente para novas possibilidades, para novas experiências, possibilitando a compreensão de si mesmo.

Enquanto para o racionalismo científico a verdade não muda com o passar do tempo, por estar arvorada em uma pura razão a-histórica, para Gadamer a verdade é histórica. A busca pela compreensão do próprio ser acontece no contexto histórico, o qual está incrustado na tradição, ou seja, em um ambiente cultural no qual busca a compreensão de si mesmo a partir da pré-compreensão.

Dessa forma, considerando que estamos arraigados na cultura e que não

podemos fazer afirmações estritamente objetivas sobre o mundo, Gadamer discorda da pretensão iluminista de se chegar à verdade somente por meio de um método racional, em que são separadas a razão e a perspectiva histórica e cultural. Rejeita, assim, a opinião de que há razão por trás da linguagem¹⁹⁶.

Para tanto, apresenta, como exemplo, a arte como a mais clara advertência para que a consciência científica reconheça seus limites, pois apenas com a experiência é possível alcançar a verdade da arte. Com isso, Gadamer pretende chegar a um conceito de conhecimento e de verdade que corresponda ao todo de nossa experiência hermenêutica¹⁹⁷.

3.3 A reabilitação da tradição, da autoridade e do preconceito

Como visto, a hermenêutica é vista por Gadamer como uma forma de filosofar, traduzindo-se como uma tentativa de entender o que são as ciências do espírito sob um prisma que vai além da sua autoconsciência metodológica, ligando-as ao conjunto de nossa experiência de mundo¹⁹⁸.

Ele trata os preconceitos, isto é, aquilo que compõe a nossa pré-compreensão, como condição da compreensão, defendendo, também, que a reabilitação da autoridade e da tradição é o ponto de partida do problema hermenêutico.

Dessa forma, a hermenêutica filosófica representa uma resposta à forma metodológica de compreender o mundo, enxergando na tradição, na autoridade e na pré-compreensão, instrumentos para a compreensão. Diante disso, abordá-las-emos de forma mais detida.

3.3.1 A tradição como entendimento histórico

Gadamer enfatiza a importância do passado, defende que toda compreensão é, de alguma forma, histórica. Ressalta a conexão dialógica que

¹⁹⁶ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 12.

¹⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 31.

¹⁹⁸ *Idem, ibidem*.

presente e futuro têm com o passado, diferentemente da filosofia analítica que, perfilhando o cientificismo, não enxerga no passado qualquer valor direto para o pensamento contemporâneo. Questiona, diante disso, que consequências têm para a compreensão a condição hermenêutica da pertença a uma tradição.

A evolução da hermenêutica como epistemologia da compreensão para a ontologia hermenêutica direciona-se, nele, para uma compreensão a partir da tradição, em um diálogo entre passado e presente, uma vez que as interpretações do presente encontram os ecos do passado na tradição.

Por não estarem submetidos ao domínio metodológico, os fatos históricos não podem ser descritos de forma neutra, cegamente submetidos à investigação científica, pois se trata de processo em que o ser humano está sempre implicado, o qual deve travar um diálogo com a tradição em busca de um novo e mais amplo autoconhecimento¹⁹⁹.

Sempre é possível compreender algo além do que já foi pensado na tradição, tendo em vista não havermos percebido outras possibilidades de enxergar algo de forma diferente. Isso ocorre por conta das recepções críticas, as quais tornam-se produtivas por meio da modificação do sentido herdado da tradição.

Ao desenvolver o conceito da história efetual (*Wirkungsgeschichte*), do qual trataremos mais adiante, Gadamer procurou demonstrar que somos inevitavelmente influenciados pelas produções históricas, uma vez que toda investigação é marcada pelos efeitos do tempo. Diante disso, no processo do conhecimento estamos sempre autoimplicados²⁰⁰.

A tradição, assim, surge como uma outra maneira de pensar, em que nos tornamos capazes de participar ativamente do processo compreensivo, trazendo à baila os preconceitos de forma crítica, sem considerá-los inquestionáveis, sob pena de encobrirmos as reais possibilidades de a coisa nos dizer algo. Mais do que algo que simplesmente vem do passado para o presente, a tradição indica uma transmissão pela linguagem que aglutina desde o passado até o presente, desenhando o futuro.

Dessa forma, a reflexão sobre a verdade não pode querer subtrair-se à tradição, devendo encontrar um novo relacionamento também com os conceitos que ela mesma utiliza, adotando o que lhe foi legado do seu conteúdo significativo

¹⁹⁹ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 66.

²⁰⁰ *Idem, ibidem*.

original, porém, sem que seus conceitos seja apropriados acriticamente, já que advém de um aperfeiçoamento de acontecimentos que vêm de longe²⁰¹.

Com isso, a tradição traz uma positividade instauradora de novos sentidos à medida em que pode revelar aqueles que o tempo e a história tenham deixado esquecidos. Ela nos narra, apresenta-nos a coisa, conta-nos sua história, falando conosco através da linguagem. É uma força vital inserida na cultura que não está aberta à mera investigação racional, por isso que o método, construção racional que é, não se mostra suficiente para o alcance da verdade.

Ela também serve de parâmetro temporal para a correta tomada de distanciamento na análise do objeto, evitando os equívocos decorrentes da axiologia inerentes ao tempo do sujeito ou ao do próprio autor.

Entretanto, tradição e razão não podem ser consideradas mutuamente excludentes, uma vez que a razão deve ser localizada em um contexto cultural dentro de uma estrutura histórica, ou seja, está inserida na tradição, sendo transmitida por meio desta em um processo refletido de reelaboração e reinterpretação do conhecimento.

Assim, apesar da descoberta do método representar uma ruptura com o passado, constitui um erro esquecer a tradição no contexto da compreensão, sacrificando a harmonia e unidade na interpretação entre o velho e novo, uma vez que ela cuida exatamente de transmitir do ontem a herança atual.

3.3.2 Autoridade

Outro importante conceito na obra de Gadamer diz respeito à autoridade (*Autorität*), diretamente ligada à tradição e também entendida pelos modernistas como diametralmente oposta à razão, por conta da conotação de poder e domínio que dela emanam, pois somente teria autoridade aquilo que se pauta por uma racionalidade que demonstra os critérios de validade do conhecimento.

Todavia, Gadamer mais uma vez propõe uma releitura, enxergando-a não como mera subserviência irrefletida, mas sim como reconhecimento em decorrência do conhecimento, ou seja, para ele, ter autoridade é ter conhecimento. Com isso, também se faz a justificação do caráter positivo do preconceito, conforme veremos

²⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 32-33.

logo adiante.

A autoridade não é imposta, mas sim conquistada com base no reconhecimento de que o outro é capaz de saber mais e ter uma visão mais acertada, por isso deve ser ouvido. Desse modo, não é aceita de forma irracional e arbitrária, não sendo seu atributo mandar em alguém que lhe é submisso, pois reconhece alguém pelos seu conhecimento, isto é, seus méritos. Com isso, aceitar a autoridade significa admitir a possibilidade de o outro, a partir da tradição, vislumbrar algo melhor do que nós.

Grondin chega a afirmar que o único princípio metodológico proposto por Gadamer é exatamente o que reza ser bem possível que quem tenha razão seja o outro. Aliás, o próprio Leibniz, um dos maiores expoentes do iluminismo, entendendo que não há nada que não tenha sua razão, quando considerado do respectivo ponto de vista, tinha o seguinte princípio fundamental: *aceito quase tudo que leio*²⁰².

É certo que nem tudo que Gadamer leu aprovou, mas de tudo o que leu certamente aprendeu algo. Por isso, defendeu uma hermenêutica arvorada na capacidade de ouvir, do diálogo e da busca comum da verdade²⁰³.

Sem dúvidas, afirma ele, que poder dar ordens e encontrar obediência é parte integrante da autoridade. Mas, isso somente provém da autoridade que alguém tem, inclusive a autoridade anônima e impessoal do superior, que deriva das ordens. Não procede, em última instância, dessas ordens, mas as tornam possíveis. Portanto, seu verdadeiro fundamento é, também, um ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior, basicamente, porque possui uma visão mais ampla e mais consagrada, ou seja, porque sabe melhor²⁰⁴.

O iluminismo não enxergava na autoridade uma fonte de verdade, mas sim de preconceitos, no sentido negativo destes, conforme logo em seguida passaremos a expor.

Gadamer, porém, entende que a precipitação é a verdadeira fonte de equívocos que induz ao erro no uso da própria razão. Enquanto que a autoridade, pelo contrário, é a culpada por nós não fazermos uso da própria razão. Aponta que a distinção se baseia em uma excludente de autoridade e razão²⁰⁵.

²⁰² GRONDIN, Jean (org.). **O pensamento de Gadamer**. Prefácio do organizador. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 08-09.

²⁰³ *Idem*, p. 10-11

²⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 371.

²⁰⁵ *Idem*, p. 369.

Enfim, afirma que, na verdade, é no conceito da sujeição que se oculta a questão essencial. A ideia de que os preconceitos que determinam surgem da minha sujeição está formulada, na realidade, já a partir do ponto de vista de sua resolução e esclarecimento e só vale para os preconceitos não justificados²⁰⁶.

3.3.3 Pré-compreensão

Em alemão pré-compreensão é traduzido como *vorverständnis*, que significa o conjunto dos elementos subjetivos prévios que tornam possível o processo da compreensão. O círculo hermenêutico estabelece-se desde o fato de que a compreensão (*verständnis*) deve ser condicionada pela pré-compreensão²⁰⁷.

Da mesma forma que nos tópicos anteriores, Gadamer traz uma interpretação positiva do preconceito, rechaçando a visão negativa imposta pelo iluminismo (*Aufklärung*), que dele extrai uma espécie de julgamento precipitado, arvorado na mera repetição irrefletida do conhecimento. Para ele, não há julgamento refletido sem uma preconcepção decorrente do mundo circundante.

Preconceito não significa falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente, pois não são forçosamente errados e destinados a distorcerem a verdade. Por isso, Gadamer defende que devem se tornar positivas aquelas considerações negativas sobre os preconceitos, a partir do próprio conceito destes, uma vez que a historicidade da nossa existência implica que eles constituem a orientação inicial da nossa capacidade de compreender²⁰⁸.

Para tanto, aduz que é necessário levar a cabo uma drástica reabilitação do conceito de preconceito e reconhecer que é legítimo, cujo reconhecimento constitui questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica, inquestionável tarefa de toda razão crítica²⁰⁹.

O preconceito possui sentido positivo porque no momento em que o sujeito compreende algo já possui uma pré-compreensão, a qual vai ser considerada legítima ou não quando em contato com o objeto interpretado.

²⁰⁶ *Idem*, p. 370.

²⁰⁷ SCHÜLER Arnaldo. **Dicionário Enciclopédico de Teologia**. São Leopoldo: ULBRA, 2002, p. 482.

²⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 360-361.

²⁰⁹ *Idem*, p. 368.

A pré-compreensão de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser, pois muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos²¹⁰.

Observe-se que se não tivermos ciência dos nossos preconceitos, não seremos cientes daqueles em virtude dos quais julgamos. Por isso, devemos ter como meta colocar os preconceitos a descoberto, para que o ser se mostre. Para tanto, há de se travar um diálogo fecundo, em que devemos reconhecer e acolher o que o outro tem em mente ao partir de preconceitos que ele também não tem ciência²¹¹.

É certo que não podemos descartar completamente nossos preconceitos, mas se pretendemos compreender corretamente, ou seja, sem distorções, precisamos nos desvincular do circuito fechado de nossas opiniões prévias para, a partir daí, tomarmos conhecimento da opinião do outro e do próprio objeto a ser interpretado, com o intuito de desvendar seus sentidos sem nos deixarmos dominar por nossos preconceitos não percebidos, o que acabaria por encobrir os sentidos da coisa. É no reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudez.

A melhor forma de esclarecer os próprios preconceitos é experimentá-los, o que pode ser feito a partir do confronto com outros pensamentos, levando-nos a uma contínua revisão de nossos conceitos e evitando a fixação a nossas próprias concepções.

Longe de o sujeito se autoanular ou pretender ser neutro no contato inicial com o objeto, ele deve estar receptivo ao mesmo da forma mais próxima possível do contexto de sua concepção. Com isso, o sujeito procura despertar a consciência sobre a necessidade de uma reelaboração do conceito prévio em relação ao objeto.

Dessa forma, pré-compreensão quer dizer juízo que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes, segundo a coisa em questão. Já na jurisprudência, pré-compreensão é uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva, o que representaria para aquele que participa da disputa judicial uma redução de suas chances. O matiz negativo do

²¹⁰ *Idem*, p. 368.

²¹¹ GADAMER, Hans-Georg. **Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos**. In: GRONDIN, Jean (org.). *O pensamento de Gadamer*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 505-506.

preconceito é aqui apenas secundário²¹².

Especificamente quanto ao conceito de pré-juízo, entende-se como um julgamento prévio, uma decisão tomada antes do exame definitivo da questão, em que há uma redução das reais possibilidades de discussão. Porém, é no decorrer da compreensão que se verifica se o pré-juízo se sustenta ou não, sendo legítimo aquele que se descortina de acordo com o objeto.

Como já abordado no início deste tópico, na *Aufklärung* (iluminismo) se tem o sentido negativo do preconceito, ou seja, um preconceito contra os preconceitos, tendo em Descartes um de seus maiores defensores, por não aceitar nada sobre o que pairasse alguma dúvida, descartando o valor da tradição, pois ao se instaurar um sentido negativo do preconceito, considera-se a própria tradição preconceituosa. Por isso, resgatar o sentido positivo do preconceito é reabilitar o valor da tradição e, por consequência, do caráter histórico do ser.

A valoração positiva do preconceito é, para Gadamer, o ponto de partida do processo de construção do conhecimento, concebendo-o como a expressão mais adequada ao objetivo da *Aufklärung* de um exame livre e sem parcialidade.

Para se aproximar desse problema, Gadamer procurou desenvolver a teoria dos preconceitos, que a *Aufklärung* elaborou a partir do propósito crítico. Refere-se, assim, à divisão em preconceitos de tradição e por precipitação, onde deixa claro que na base dessa distinção se encontra a premissa fundamental da *Aufklärung*, *segundo a qual um uso metódico e disciplinado da razão é suficiente para nos proteger de qualquer erro*²¹³.

Enquanto os preconceitos por tradição são externos e tem como fundamento de sua validade os costumes historicamente herdados, em que alguém se curva diante de uma autoridade; os por precipitação são internos e o impedem de reconhecer o valor da razão, podem ser concebidos em favor daquilo que é inovador, descartando de plano as verdades tradicionais, considerando-as arcaicas e obsoletas.

Segundo a *Aufklärung*, razão e tradição são irreconciliáveis, por isso os preconceitos são como juízos não fundamentados, uma vez que são arvorados na autoridade e não assegurados pelo método, fechando-se em um círculo vicioso em

²¹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 360.

²¹³ *Idem*, p. 368.

que a ciência e o método fundamentam-se reciprocamente. Assim, o iluminismo busca eliminar o preconceito, desconsiderando seu papel como ponto de partida para abrir novas possibilidades de sentidos.

Dessa forma, foi com o iluminismo que se passou a impingir um caráter negativo aos preconceitos e, conseqüentemente, à tradição. Porém, para Gadamer, diferentemente da visão romântica, os preconceitos não são simples valores subjetivos destinados a acriticamente ratificar o passado, mas sim marcas da consciência humana inafastáveis para a compreensão do presente, onde poderão ser redimensionados²¹⁴.

É por isso que a questão do descrédito sofrido pelo preconceito é enfrentada pela distinção entre preconceitos da estima humana e preconceitos por precipitação, que surge na origem destes e nas perspectivas das pessoas que os nutrem²¹⁵.

Com isso, Gadamer pretende promover uma reavaliação, isto é, uma re-significação dos preconceitos herdados pela tradição, ou seja, possibilitando um novo sentido aos mesmos, sendo necessário, para tanto, identificar a fonte do preconceito contra o preconceito.

Nesse sentido, a exigência da *Aufklärung* de superação de todo preconceito irá mostrar-se ela própria como um preconceito, cuja revisão liberará o caminhar para uma compreensão adequada da finitude, que domina tanto nosso caráter humano quanto nossa consciência histórica²¹⁶.

Gadamer propõe, em suma, que a compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente²¹⁷.

Isso não significa que o intérprete deve permanecer preso à sua pré-compreensão, pois a tradição lança luzes sobre ela, propiciando uma reflexão sobre seus fundamentos. Com isso, ele está aberto a novas experiências que suplantam seu horizonte, fundindo-o com o do objeto interpretado²¹⁸.

²¹⁴ KESKE, Henrique Alexander Grassi. **O círculo hermenêutico enquanto ruptura e continuidade do dizer filosófico**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013. Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden, p. 33.

²¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 361.

²¹⁶ *Idem*, p. 367.

²¹⁷ *Idem*, p. 385.

²¹⁸ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia**. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 67.

A hermenêutica filosófica visa colocar nossos preconceitos a descoberto, para não sermos determinados por ele. O que nos protege da irrefletida influência dos nossos preconceitos é a experiência da verdadeira compreensão, por meio de uma efetiva participação no processo em que se valida, ou não, os nossos conceitos prévios. Para tanto, imprescindível abrir-se ao outro e ao texto.

3.3.3.1 *O distanciamento temporal*

A pré-compreensão e opiniões prévias que ocupam a consciência do intérprete não se encontram à sua disposição, enquanto tais. Este não tem condições de distinguir, por si mesmo e de antemão, os preconceitos produtivos, que tornam possível a compreensão, daqueles outros que a obstaculizam, os mal-entendidos²¹⁹.

Essa distinção deve acontecer na própria compreensão, motivo pelo qual a hermenêutica tem que indagar como se dá isso, o que implica elevar ao primeiro plano o que na hermenêutica ficava à margem: a distância de tempo e seu significado para a compreensão²²⁰.

A distância temporal deve ser concebida como uma possibilidade positiva e produtiva da compreensão, cuidando de eliminar o que não é essencial para a compreensão do objeto interpretado, para evidenciar o verdadeiro significado oculto da coisa.

O fato de a compreensão ulterior possuir uma superioridade de princípio em face da produção originária e poder, por isso, ser formulada como um compreender melhor, não repousa sobre um tornar consciente posterior, capaz de equipar o intérprete com o autor original, como defendia Schleiermacher; ao contrário, reporta a uma diferença insuperável entre o intérprete e o autor, diferença que é dada pela distância histórica²²¹.

Cada época tem que entender um texto transmitido de uma maneira peculiar, pois o texto forma parte do todo da tradição, na qual cada época tem um interesse pautado na coisa e onde também ela procura compreender-se a si mesma.

Considera-se, no entanto, o contexto no qual o trabalho foi escrito tão

²¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 390-391.

²²⁰ *Idem*, p. 391.

²²¹ *Idem*, p. 392

importante como o próprio texto, em um processo de questionamento em busca do restabelecimento e recuperação de seu sentido histórico, caracterizando a busca em compreendê-lo como um ato de diálogo.

Desse modo, o intérprete deve ter a historicidade como ponto de partida, atentando para a possibilidade de reconstrução histórica do sentido trazido pela tradição. Nesse caso, há um confronto entre a pré-compreensão do intérprete e a linguagem original do texto, sendo necessário que o intérprete tenha consciência desse hiato temporal e da consequente diversidade de sentidos, sob pena de se limitar a interpretar apenas dentro dos seus preconceitos.

O verdadeiro sentido de um texto, tal como este se apresenta ao seu intérprete, não depende do aspecto puramente ocasional que representam o autor e seu público originário, pois esse sentido está sempre determinado também pela situação histórica do intérprete e, por consequência, por todo processo objetivo histórico. Portanto, compreender não é compreender melhor, nem saber mais, em virtude de conceitos mais claros, nem superioridade básica que o consciente possui com respeito ao inconsciente da produção. Basta dizer que, *quando se logra compreender*, compreende-se de modo *diferente*²²².

Acrescenta Gadamer que a distância de tempo, em sua produtividade hermenêutica, só pode ser pensada a partir da mudança de rumo ontológico que Heidegger deu à compreensão como um existencial e a partir da interpretação temporal que aplicou ao modo de ser da presença²²³.

A distância é a única que permite uma expressão completa do verdadeiro sentido que há em uma coisa. Não há uma compreensão da história sem referência ao presente, uma vez que ela é vista por meio de uma consciência que se situa neste, o que ocorre é uma operacionalidade do passado no presente, que só pode ser compreendido a partir dos preconceitos que aquele transmitiu.

Atente-se, no entanto, que o verdadeiro sentido contido em um texto ou em uma obra de arte não se esgota ao chegar a um determinado ponto final, pois é um processo infinito. Não acontece apenas que se vão eliminando sempre novas fontes de erro, filtrando todas as distorções do verdadeiro sentido, mas que surgem novas fontes de compreensão que tornam patentes relações de sentido insuspeitadas. A distância de tempo, que possibilita essa filtragem, não tem uma dimensão concluída,

²²² *Idem*, p. 393.

²²³ *Idem*, p. 394.

já que ela mesma está em constante movimento e expansão²²⁴.

Esse distanciamento do passado não ocorre de forma linear, mas sim circularmente, uma vez que há uma recíproca relação entre o intérprete e o passado, em que um não é totalmente estranho ao outro, no bojo de um processo de reavaliação do passado e reinterpretação do próprio presente, cujo deslinde nos traz um sentido novo.

Assim, a par do lado negativo da filtragem operada pela distância de tempo, sobressai, simultaneamente, o aspecto positivo que ela tem para a compreensão. Não somente presta sua ajuda para que os preconceitos de natureza particular feneçam, mas permite também que aqueles que levam a uma compreensão correta venham à tona como tais²²⁵.

3.4 A história efetual

Ao tratar do princípio da história efetual (*Wirkungsgeschichtliches*), Gadamer diz que o interesse histórico não se orienta somente pelos fenômenos históricos ou pelas obras transmitidas, mas tem como temática secundária o efeito dos mesmos na história. A história efetual não representa nada de novo, é, na realidade, sempre que uma obra ou uma tradição tiver que sair do lusco-fusco constituído de tradição e de historiografia para o claro e aberto de seu real significado. Essa exigência ocorre obrigatoriamente a partir da reflexão a fundo da consciência histórica²²⁶.

Cuida-se de um princípio da hermenêutica filosófica que consiste nos efeitos históricos de determinado objeto que se torna condição de possibilidade de compreensão para as gerações posteriores, articulando continuamente o passado com o presente, de acordo com sua repercussão e importância. Traduz a importância hermenêutica da tradição na medida em que a própria repercussão do objeto já traz uma interpretação acerca dele.

Segundo Gadamer, a consciência da história efetual é, em primeiro lugar,

²²⁴ *Idem*, p. 395.

²²⁵ *Idem*, *ibidem*.

²²⁶ *Idem*, p. 397.

consciência da situação hermenêutica. O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo acerca da mesma. O tornar-se consciente de uma situação é uma tarefa que em cada caso reveste uma dificuldade própria. Isso vale também para a situação hermenêutica, isto é, aquela em que nos encontramos em face da tradição que queremos compreender²²⁷.

A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na comunidade de experiência que distingue o homem experimentado daquele que está preso aos dogmas. Isso é o que caracteriza a consciência da história efetual²²⁸.

Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se. Isso não implica uma limitação do ser, pois buscar-se na historicidade não fecha as possibilidades do ser, pelo contrário, é condição das potencialidades deste, tendo em vista a construção histórica das peculiaridades da compreensão do sujeito, já que quem compreende o faz a partir de um horizonte histórico.

Gadamer revela que a elaboração da situação hermenêutica significa a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição. A tarefa da compreensão histórica inclui a exigência de ganhar, em cada caso, o horizonte histórico, a fim de que se mostre o que queremos compreender em suas verdadeiras medidas²²⁹.

Esse procedimento reside na reflexão na história dos efeitos, considerada o modo e a maneira como a história influi na compreensão, mesmo além da nossa própria consciência, uma vez que o intérprete está inserido em um contexto da tradição por ele desenvolvida e apreendida dentro de suas possibilidades²³⁰.

Quando nossa consciência histórica se desloca rumo a horizontes históricos, isso não quer dizer que se translade a mundos estranhos, nos quais nada se vincula com o nosso, pelo contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte, que se move a partir de dentro e que rodeia a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. Na realidade, trata-se de um único horizonte, que rodeia tudo quanto contém em si mesma a consciência

²²⁷ *Idem*, p. 399.

²²⁸ *Idem*, p. 472.

²²⁹ *Idem*, p. 400.

²³⁰ GRONDIN, Jean (org.). **O pensamento de Gadamer**. Prefácio do organizador. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 16.

histórica²³¹.

A consciência dotada de experiência histórica está aberta para a experiência da história, que se realiza como a fusão de horizontes do compreender, o qual faz a intermediação entre o texto e seu intérprete²³².

3.5 A fusão de horizontes

Como visto até agora, a hermenêutica demanda o conhecimento da tradição e em decorrência dela o ser interpretante é portador de algum conhecimento, ou seja, tem uma pré-compreensão. Da mesma forma, também para o objeto a ser interpretado há uma *pré-interpretação* existente na história dos seus efeitos. A tarefa de colocá-los em contato, possibilitando que elas venham a convergir e produzir um conhecimento cada vez mais unificado, é tratado por Gadamer como a *fusão de horizontes*.

Cabe à hermenêutica colocar em relação de diálogo o sujeito e o objeto, na qual os horizontes próprios à obra se fundirão com os horizontes próprios do leitor, de onde nasce não necessariamente a melhor e definitiva interpretação, mas simplesmente outra interpretação. Por isso, Gadamer entende que o intérprete tem uma função negocial, isto é, de intermediário do diálogo destinado a resolver a tensão de comunicação entre o horizonte do texto e o do leitor, fundindo-os em um só ao integrar o leitor no que diz o texto.

A verdade não é um método exatamente porque é (re)construída indefinidamente por meio de um constante diálogo dentro da tradição. Referido diálogo é ocasionado pela *fusão de horizontes* entre os significados do objeto interpretado e aquele constante da pré-compreensão do intérprete, resultando na compreensão cujos significados extraídos nunca são definitivos. Isso porque, nesse processo de fusão há uma sincronia entre um e outro horizonte sem, porém, nunca se dar de forma completa e definitiva, tendo em vista sua constante mutação.

Diante disso, percebe-se que a fusão de horizontes ocorre no contexto da

²³¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 402.

²³² *Idem*, p. 492.

aplicação, da produção de sentido, resultado dialógico dos horizontes do objeto interpretado e do sujeito interpretante.

Nesse contexto, Gadamer toma de empréstimo de Nietzsche e Husserl²³³ o termo horizonte para construir um de seus mais conhecidos conceitos, a *fusão de horizontes*, com o qual busca uma perspectiva de mundo por meio da linguagem, uma vez que se, para ele, o ser que pode ser compreendido é linguagem, então o horizonte é linguístico.

O horizonte do presente está em um processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. Dessa forma, o horizonte do presente não se forma à margem do passado, nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro chegue a se destacar explicitamente por si mesmo²³⁴.

O que ocorre, portanto, não é a supressão de um ou outro horizonte, mas a fusão entre o horizonte do sujeito e o do objeto, isto é, um entrecruzamento crítico e não a fundição de um no outro²³⁵.

O projeto de um horizonte histórico é, dessa forma, só uma fase ou momento na realização da compreensão, e não se prende na autoalienação de uma consciência passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente²³⁶.

Em decorrência dessa fusão de horizontes, a compreensão é dialógica, em que o passado não é simplesmente substituído pelo presente, mas acomodado e expandido. A verdade só pode emergir do diálogo dentro da tradição, ou seja, a verdade é diálogo. Porém, ambos, verdade e diálogo, nunca são completos e totalmente previsíveis, mudando de acordo com os questionamentos das suposições

²³³ Gadamer destaca que o conceito e o fenômeno de horizonte de Husserl não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue a caminhar. In: GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Op. Cit., p. 330.

²³⁴ *Idem*, p. 404.

²³⁵ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 67.

²³⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 405.

iniciais, muitas vezes nos conduzindo a mudar a forma de enxergar o objeto.

Essa fusão é taxada de relativista por conta da distância histórica, uma vez que as mudanças culturais, inclusive dos conceitos linguísticos, não permitiriam a conexão entre presente e passado.

Todavia, para Gadamer o problema da distância histórica é superado à medida em que admitirmos a compreensão do passado a partir do presente, ou seja, apesar de o passado ter seu próprio horizonte, a tarefa da compreensão é engajá-lo produtivamente no presente, sem esquecer que, se estamos sempre num presente em que o passado nos fala, nesse processo também há um elemento futurista na medida em que sempre estamos projetando o futuro desconhecido.

Além disso, a posição do intérprete não é historicamente fixa, neutra, como pretende ser o observador nas ciências da natureza, pois como parte da tradição está sujeito à pré-compreensão, sendo a interpretação o resultado do passado sobre o presente, bem como da fusão entre o horizonte do intérprete e do objeto. Assim, o intérprete não é o sujeito controlador das ciências da natureza, mas o resultado da consciência da tradição.

3.6 Da lógica da pergunta e da resposta

Chamado por Vattimo de *o Sócrates contemporâneo* e autodenominando-se de platônico, tais qualificativos demonstram a influência exercida em Gadamer pela filosofia grega, especialmente os diálogos de Sócrates, compostos por Platão, de onde ele mesmo revela ter aprendido que a estrutura monológica da ciência não permite ao pensamento filosófico alcançar plenamente seus objetivos. Afinal, para ele, o outro sempre pode ter razão, por isso, somente pelo diálogo se constitui uma postura autêntica e coerente na relação com o mundo, com os outros e com o metafísico²³⁷.

Segundo o modelo da dialética de Platão, uma conversa que queira chegar a explicar alguma coisa, precisa romper essa coisa através de uma pergunta. Por isso, inspirado em Collingwood, Gadamer se utiliza da *lógica da pergunta e da resposta*

²³⁷ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 62-63.

em oposição à lógica universalmente válida²³⁸.

No diálogo hermenêutico, os interlocutores são levados a se comprometerem entre si, quem pergunta se revela e tem de responsabilizar-se a escutar aquilo que o outro tem a lhe dizer; este, por sua vez, deve atenção àquele e ao objeto do diálogo. Dialogar é, assim, *abrir-se à alteridade do tu que nos sai ao encontro*, deixando que sua experiência complete a nossa²³⁹.

Sobre a primazia hermenêutica da pergunta, Gadamer discorre que é essencial que toda pergunta tenha um sentido, uma orientação. Todavia, a abertura da pergunta não é ilimitada, pois implica uma delimitação precisa através do seu horizonte, já que uma pergunta sem horizonte acaba no vazio²⁴⁰.

Por outro lado, para desenvolver uma conversação é necessário, primeiramente, que os interlocutores não passem ao largo um do outro durante a conversa. Por isso, a estrutura do diálogo consiste em pergunta e resposta, para que o interlocutor nos acompanhe no mesmo passo²⁴¹.

Para Gadamer, o engajamento dialógico evita a imposição de categorias contemporâneas a objetos passados. Não esquece, porém, que o intérprete também é histórico e, por isso, também é um efeito da tradição, nunca interpretando a partir de um ponto fixo, mas sim a partir de um horizonte mutável do presente. Por isso, as questões e as respostas são constantemente redefinidas no processo de interpretação, em que o horizonte do texto questiona o intérprete que, por sua vez, busca a resposta com base no referido diálogo.

Ele utiliza, ainda, a noção de *diálogo interior* como geratriz da capacidade de criar combinações linguísticas para viabilizar a fala, uma vez que as palavras não estão simplesmente fixadas no cérebro. Nesse sentido, pergunta e resposta não são necessariamente levadas a efeito por meio de palavras, por exemplo, um simples olhar pode caracterizar uma ou outra. Isso, para Gadamer, também é linguagem, que se concretiza não só por palavras, mas também por gestos²⁴².

Ademais, o fato de um texto transmitido se converter em objeto de interpretação significa que também coloca uma pergunta ao intérprete, e

²³⁸ *Idem*, p. 70-71

²³⁹ *Idem*, *ibidem*.

²⁴⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 473/475.

²⁴¹ *Idem*, p. 479.

²⁴² GADAMER, Hans-Georg. **Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos**. In: GRONDIN, Jean (org.). *O pensamento de Gadamer*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 508-512.

compreendê-lo significa compreender essa pergunta, mas isso só ocorre quando se conquista o horizonte hermenêutico, que é o horizonte de perguntar, no qual se determina a orientação do sentido do texto²⁴³.

Gadamer adverte, porém, que a reconstrução da pergunta à qual responde um texto não pode ser tomada como mera realização da metodologia histórica, pois o que vem primeiro é a pergunta que o texto nos coloca, de modo que para compreender a palavra da tradição é preciso sempre realizar a tarefa da automediação histórica do presente com a tradição²⁴⁴.

Assim, é uma necessidade hermenêutica sempre ultrapassar a mera reconstrução, pois compreender uma palavra da tradição que nos atinge requer sempre pôr a pergunta reconstruída no aberto de sua questionabilidade. Nesses termos, Gadamer pondera que compreender uma pergunta significa colocar essa pergunta, compreender uma opinião significa compreendê-la como resposta a uma pergunta²⁴⁵.

Em suma, a reflexão sobre a experiência hermenêutica reconverte os problemas em perguntas que se colocam e têm sentido em sua motivação, que permite através da dialética de pergunta e resposta determinar detidamente o que caracteriza esse tipo de consciência, chamado consciência da história efetual²⁴⁶.

3.7 O Círculo Hermenêutico

Não obstante já tenhamos, no primeiro capítulo, introduzido o pensamento de alguns dos principais antecessores de Gadamer acerca do círculo hermenêutico, no presente tópico retomamos e aprofundamos suas concepções com a finalidade de delinear o caminho seguido por nosso referencial teórico para construir seu próprio conceito, demonstrando as aproximações e distanciamentos em relação aos seus predecessores.

²⁴³ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 482.

²⁴⁴ *Idem*, p. 487.

²⁴⁵ *Idem*, p. 488-489.

²⁴⁶ *Idem*, p. 491-492.

3.7.1 A concepção schleiermacheriana

Como já abordado no capítulo inicial, da antiguidade clássica surge o sentido inicial de hermenêutica, como a interpretação dos desejos dos deuses, fazendo-os conhecer aos mortais. Segue-se pelo entendimento das escrituras sagradas, com a teologia protestante do século XVII sistematizando as técnicas para a revelação das obscuridades do texto bíblico.

Nesse período, nomes como Dannhauser, Spinoza²⁴⁷, Wolf, Ast e Chladenius²⁴⁸ cuidaram de desenvolver as regras para a interpretação dos textos bíblicos, legais e clássicos. Entendiam que a hermenêutica era determinada pelo conteúdo do que se devia compreender, expressando o que pensam todos os humanistas cristãos.

Schleiermacher, em oposição, procura a unidade de um procedimento que não se diferencia pelo modo de transmissão das ideias, oral ou escrito, ou mesmo se por meio de uma língua estranha ou na própria e contemporânea. Para ele, é necessário o esforço da compreensão toda vez que não se dá uma compreensão imediata, quando se deve contar com a possibilidade de um mal-entendido, da experiência da estranheza (*Fremdheit*)²⁴⁹.

Diante disso, Gadamer aduz que Schleiermacher quis fundamentar teoricamente o procedimento comum a teólogos e filólogos, remontando, para além da intenção de ambos, uma relação mais originária da compreensão do pensamento²⁵⁰.

Assim, contrariamente ao entendimento então consolidado, para Schleiermacher a compreensão equivocada mostrava-se possível mesmo nos textos não obscuros, tendo em vista a necessidade de ser construída de forma pesquisada. Ademais, não só os textos demandam interpretação, mas todas as formas de compreensão.

²⁴⁷ Gadamer menciona a crítica bíblica de Spinoza, segundo o qual a amplitude do que na Bíblia só se pode compreender historicamente é muito grande, apesar de o espírito do conjunto ser evidente e de este possuir um significado predominante, busca-se conhecer o sentido de suas frases, não sua verdade. In: GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Op. Cit.**, p. 250-251.

²⁴⁸ Segundo Gadamer, Chladenius é o precursor da hermenêutica romântica, tendo procurado oferecer diretrizes para a compreensão e interpretação de livros históricos, trazendo o conceito do “ponto de vista” que explica porque conhecemos uma coisa desse e não de outro modo, conceito este tomado de Leibniz e procedente da ótica. In: GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Op. Cit.**, p. 251-252.

²⁴⁹ *Idem*, p. 247.

²⁵⁰ *Idem, ibidem*.

A partir de suas lições, ganha corpo o conceito clássico de círculo hermenêutico, em que o todo deve ser entendido por meio das partes que, por sua vez, devem ser interpretadas a partir do todo. Nesse sentido, não seria possível compreender corretamente um trecho de uma obra se não conhecer um texto como um todo, da mesma forma que não é possível compreender a totalidade da obra sem conhecer as partes específicas.

A guinada de Schleiermacher reside no fato de que este aplica o postulado de Ast de toda a tradição hermenêutico-retórica, de compreender o fato de que o sentido do peculiar só pode resultar do contexto e do todo, também à compreensão psicológica, que deve compreender toda formulação do pensamento como um momento vital no contexto total deste homem.

Gadamer explica que tal ponto de vista traz o raciocínio circular de que o todo não pode ser dado antes do individual, a não ser quando se trate de um *canon* dogmático ou de uma semelhante pré-concepção do espírito de uma época, as quais seriam uma restrição relativa do círculo²⁵¹.

A compreensão é sempre, em princípio, um mover-se nesse círculo e é por isso que o constante retorno do todo às partes e vice-versa se torna essencial. Esse círculo está sempre se ampliando, já que o conceito do todo é relativo e a integração em contextos cada vez maiores afeta sempre também a compreensão individual²⁵².

Referido conceito sofre críticas no sentido de que, nessa perspectiva, parte e todo seriam mutuamente exclusivos e incompatíveis, bem como que a contínua expansão do círculo o tornaria vicioso, pois assim como a compreensão de um texto está condicionada às partes, a do texto depende do conhecimento da obra do autor que, por sua vez, está condicionada ao conhecimento do contexto cultural em que se encontra inserido, seguindo-se indefinidamente²⁵³.

Além disso, nessa concepção de círculo hermenêutico aponta-se uma lacuna entre a significação gramatical das palavras utilizadas e a intenção do autor, ou seja, haveria um vácuo entre a interpretação gramatical e a psicológica.

A crítica de Gadamer, por sua vez, refere-se ao aspecto divinatório da interpretação psicológica, exigindo do intérprete uma excessiva ênfase no gênio do

²⁵¹ *Idem*, p. 261.

²⁵² *Idem*, *ibidem*.

²⁵³ Responde-se a esta crítica com a possibilidade de redefinição dos significados de acordo com o contexto mutável, ou seja, os significados não são considerados fixos. In: LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 69-70.

autor, tolhendo o papel produtivo daquele. Por conta disso, vislumbra no círculo hermenêutico schleiermacheriano a ausência do processo dialógico entre o texto e o intérprete, o passado e o futuro, o todo e as partes²⁵⁴.

Segundo a teoria do pai da filosofia moderna, o movimento circular da compreensão vai e vem pelos textos, e quando a compreensão dos mesmos se completa, ele é suspenso. Consequentemente, a teoria da compreensão de Schleiermacher culmina numa teoria do ato adivinhatório, mediante o qual o intérprete se funde por inteiro no autor e resolve, a partir daí, tudo o que é estranho ou estranhável no texto²⁵⁵.

Enfim, Gadamer mostra como a hermenêutica de Schleiermacher, ainda que tenha pensado na interpretação com alguma medida de reconstrução histórica, subverte a história em busca de um método, aproximando-se do procedimento metodizado das ciências naturais.

3.7.2 O direcionamento diltheyano à ontologia

Para Gadamer, a história é o grande livro obscuro, a obra completa do espírito humano, redigida nas línguas do passado, cujo texto deve ser compreendido segundo o modelo da filologia, no qual o próprio Dilthey se guiou para fundamentar a concepção histórica do mundo²⁵⁶.

No seu entender, a proposta de Dilthey de uma compreensão histórica começa a direcionar o caminho para uma hermenêutica filosófica. O contexto da história universal é, ele próprio, um todo a partir do qual se pode compreender plenamente cada elemento particular em seu sentido, como também o próprio todo só pode ser plenamente compreendido a partir desses elementos particulares²⁵⁷.

Além de valorizar a historicidade do conhecimento humano, Dilthey destacou, pela primeira vez, o fato de que a compreensão das ciências do espírito demanda uma postura diferente, por ter objeto distinto das ciências da natureza, diferenciando explicar e compreender²⁵⁸.

²⁵⁴ *Idem*, p. 71-73.

²⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 388.

²⁵⁶ *Idem*, p. 245.

²⁵⁷ *Idem*, *ibidem*.

²⁵⁸ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 60.

Ele avança em relação a seu predecessor por conta do distanciamento do aspecto psicológico, direcionando-se para uma categoria mais ampla da vida. Nesse sentido, a versão do círculo hermenêutico diltheyano relaciona as ciências do espírito com as experiências vividas, buscando a compreensão da vida no mundo por meio da inter-relação da época atual com o passado histórico.

Os estudos de Dilthey sobre a gênese da hermenêutica desenvolvem um quadro coerente à luz da ciência da Idade Moderna, quando começou a se desvencilhar das limitações dogmáticas para alcançar o significado de um *organon* histórico²⁵⁹.

Ele procura saber como a experiência histórica pode se converter em ciência, a partir da analogia do questionamento kantiano acerca da ciência pura da natureza. Passa, então, a perguntar sobre as categorias do mundo histórico que possam servir de base às ciências do espírito²⁶⁰.

Entretanto, com a diferenciação entre explicar, inerente às ciências naturais, e compreender, característico das ciências do espírito, Dilthey alerta para os perigos de aplicar a metodologia da primeira na segunda espécie de ciência.

Não obstante a importância do movimento de Dilthey em direção à compreensão histórica, servindo até mesmo de inspiração para as ideias de Heidegger, o fato é que ele não conseguiu se desvincular da busca por um método, tendo em vista sua tentativa de alcançar um conhecimento objetivo por meio da hermenêutica que propõe.

Por esse motivo, Gadamer entende que a discrepância que dominou os esforços de Dilthey deixa em evidência o grau de coação do pensamento metodológico da ciência moderna. Expõe, também, o problema da transição de uma fundamentação psicológica para uma fundamentação hermenêutica das ciências do espírito, ponto em que Dilthey jamais ultrapassou o estágio de simples esboços²⁶¹.

Por também estar impregnada pela forma cartesiana, Gadamer entende que a hermenêutica romântica ainda praticada por Dilthey, inobstante o salto dado, não seria epistemologicamente suficiente para se sustentar na categoria das ciências, por continuar *debruçada somente espiando*, quando na verdade há um tipo de conhecimento não determinável teoricamente ou pela mera observação, a exemplo

²⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 244.

²⁶⁰ *Idem*, p. 299.

²⁶¹ *Idem*, p. 303/325.

da arte. Em suma, enquanto Dilthey enxerga o passado histórico como algo a ser decifrado, Gadamer o vê como uma experiência histórica.

Por sua vez, quanto à concepção circular diltheyana, Gadamer a questiona por entender que não só o todo social determina o indivíduo, mas que ambos se determinam mutuamente, em um processo circular da compreensão. Contrariamente a Dilthey, ele entende que não é a história que nos pertence, mas nós que estamos imbricados nela.

Gadamer também critica Dilthey ao asseverar que este errou o alvo, quando derivou a objetividade da ciência a partir do comportamento da vida e sua busca do estável. Mas, admite que a crítica a esse filósofo só pode ser colocada hoje, depois que o *Aufklärung* já mediu suas possibilidades²⁶².

Apesar da emancipação da interpretação do dogma, vislumbrada por Dilthey, a compreensão requer, agora, além da interpretação gramatical, uma restauração histórica do contexto de vida a que pertencem os documentos, sua abrangência conjuntural da realidade histórica²⁶³.

3.7.3 A libertação heideggeriana da epistemologia

Para Gadamer, só com Heidegger há uma desvinculação entre a compreensão histórica e o método nos moldes das ciências da natureza, a partir de quem a estrutura prévia da compreensão passa a ser considerada, redirecionando o círculo hermenêutico para a análise existencial do ser.

Segundo Heidegger, as condições que nos permitem pensar são estabelecidas bem antes de iniciarmos os atos de introspecção, pois precisamos ter antes de termos (*pré-posse*), ver antes de podermos ver (*pré-visão*) e conceber antes de qualquer concepção (*pré-concepção*)²⁶⁴.

Isso quer dizer que nós já estamos envolvidos no mundo antes de procurar compreendê-lo, ou seja, pergunta-se pelo ser já tendo uma noção do que é, sendo esse o ponto de partida do círculo hermenêutico, logicamente que sempre incompleto, por estar em contínua ação, abrindo-se à reflexão, ao julgamento e à interpretação.

²⁶² *Idem*, p. 340.

²⁶³ *Idem*, p. 245.

²⁶⁴ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 78.

Percebe-se que primeiramente o *Dasein* realiza uma compreensão de si mesmo quando da busca pela compreensão, uma vez que se questionar faz parte de seu modo de ser. Diante disso, o círculo possui um sentido ontológico positivo, não permitindo que as opiniões prévias sejam arbitrárias, mas sim fundamento da investigação.

Gadamer enxerga nessas ideias de Heidegger o movimento do círculo hermenêutico, em que o sentido positivo da compreensão prévia, ao ter contato com o objeto em análise, resulta na compreensão elaborada evolutiva e sucessivamente, tantos quantos forem os contatos com o objeto interpretado. Com esse constante movimento aproximativo, as opiniões prévias vão se adequando à unidade de sentido do texto.

Para Heidegger, o círculo hermenêutico é a projeção interpretativa do *ser-no-mundo* (*Dasein*) sobre o mundo, em que o ser hermenêutico heideggeriano parte de seus envolvimento práticos diuturnos com o mundo para se projetar para o futuro, em um movimento constante pela busca de uma compreensão mais elaborada do mundo. Com isso, seu projeto hermenêutico-ontológico mostra a implicação do intérprete no círculo da compreensão, possibilitando colocar a descoberto uma nova interpretação sobre os conceitos trazidos pela tradição.

No entanto, como veremos logo em seguida, Gadamer segue caminho um tanto diverso de Heidegger ao defender a autocompreensão como uma experiência hermenêutica que acontece na história de uma tradição que, juntamente com o preconceito, constituem possibilidades para novos caminhos.

Assim, partindo dessa remissão histórica, ele pretende tratar das consequências da virada heideggeriana, tendo como ponto inicial os preconceitos, porém, visando corrigir eventuais distorções por meio da constante verificação dos pressupostos iniciais utilizados no processo de compreensão, em um processo ininterrupto de comprovação desses pressupostos²⁶⁵.

3.7.4 O conceito gadameriano

O pensamento de Gadamer tem por pressuposto a conscienciosidade da

²⁶⁵ KESKE, Henrique Alexander Grassi. **O círculo hermenêutico enquanto ruptura e continuidade do dizer filosófico**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013. Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden, p. 18-19.

descrição fenomenológica, que Husserl²⁶⁶ converteu em dever, a amplitude do horizonte histórico, no qual Dilthey situou a filosofia, e a conjugação de ambos os impulsos por Heidegger²⁶⁷.

Por meio das considerações da *Lebenswelt* (Husserl)²⁶⁸ e da *Hermeneutik der Faktizität* (Heidegger) supera-se a busca por uma epistemologia, a partir dos quais Gadamer desenvolve sua hermenêutica filosófica.

Apesar de ter aprendido com Husserl o conceito de uma fenomenologia da consciência, a mesma se orientava por um modelo de ciência puramente ideal, descambiando para uma fenomenologia transcendental, por isso, Gadamer encampou a concepção heideggeriana de uma fenomenologia da existência histórica²⁶⁹.

Com esse conceito de fenomenologia, a interpretação não se fundamenta na consciência humana, mas sim na manifestação do próprio objeto a ser interpretado, aliado à necessidade de que o intérprete se dê conta da situação hermenêutica em que se encontra, tendo consciência dos seus conceitos prévios.

Desse modo, o primeiro passo para a compreensão livre de distorções é o confronto do objeto a ser interpretado com os conceitos prévios do intérprete, aproximando-os. Nesse processo, acabamos compreendendo algo de nós mesmos, pois não só investigamos o objeto a ser interpretado, mas também somos interpelados por ele.

Gadamer recorda, também, a regra hermenêutica segundo a qual se tem de compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo. Uma regra

²⁶⁶ Edmund Husserl é considerado o pai da fenomenologia, movimento opositor ao psicologismo, que entende que o conteúdo de nossas afirmações provém da nossa própria estrutura psicológica. Para Husserl, o fenômeno é o que é presente à consciência de forma pura, e a fenomenologia é o método pelo qual se faz a leitura desse fenômeno, isto é, atingimos a essência do fenômeno. STEFANI, Jaqueline. **A constituição do sujeito em Paul Ricoeur: uma proposta ética e hermenêutica**. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação Filosofia, 2006. Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden, p. 24.

²⁶⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 34.

²⁶⁸ *Lebenswelt*, “mundo da vida” em alemão, traduz o ponto de partida da “filosofia da vida” cunhada por Husserl. É o mundo no qual estamos imersos pelo simples viver, por meio deste ele se contrapõe ao conceito de mundo da ciência objetiva, ou seja, um mundo objetivável, no qual o cientista esquece que, ao investigar a natureza, já está inserido num mundo natural que ele vivencia. O mundo da vida, assim, consiste no pano de fundo de toda empiria, o palco de onde os juízos do sujeito são proferidos, sendo ao mesmo tempo o ponto de partida do sujeito e o lugar em que ele atua. Referido conceito foi desenvolvido por Heidegger, seu discípulo, sob a nomenclatura de “ser-no-mundo”. PEGORARO, Evandro. **Que é compreender? Estudos a partir de Hans-Georg Gadamer**. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2010. Orientação: Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira Júnior, p. 16-17.

²⁶⁹ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 61.

que procede da antiga retórica e que a hermenêutica moderna transferiu da arte de falar para a arte de compreender. Assim, aqui como lá subjaz uma relação circular. A antecipação de sentido, na qual está entendido o todo, chega a uma compreensão explícita através do fato de que as partes que determinam a partir do todo, determinam, por sua vez, esse todo²⁷⁰.

Desse modo, indica o círculo da compreensão como um princípio hermenêutico, transportado da arte de falar na retórica antiga, para a arte de compreender na hermenêutica, sendo a explicitação do compreender a partir da antecipação do sentido que envolve o todo, o qual não só define as partes, como também é definido pelas mesmas, em uma relação circular que evidencia uma simultaneidade constitutiva, não uma simples soma de partes.

Ao abordar a teoria da hermenêutica do século XIX, que falava da estrutura da compreensão, Gadamer diz ser clara sua inserção na moldura de uma relação formal entre o individual e o todo, assim como é reflexo subjetivo a antecipação intuitiva do todo e sua explicação subsequente no individual²⁷¹.

Heidegger, pelo contrário, descreve esse círculo de uma forma tal que a compreensão do texto se encontre determinada, continuamente, pelo movimento de concepção prévia da pré-compreensão. O círculo do todo e das partes não se anula na compreensão total, mas nela alcança sua realização mais autêntica²⁷².

A partir da paixão de Heidegger pela filosofia grega, Gadamer aprendeu que o ser humano deve constantemente interpretar-se e explicar o seu mundo e a si mesmo, não se encontrando no mundo como observador neutro, por estar implicado em todo acontecer²⁷³.

A estrutura circular da compreensão por ele defendida está arvorada na temporalidade da presença do *ser-no-mundo*, aliada à historicidade da compreensão, além da implicação do intérprete no todo do processo, todas interligadas em nossa experiência hermenêutica.

Em um primeiro instante, o intérprete deve se colocar de forma negativa, deixando-se determinar pela coisa que se apresenta no texto, não lançando sobre ele suas preconcepções. Em um segundo momento do processo interpretativo,

²⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 385.

²⁷¹ *Idem*, p. 388.

²⁷² *Idem, ibidem*.

²⁷³ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 61.

adota uma postura positiva, percebendo a historicidade das concepções elaboradas sobre a coisa a ser interpretada, dando-se conta de seus próprios preconceitos, para, a partir desse confronto, penetrar na unidade de sentido²⁷⁴.

Dessa forma, inicia-se com um projeto prévio, confrontando-se com a pré-compreensão e, à medida que se penetra nessa unidade de sentido, alguns preconceitos são descartados. Nesse processo, o intérprete deve constantemente revisar suas próprias concepções, revirando suas próprias bases e, assim, evitando um círculo vicioso.

A partir da estrutura da compreensão prévia de Heidegger, Gadamer desenvolve seu conceito de circularidade hermenêutica, entendendo-a conforme a tese de que a parte é entendida a partir do todo e este a partir daquela, não obstante um texto não possa ser compreendido simplesmente a partir da mente do autor, mas sim de um todo da tradição que lhe dá sentido.

Percebe-se, com isso, que não há uma intersubjetividade entre intérprete e autor, como defendido por Schleiermacher e Dilthey, mas uma relação dialógica entre aquele e o texto que fala com ele, interpelando-o. Daí a crítica de Gadamer a esses dois autores, por entender que a compreensão não se alcança por uma comunhão misteriosa de almas, mas sim pela participação no significado comum, com lastro na tradição e com o objetivo de criar um acordo que não existia.

Diante disso, percebe-se que a hermenêutica filosófica de Gadamer não opta nem pelo subjetivismo nem pelo objetivismo, pois defende que texto e autor convivam, cada um em seu contexto histórico, cujos horizontes se fundem para dar origem à compreensão a partir da pré-compreensão do sujeito interpretante.

O que Gadamer propõe com o círculo hermenêutico é uma antecipação de sentido, de acordo com a pré-compreensão em comunhão com a tradição, a partir da qual, em círculos concêntricos, haveria sua reelaboração, em um processo em que o todo e as partes se determinam mutuamente.

Com ele, como exposto alhures, o conceito de compreender se desprende do âmbito metodológico das ciências do espírito, sendo uma das suas maiores contribuições enxergar na interpretação uma investigação filosófica do processo da compreensão de si, partindo da ideia de que toda compreensão é interpretação.

Sua hermenêutica tem viés filosófico e universal por buscar compreender o

²⁷⁴ KESKE, Henrique Alexander Grassi. **O círculo hermenêutico enquanto ruptura e continuidade do dizer filosófico**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013. Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden, p. 21-22.

que realmente acontece com o ser, para além daquilo que quer ou sente. Além disso, tem sua dimensão prática, na medida em que pode modificar atitudes e oferecer novas perspectivas até então não abordadas.

Um exemplo de aplicação prática de suas ideias está no relacionamento entre médico e paciente, em que entende se tratar de uma situação dialógica de cura, uma arte hermenêutica, em que ambos interagem solidariamente, ao contrário da visão moderna do profissional estritamente técnico, um tecnólogo do corpo, e do paciente ignorante.

Com isso, Gadamer buscar demonstrar como o racionalismo científico distorce o relacionamento tradicional entre a teoria e a prática. Preocupa-se com a negligência da solidariedade na sociedade moderna, uma vez que a nossa educação histórica e nossos hábitos políticos tendem a considerar comuns os confrontos e as atitudes belicosas. Para ele, observar os significados mais autênticos, isto é, o que tradicionalmente se entende das palavras, enriquece o nível de reflexão e, conseqüentemente, a compreensão.

Enquanto para o pensamento moderno o verdadeiro conhecimento está objetivado naquilo em que buscamos compreender, não devendo ser consideradas as percepções do ser interpretante, que só serviriam para desviar o conhecimento puro, para Gadamer a compreensão é um processo interpretativo do qual o ser faz parte daquilo mesmo que está sob análise, uma vez que o mundo está sendo visto a partir do ser interpretante.

Além disso, o eu do ser interpretante é deslocado de uma posição central e absoluta, para ser posto em uma relação de compreensão circular, diante do outro por meio do diálogo²⁷⁵.

Sujeito e objeto, para ele, são indissociáveis no processo interpretativo, contrariamente ao entendimento do racionalismo científico, para quem o foco deve ser somente no objeto a ser compreendido por meio de um método universal, remontando ao embate filosófico entre a aparência e a realidade, em que o pensamento busca replicar corretamente o mundo.

Gadamer vai buscar na sabedoria prática (*phronesis*) de Aristóteles a dinâmica do círculo hermenêutico, pois na medida em que nos habituamos a uma tradição moral, sempre estaremos confrontando as situações com que nos

²⁷⁵ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 71.

defrontamos, provocando uma oscilação entre o hábito e a novidade, semelhante ao círculo hermenêutico²⁷⁶.

No sentido de uma compreensão desse círculo, Gadamer nos traz uma nova consequência hermenêutica que denomina de *concepção prévia da perfeição*, com o que pretende dizer que somente é compreensível o que apresenta uma unidade perfeita de sentido²⁷⁷.

Fazemos tal pressuposição da perfeição quando lemos um texto, e somente quando esta se manifesta como insuficiente, isto é, quando o texto não é compreensível, duvidamos da transmissão e procuramos adivinhar como pode ser remetida. As regras que seguimos da crítica textual podem agora ser postas de lado, pois o que importa, aqui, é que sua aplicação correta não pode ser separada da compreensão do conteúdo do texto²⁷⁸.

Dessa forma, Gadamer confirma que compreender significa, primariamente, sentir-se entendido na coisa, e somente secundariamente destacar e compreender a opinião do outro como tal. Assim, a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com a coisa em questão. A partir daí, determina-se o que pode ser realizado como sentido unitário, e, com isso, a aplicação da concepção prévia da perfeição²⁷⁹.

Extrai-se, assim, que a sistemática do círculo nos mostra três dimensões: o si mesmo, o outro e a tradição, nas quais imbricam-se passado, presente e futuro. Nesse processo de encontro com o estranho, o intérprete se revela para si mesmo, por meio de seus próprios preconceitos, enquanto o outro, isto é, o objeto a ser questionado, se manifesta para ele, cuja interação se dá na tradição como lugar comum de ambos.

Diante disso, o círculo hermenêutico existencial heideggeriano é o ponto de partida das ideias de Gadamer, o qual evolui o conceito de hermenêutica, passando da mera exegese bíblica para a hermenêutica filosófica, mais abrangente, compreendendo o entendimento de si por meio de um círculo hermenêutico, em que o todo é muito mais que a simples somas das partes tomadas isoladamente²⁸⁰.

²⁷⁶ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 13.

²⁷⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 389.

²⁷⁸ *Idem*, p. 389.

²⁷⁹ *Idem*, p. 390.

²⁸⁰ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 72.

Avança, em relação ao seu mestre, uma vez que retoma sua concepção de círculo hermenêutico, extraindo a estrutura ontológica prévia da compreensão, mas procura complementá-lo com as noções de preconceito e tradição, evidenciando o caráter de historicidade da compreensão, em uma atividade interpretativa que demanda um revisar permanente das concepções até então elaboradas²⁸¹.

Esse movimento circular se inicia desde o momento em que ficamos diante do objeto a ser compreendido, quando de plano já estabelecemos uma expectativa de sentido ao lançarmos mão de nossos preconceitos; aqui identificamos a parte do círculo. A partir daí, a tarefa hermenêutica perpassa uma contínua correção do sentido inicial até chegar a outras possibilidades de sentido, momento em que se chega ao todo do círculo.

Por este mover-se circular entre parte e todo chegamos à compreensão sem nunca voltarmos ao ponto de partida da análise inicial, em um processo de entrelaçamento dos significados das coisas e dos sentidos da nossa existência por meio da linguagem.

Dessa forma, o processo da compreensão do ser exige uma postura ativa do intérprete, no sentido de buscar seus próprios preconceitos, encontrando sua historicidade e tendo consciência da sua finitude²⁸².

3.8 As críticas e as respostas

De tudo o quanto até o momento exposto, verifica-se que o postulado principal de Gadamer diz respeito à estrutura circular, diríamos mesmo espiral, de como se chegar à compreensão. Construída a partir de um sentido prévio, de uma pré-compreensão em relação ao todo desconhecido, projeção inicial desencadeada por um primeiro sentido estabelecido no contato com o objeto, delineado com o todo a ser investigado. De acordo com o avançar do processo, o sentido é constantemente reelaborado em função do aprofundamento do sujeito na investigação do objeto, em um processo sempre inacabado da busca pela

²⁸¹ KESKE, Henrique Alexander Grassi. **O círculo hermenêutico enquanto ruptura e continuidade do dizer filosófico**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013. Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden, p. 19.

²⁸² *Idem*, p. 21.

compreensão adequada para dada circunstância.

No entanto, as três partes de sua obra principal, *Verdade e Método*, consubstanciadas pela arte, história e linguagem, são rotuladas pelos críticos, respectivamente, de esteticista, por pensar a verdade como sendo puramente estética; de relativista, por conta da reabilitação dos preconceitos como condição para a compreensão, elevando o historicismo como princípio hermenêutico; e de linguisticista, por conta da dimensão universal da linguisticidade em que ser, compreensão e linguagem estariam mutuamente entrelaçados²⁸³.

Gadamer, todavia, responde que sua questão se inicia com a arte e não somente com a estética, uma vez que naquela a transcendência ultrapassa a experiência que se dá na vida, sendo uma espécie de experiência que não pode ser substituída por uma mera arte conceitual. Quanto ao relativismo histórico, ele entende não ser exigível a exatidão matemática quando se cuida do ser e do agir do homem, o que não significa não ser possível se chegar à verdade nesta seara. Por sua vez, refutando a pecha de linguisticismo, afirma que jamais disse que tudo é linguagem, pois reconhece os limites dessa, sendo o papel da hermenêutica exatamente saber o quanto resta de não dito quando se fala alguma coisa²⁸⁴.

Ainda sobre o caráter histórico da compreensão, não se confunde com o historicismo porque as bases deste estão atreladas ao iluminismo, ao pregar a possibilidade de desenvolver um conhecimento calcado na objetividade histórica, nos mesmos moldes das ciências da natureza. O que não é aceito por Gadamer, que entende impossível ao ser se colocar acima da relatividade histórica, em busca do conhecimento objetivamente válido, uma vez que ele pertence à história, tendo em vista sua finitude, que o faz compreender somente a partir de seu tempo e espaço²⁸⁵.

A crítica que se faz ao historicismo diz respeito exatamente à pretensão ingênua de reconstituição exata dos fatos ocorridos no passado, pressupondo que podemos nos transladar ao espírito da época, colhendo-o tal qual ocorreu, o que somente seria possível se nos despíssemos de nossos preconceitos. Assim, não se

²⁸³ GADAMER, Hans-Georg. **Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos**. In: GRONDIN, Jean (org.). *O pensamento de Gadamer*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 501-506.

²⁸⁴ *Idem*, p. 501-508.

²⁸⁵ KESKE, Henrique Alexander Grassi. **O círculo hermenêutico enquanto ruptura e continuidade do dizer filosófico**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013. Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden, p. 39-40.

trata de uma restauração, mas sim de uma reavaliação da compreensão histórica.

Segundo Grondin, acontece que a ausência de normas exaustivamente fundamentadas, bem como a exiguidade de verdades apodíticas, culminou por seduzir muitas pessoas para defender as ideias de verdade postuladas pela modernidade. Entretanto, após os esquadrinhamento dessas pressuposições metodológicas por Gadamer, tais defensores nada mais puderam fazer, a não ser apontar para o fantasma do historicismo²⁸⁶.

Eric Donald Hirsch, por sua vez, diferencia *significado* e *significância* textual. O primeiro é fixado pela intenção do autor, aquilo que este quis dizer, portanto se mostra imutável, cabendo à interpretação descobri-la. Por sua vez, a significância consiste na importância que é dada ao texto, de acordo com a época em que é analisado, portanto, mutável. Arvorado nessa diferenciação, ele se opõe às ideias de Gadamer, que teria confundido os referidos conceitos e, conseqüentemente, pretendido compreender o texto melhor que o próprio autor, culminando por relativizar e desestabilizar o significado evidente²⁸⁷.

No entanto, para Gadamer, as vozes do texto atraem o leitor para uma conversação na medida em que seus horizontes se encontram. Isto se dá em algum momento de sua história interpretativa, uma vez que podem estar bem a frete de seu tempo, quando somente para as gerações futuras será capaz de atender às suas questões, quando atraídos a seus horizontes²⁸⁸.

Por outro lado, para Jacques Derrida, partidário do desconstrutivismo, a compreensão resulta de uma ruptura, o que, de certo modo, aproxima-se da proposta de Gadamer no sentido de que a compreensão é compreender diferentemente. Sua crítica, no entanto, refere-se à *boa vontade* que acompanha a compreensão em Gadamer. Seria o reconhecimento de que a linguagem é permeada de ambiguidades, por requerer um certo grau de condescendência para entender o que o outro pretende dizer, o que seria característico da metafísica. Derrida questiona, também, a fusão de horizontes, colocando em dúvida a possibilidade prática de expandir o contexto do significado, isto é, o horizonte, para incluir o outro horizonte²⁸⁹.

²⁸⁶ GRONDIN, Jean (org.). **O pensamento de Gadamer**. Prefácio do organizador. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 08.

²⁸⁷ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 166-167.

²⁸⁸ *Idem*, p. 167-168.

²⁸⁹ *Idem*, 178-180.

Diante disso, Grondin afirma que o confronto entre Derrida e Gadamer realçou que, contra a universalidade da busca por vontade e compreensão, foi reivindicada a universalidade do perspectivismo à consciência filosófica²⁹⁰.

Objeta-se, ainda, as ideias de Gadamer por supostamente elevar a linguagem à condição de criação autônoma, acima das livres escolhas dos indivíduos, ou seja, um poder acima da subjetividade humana. No entanto, ele não nega que a linguagem está sob o controle da subjetividade, mas não aceita que seja o poder do pensamento que defina o significado da linguagem, mas sim a interação dialógica humana, pois ela vai além da mera compreensão subjetivista, mudando de acordo com o diálogo dentro da tradição histórica. Por isso, para ele a linguagem nos fala.

Acusa-se, também, Gadamer de relegar tudo à tradição, da mesmo forma que Hegel relega tudo ao espírito. No entanto, o próprio Gadamer afirma a tensão de suas ideias com as de Hegel, cuja dialética seria um monólogo do espírito se articulando, enquanto para aquele o diálogo com o outro é o veículo para a compreensão, existindo, ainda, a tradição e a tensão hermenêutica entre a parte e o todo, provocando uma interminável conversação²⁹¹.

3.8.1 As relações com as ideias de Habermas

Uma constante objeção à hermenêutica filosófica de Gadamer se refere à sua classificação como conservadora. Sua ideia de tradição não conteria as contradições que nela poderiam existir, não havendo grandes possibilidades de questionamento crítico das autoridades sob as quais nos encontramos jungidos, ou seja, seria uma tradição de poder homogêneo, profundamente conservadora, manifestada pela influência do passado sobre o presente e o futuro. Objeta-se, assim, a hermenêutica filosófica, atribuindo-lhe a pecha de uma celebração não-crítica do *status quo*, por deixar o mundo como ele é.

No entanto, para Gadamer é exatamente a concepção metodológica de verdade, sugerida pela modernidade, que tem como consequência a restrição da liberdade do ser, tendo em vista a confiança acrítica na técnica, paralisante da capacidade humana de julgar. A crença mantida no método culmina por esquecer

²⁹⁰ *Idem*, p. 229.

²⁹¹ *Idem*, p. 177-178.

que a práxis humana não é um puro emprego de regras, o que poderia ser mais bem executado por uma máquina. Eis um dos objetivos de sua hermenêutica, reconquistar esses espaços de liberdade do ser²⁹².

Habermas, alinha-se à proposta de Gadamer quanto ao diálogo construtivo, porém, opõe-lhe a necessidade de libertá-lo das estruturas ideológicas, o que seria feito por meio da razão, com o que Gadamer não concorda, por não admitir uma reflexão racional sobre tais articulações.

Para Habermas, como já visto no capítulo anterior, nós estamos inseridos em uma tradição linguística em que a comunicação é sistematicamente distorcida, culminando por herdar uma linguagem de alguém que está contaminada pelas distorções das mais variadas matizes, seja em decorrência do poder, do gênero ou das classes.

Ele desconfia da transparência da linguagem diária, que estaria distorcida pela ideologia, por isso, questiona a ausência de uma postura crítica da hermenêutica filosófica em relação à tradição, impingindo-lhe a pecha de conservadora do *status quo*. Para tanto, defende uma razão universal que possibilite serem testadas as posições opostas em uma relação dialógica. Com isso, pretende colocar a razão a serviço do diálogo.

No entanto, Gadamer não ignora ingenuamente a existência das distorções ideológicas, pelo contrário, propõe os recursos da hermenêutica filosófica para superá-las, adotando a opção por uma comunicação transparente, tendo por instrumento a fusão de horizontes. Porém, defende a aceitação da fala diária como fidedigna, daí decorrendo uma *hermenêutica da confiança*, em que a compreensão é a regra, ao invés da distorção, de onde emana a *hermenêutica da suspeita*.

Como a historicidade determina os sentidos, ela é anterior e independente, ou seja, está fora da consciência do sujeito que compreende, portanto, não há como este manipular os sentidos trazidos pela tradição com o objeto a ser interpretado. Por isso, diz-se que na proposta gadameriana a história passa a ser a mediadora do processo da compreensão, situando o sujeito no mundo e vinculando o objeto à sua própria historicidade. Afinal, a experiência humana está contida na história e não esta naquela.

Como para Gadamer verdade é diálogo, sua tradição está arvorada na

²⁹² GRONDIN, Jean (org.). **O pensamento de Gadamer**. Prefácio do organizador. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 08.

relação dialógica entre passado e presente, ou seja, calcada na diferença dos pontos de vista, em que se torna possível sempre e continuamente serem questionadas as conclusões alcançadas, frise-se, sempre com caráter de provisoriedade. Portanto, a falibilidade das perspectivas alcançadas é uma constante, o que permite ser sempre testada e discutida criticamente.

Para tanto, ele reavalia o conceito de tradição, não admitindo que seja objeto de questionamento puramente racional, por não ser possível nos despir das nossas próprias referências culturais. Ideia relacionada ao que entende por *preconceito* ou *pré-juízo*, presentes em toda compreensão, o que se afasta da noção de pensamento distorcido que necessitaria de uma correção para compreender o mundo corretamente²⁹³.

Assim, a tradição é a ponte entre o presente e o passado, em que a linguagem do passado se estende ao presente. Dessa forma, a hermenêutica filosófica de Gadamer tem instrumentos críticos para rejeitar as condições distorcidas do presente e prever alternativas futuras.

Em suma, a partir dos artigos de Gadamer sobre *A universalidade do problema hermenêutico* [1966] e sobre *Linguagem e compreensão* [1970], desencadeou-se a famosa controvérsia com a crítica da ideologia de Jürgen Habermas, conforme acabamos de expor, em que este intencionava aplicar a cientificidade da psicanálise e a crítica da ideologia marxistas contra a hermenêutica. No entanto, as raízes e consequências éticas do princípio hermenêutico de Gadamer culminaram por fascinar a filosofia social de Habermas, que lhe reconhece o mérito de ter introduzido a hermenêutica nas ciências sociais e, conseqüentemente, acabou deixando de lado as críticas, para buscar fundir seus posicionamentos na teoria do agir comunicativo²⁹⁴.

3.8.2 As relações com as ideias de Ricoeur

A preocupação central do projeto filosófico e hermenêutico de Paul Ricoeur é compreender o homem, quem somos na nossa historicidade, uma vez que a hermenêutica não é só a apreensão dos sentidos de uma narração, antes é uma compreensão de nós mesmos e do mundo em que vivemos.

²⁹³ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 11-12.

²⁹⁴ GRONDIN, Jean (org.). **O pensamento de Gadamer**. Prefácio do organizador. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 12-13.

Não obstante seja considerado herdeiro da fenomenologia de Husserl, Ricoeur se opõe ao seu viés idealista, por este entender que o conhecimento de si pelo sujeito seria uma verdade absoluta, pressupondo que o sujeito não se engana a respeito de si, bem como que só a partir dele se poderia estabelecer outras verdades.

Ao contrário do que pensava Husserl, ele entende que no processo hermenêutico não se parte da compreensão de si, mas se chega à compreensão de si, pois não se trata de ser consciência, mas se tornar consciência, uma vez que o sujeito não passa de joguete das forças de seu próprio inconsciente.

O conhecimento de si mesmo não é indubitoso, pelo contrário, podendo ser mais enganoso que o do objeto, uma vez que não nos apercebemos que estamos enganados, além disso, pode ser sistematicamente distorcido pelas mais diversas formas de dominação.

Por isso, necessário realizar uma crítica da ideologia que, para Ricoeur, é uma reflexão sempre parcial, pois nunca é conclusiva, uma vez que o sujeito está sempre aberto e exposto às influências históricas. Cuida-se de uma filosofia reflexiva que descortine as ilusões que o sujeito tem de si mesmo, para que seja possível a construção do conhecimento próprio.

Dessa forma, apesar de perfilhar a filosofia hermenêutica de Gadamer, Ricoeur vai fundir a epistemologia da interpretação com a ontologia da compreensão, mesclando os três diferentes sentidos de hermenêutica: Metodológica, Ontológica e Crítica.

Para Braz Teixeira, Ricoeur dialoga com diversas correntes do pensamento contemporâneo, a psicanálise, o existencialismo, o estruturalismo, a filosofia da linguagem e o pensamento ético-jurídico, sem esquecer do *conflito das interpretações* entre a hermenêutica concebida como a proclamação de uma mensagem e a entendida como redução de ilusões²⁹⁵.

Ricoeur fala em *conflito das interpretações* em seus *O conflito das interpretações: ensaio de hermenêutica* [1969] por entender não existir apenas uma epistemologia hermenêutica, um cânone geral, mas sim diversas teorias fragmentárias e, por vezes, opostas²⁹⁶.

Como o texto é essencialmente aberto, dirigindo-se autonomamente a todo

²⁹⁵ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 76-77

²⁹⁶ *Idem*, p. 77-78.

leitor que o deseje ler, abre uma pluralidade de significados do mundo a partir do contexto em que se insere. Dessa forma, um texto permite múltiplas interpretações e, por vezes, conflitos de interpretações.

No entanto, todas as interpretações, ainda que conflituosas e contraditórias, são igualmente válidas, porém, cabe à hermenêutica filosófica exercer o papel de árbitro nesses casos.

Para Bleicher, sua teoria do conflito das interpretações articula as várias teorias hermenêuticas, constituindo diferentes opiniões, igualmente justificadas e com níveis estratégicos diversos²⁹⁷.

O círculo hermenêutico, ou *arco hermenêutico*, como lhe chama Ricoeur, busca descortinar o processo que vai da pré-compreensão à compreensão, uma vez que, para ele assim como para Gadamer, não há compreensão sem *pré-compreensão*, porque só podemos compreender a partir de um horizonte de sentido que já temos de antemão, determinado pela nossa pertença a um mundo e a uma tradição.

Não se trata de uma compreensão acabada, já que cada horizonte a partir do qual se compreende pode se tornar um ponto de partida, de onde podemos sempre retomar o processo, constituindo não um círculo vicioso, mas uma estrutura espiral de toda a compreensão.

Para Ricoeur a estrutura circular da compreensão resulta do diálogo entre compreender e explicar, pois a compreensão necessita ser explicada para ser mais bem compreendida, daí a complementaridade e reciprocidade entre explicar e compreender.

Ele não entende a *explicação* como inerente às ciências da natureza, diferentemente do proposto desde Schleiermacher, por considerá-la também aplicável à linguagem, de forma complementar à interpretação, constituindo o que chama de *arco hermenêutico*²⁹⁸.

Contrariamente à hermenêutica romântica, a hermenêutica de Ricoeur afirma a autonomia do texto, desvinculando-o do subjetivismo do seu autor. Por isso, a relação autor-texto-leitor não é de diálogo, cindindo-se o que Schleiermacher e Dilthey entendia por circularidade hermenêutica.

Assim, opõe-se à hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey por conta da

²⁹⁷ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 302.

²⁹⁸ TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012, p. 80-81.

aporia da apreensão à subjetividade do autor, pois o importante para Ricoeur é determinar o mundo que se abre a partir do texto, uma vez que o papel da hermenêutica não é restaurar um sentido morto do texto, de acordo com a subjetividade do autor, mais sim um sentido vivo, presente, conectado com o mundo atual.

As interpretações nunca são fechadas, são abertas a novos sentidos, novas apropriações, pois são abertas a novos mundos, novas possibilidades interpretativas nunca esgotadas. É por meio da dialética com os outros e com o mundo, desse vai e vem entre o eu, o mundo e os outros, que nos compreendemos a nós próprios, por sermos *seres-no-mundo* e *seres-com-outros*.

Ricoeur entende haver dois caminhos para fundamentar a hermenêutica na fenomenologia. A *via curta*, seguida por Heidegger e Gadamer ao trilharem diretamente pela ontologia da compreensão, enxergando nesta um modo de ser e não um modo de conhecer. Por outro lado, prefere perfilhar o que chama de *via longa*, inicialmente passando pela semântica e reflexão, para somente depois chegar à ontologia²⁹⁹.

Entende ser necessária a *via longa* porque não há conhecimento imediato de si, não há compreensão sem a mediação dos mais diversos campos das ciências humanas, como é o caso do texto no processo de compreensão do mundo e de nós mesmos. Dessa forma, segundo ele, a *via longa* é o percurso necessário em direção a si mesmo.

Para Ricoeur é impossível ao sujeito conhecer-se diretamente, imediatamente. Desse modo, considera imprescindível a mediação da interpretação, que é mediadora do conhecimento do *ser-no-mundo*, levando ao conhecimento indireto de si mesmo. Assim, a interpretação seria um desenvolvimento da compreensão, explicitando-a, ou seja, esta é mediada por aquela.

Para ele, compreender é sempre compreender-se, o que só é possível por meio da mediação do próprio ser e do mundo. Em suma, o que a hermenêutica busca é a compreensão de si a partir de outros.

Por esse motivo, Ricoeur prefere seguir a *via longa*, por não ser possível o conhecimento imediato de si, exigindo vários desvios da mediação, necessários à reapropriação de si.

Eis aqui sua principal divergência com Gadamer, ao não dispensar a

²⁹⁹ *Idem*, p. 77.

mediação dos métodos para chegar-se à verdade, uma vez que para Ricoeur o papel da hermenêutica é exatamente fazer a conexão entre a verdade e o método.

Desse modo, a hermenêutica de Ricoeur fica a meio caminho entre a epistemologia de Betti e a ontologia de Heidegger, uma vez que não dispensa a mediação dos métodos para chegar-se ao conhecimento de si mesmo.

Registre-se, porém, que Ricoeur concorda com Heidegger e Gadamer ao defender a primazia da experiência em face da linguagem, pois o papel desta é exatamente expressar aquela. Para ele o sentido da linguagem está umbilicalmente vinculado à referência, pois se diz algo de alguma coisa. Ao dizer algo, não cria a posição do sujeito ou dos acontecimentos do mundo, pois estes já existem, já *estam-aí*.

Dessa forma, o nível semântico precede o nível existencial, pois a interpretação existencial pressupõe uma apropriação objetiva do sentido. Todavia, afirma a primazia da estrutura da experiência em relação à linguisticidade, em que as considerações linguísticas são predominantes em relação ao que é trazido à linguagem³⁰⁰.

3.8.3 Gadamer como precursor do Pós-modernismo

Na atualidade, as ideias de Gadamer podem ser vistas, e frequentemente são, como desconexas com a modernidade imperante nos tempos contemporâneos, tanto que em seus últimos anos de vida era chamado de o *Grande Velho da Filosofia Europeia*. Todavia, para muitos ele foi além de seu tempo, sendo um precursor pós-modernista³⁰¹ ao questionar as bases metodológicas do iluminismo.

Seu ceticismo acerca da subjetividade coincide com a visão pós-moderna, pois nossa inserção sociocultural na vida histórica precede ao processo subjetivo da autorreflexão. Não é diferente com relação ao fundamento do conhecimento racionalista, a verdade objetiva, o que para Gadamer não existe, por ser apenas uma convenção sobre o que a tradição é construída e está em constante processo

³⁰⁰ BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 306-307.

³⁰¹ A filosofia pós-moderna surge como consequência da exacerbação do modernismo decorrente do iluminismo, opondo-se à fundamentação da filosofia em um princípio universal, diante da profunda desconfiança da cultura contemporânea em relação a ideias totalizantes, a exemplo da razão e do progresso científico como instrumentos da emancipação do homem. Além de Gadamer, recebe também a influência das ideias de Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger.

dialógico de mudança.

Isso não significa que Gadamer sustente uma arbitrária verdade subjetiva, uma vez que a considera histórica e é delimitada pela *fusão de horizontes*, em que nossos horizontes culturais interagem com um outro totalmente estranho.

Para ele, a linguagem diária é essencialmente prática, está em ordem do jeito que está, pois não há uma teoria capaz de transformá-la em objeto de investigação quase-científica, para a partir daí extrair-lhe o sentido. Contrariamente à ideia de verdade como representação, Gadamer enfatiza a verdade como diálogo, como edificação.

Em seus últimos trabalhos, a temática da solidariedade busca isolar o raciocínio instrumental, a tecnologia e o declínio da esfera pública, temas comuns à teoria crítica que foram por ele antecipados³⁰².

Enfim, Gadamer não compactua com o ceticismo consistente na necessidade de respeitabilidade científica em todos os acontecimentos. Da mesma forma, desconfia da tecnologia e vê na modernidade cientificista uma capacidade de obscurecer verdades mais profundas. Para ele, na era moderna dá-se muita atenção às diferenças em detrimento daquilo que nos une e que compartilhamos.

Com isso, chegamos ao fim do presente capítulo em que, ao apresentar os elementos básicos da estrutura circular da compreensão, por meio do operar do círculo hermenêutico, colocando a descoberto os postulados de Gadamer, mostramos a nossa proposta interpretativa que utilizamos como base para o desenvolvimento do capítulo que se segue, o que acontece a partir da linguagem, onde se dá o verdadeiro lugar da hermenêutica.

³⁰² LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 182.

4 O OPERAR DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA NA APLICAÇÃO DO DIREITO

Lastreado em tudo o quanto exposto nos capítulos anteriores, no presente capítulo busca-se evidenciar como as propostas da hermenêutica filosófica podem ser encampadas pela hermenêutica jurídica para, com isso, explicar, fundamentar e legitimar o caminho trilhado pelo julgador ao prolatar as decisões judiciais. Para tanto, parte-se da linguagem que, ao lado da arte e da experiência histórica, constitui-se como uma das formas para se chegar à verdade e, além disso, é considerada o veículo universal da compreensão.

No transcorrer do capítulo, abordarmos a hermenêutica jurídica para alcançar a discussão acerca do problema hermenêutico do processo unitário da compreensão e, ao fim, ingressar na questão da superação do positivismo e da consequente compreensão crítica do direito como corolários da contribuição da hermenêutica filosófica para sua aplicação.

Daí a necessidade de ter-se delineado o arcabouço filosófico dos capítulos anteriores. Com o fim de demonstrar como a proposta gadameriana de uma hermenêutica filosófica supera os métodos hermenêuticos, não só na compreensão como também da concretização do direito por meio das decisões judiciais.

4.1 A linguagem como instrumento da verdade

Apesar de, vez por outra, ser considerada como inferior à cognição, pois apenas serviria de veículo do pensamento, é na busca pelas formas do dizer, ou seja, pela linguagem, que se pode chegar a uma compreensão maior de nossa própria existência, uma vez que é nela e por ela que dizemos algo de nós mesmos. Com isso, Gadamer encampa de Wilhelm Von Humboldt a noção de linguagem enquanto acepção de mundo, opondo-se à visão cientificista de reduzi-la a mero instrumento da comunicação³⁰³.

A linguagem não é nenhum instrumento ou ferramenta, pois o que

³⁰³ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 74.

caracteriza estes é dominarmos seu uso e utilizá-los somente quando necessitamos, o que não acontece com ela, porque nascemos em um universo linguístico que não dominamos previamente, além disso, para a linguagem fluir deve haver um esquecimento de si mesmo, portanto, não se tem plena consciência daquilo que se fala.

Lenio Streck alerta para o *mal-estar da modernidade* como uma das causas do caráter secundário conferido à linguagem, em que o sujeito é submetido a um processo de instrumentalização dela, tornando-a sem sentido, *tal qual um errante viajante do deserto do não-sentido*³⁰⁴.

A hermenêutica filosófica toma a linguagem como mediadora da compreensão, a qual opera a partir da reflexão sobre a prática dialógica construída historicamente. Com isso, a linguagem é vista como meio para a compreensão do mundo circundante, ao invés da visão instrumentalista que a enxerga como um objeto cujo sentido o sujeito se apropria acriticamente.

É importante frisar que a objetividade da linguagem não pode ser confundida com o conceito de objetividade das ciências naturais, as quais estudam o mundo simplesmente como dados. A linguagem é mediada pela experiência humana de mundo, em que se instaura a unidade da experiência entre o eu e o mundo, por isso sua objetividade surge da relação que ela mantém com o mundo, a partir de que o homem se interpreta como um *ser-no-mundo* e, dessa experiência, compreende os demais entes como tais.

Por isso, no presente tópico busca-se abordar o modo de ser da linguagem na hermenêutica filosófica, iniciando-se pelas teorias designativa e expressivista para, posteriormente, desenvolver os pontos relativos à linguagem como meio da experiência hermenêutica e como horizonte da ontologia hermenêutica.

4.1.1 Teorias designativa e expressivista

O surgimento da linguagem se dá ainda na era primitiva, quando havia uma relação de unidade entre a palavra e a coisa, em que o nome parecia pertencer ao seu portador, de quem começa a se desvincular somente na filosofia grega, onde não representava o verdadeiro ser.

³⁰⁴ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 271-272.

Platão, em *Crátilo*, expõe duas teorias sobre a relação entre palavras e coisas: a teoria convencionalista, desenvolvida no diálogo entre Sócrates e Hermógenes, onde o significado das palavras advém do uso linguístico alcançado pela convenção e pelo exercício, dependendo do hábito daqueles que impõem os nomes; e a teoria naturalista, exposta no diálogo entre Sócrates e Crátilo, segundo a qual há uma coincidência entre palavra e coisa, ou seja, o nome relata tal qual é o objeto, existindo uma designação natural para cada um deles³⁰⁵.

Para Sócrates, as palavras são verdadeiras ou falsas e, por consequência, o nomear se refere à revelação do ser que produz no falar, por isso, o nome não pode ser convencionalizado, pois a coisa possui uma essência permanente³⁰⁶.

Da mesma forma, Aristóteles entende que a palavra pertence à coisa e é a partir da experiência que se buscam as palavras que a expressam. Assim é que se dá, portanto, a formação das palavras e o aprendizado da linguagem, com a formação dos conceitos por indução. Além disso, ressalta que somente com uma gramática lógica é possível distinguir um sentido próprio de uma palavra do seu sentido figurado, em cada caso³⁰⁷.

Nicolau de Cusa, por sua vez, considera que a formação dos gêneros e das espécies, assim como no caso das palavras, não se prende a conceitos ou palavras individuais. Para ele, a palavra original se refere a uma linguagem originária, anterior ao surgimento da diversidade de línguas. Defende que a imprecisão é fundamental ao ser humano, traduzida na arbitrariedade do vocabulário³⁰⁸.

De acordo com Leibniz, a linguagem universal tem caráter meramente simbólico e o ideal, para ele, é uma linguagem da razão, que produziria conceitos verdadeiros e se desenvolveria em todo o sistema, correspondendo à razão divina³⁰⁹. Isso equivaleria, na prática, a uma linguagem não condizente com a realidade social, histórica e cultural, a uma abstração linguística, fazendo com que uma máquina de tradução ideal fosse suficiente para garantir a unicidade do entendimento, uma vez que a linguagem se tornaria um sistema de signos artificiais em busca de uma unilateralidade da significação.

³⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 525.

³⁰⁶ *Idem*, p. 528.

³⁰⁷ *Idem*, p. 540/558.

³⁰⁸ *Idem*, p. 563-564.

³⁰⁹ *Idem*, p. 538.

Atualmente, denomina-se *teoria designativa* do significado linguístico aquela para quem a linguagem é significativa porque designa, representa o mundo e o estado da mente, constituindo um sistema de sinais que substituem ou mesmo retratam os objetos reais. Ao utilizar as palavras como representantes das coisas ou objetos, formulam-se propostas consistentes em declarações sobre a maneira do mundo em si, isto é, a forma de ser do mundo, o senso a que se chega acerca da percepção do estado das coisas³¹⁰.

Por outro lado, tem-se hoje também o que se chama de *teoria expressivista* do significado linguístico, segundo a qual a palavra está sustentada não pela designação, mas sim por uma solidariedade linguística, por considerá-la um fenômeno sociocultural. Aqui, considera-se uma ilusão enxergar a linguagem como aquilo que ela representa, pois seu significado é extraído do seu uso convencional³¹¹.

Para Platão, a convenção é a única determinante da correção das palavras, podendo partir de uma derivação do princípio da similitude, embora a ele não esteja reduzida. Ademais, a palavra que nomeia a coisa tem que ser correta, ou corretamente existente, do contrário não tem significado, sendo apenas um som desprovido de correção. Nesse caso, não se trata de falsidade, mas apenas de um emprego incorreto da palavra, que pode ser adequada para uma outra coisa. Por tal razão é possível encontrar uma perfeição absoluta da palavra, considerada como a correta relação entre sua manifestação sensível e seu significado³¹².

Platão pretende mostrar que na linguagem não se pode alcançar a verdade pautada na coisa e que o ente deve ser conhecido unicamente por ele mesmo, sem as palavras³¹³. A verdade ou a falsidade não está nas palavras, mas no discurso, pois não se resume a uma questão linguística, uma vez que a linguagem tanto pode revelar a essência do objeto como também pode servir de instrumento para ocultá-la.

Gadamer entende que ambas as correntes incidem no erro de pretender nomear algo dado previamente, pois nomear é uma tarefa que se realiza no falar, ao mesmo tempo em que se descobre a coisa. Conclui que a intenção de Platão é mostrar que não é pela correção da linguagem que se alcança a verdade, devendo-

³¹⁰ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 104-105.

³¹¹ *Idem*, p. 105-106.

³¹² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 529-531.

³¹³ *Idem*, p. 526.

se conhecê-la não pelas palavras, mas sim a partir de si mesmo. Isso não significa que exista um conhecimento sem palavras, mas simplesmente que não são estas quem criam o acesso para a verdade, uma vez que a palavra só pode ser considerada adequada a partir do conhecimento das coisas.

Por isso, considera que o erro de Platão foi desconsiderar a linguagem como experiência humana de mundo, estando em *Crátilo* o início do pensamento filosófico que encobre a essência da linguagem, o que se consolidaria como a *crítica da linguagem*.

Segundo Gadamer, a teoria de *Crátilo*, da crítica à correção dos nomes, deu início à moderna teoria instrumentalista da linguagem, bem como ao sistema de signos da razão, pois a correspondência entre palavra e coisa passa a ocupar um caráter secundário ao descrever a realidade³¹⁴.

Após encontrar a raiz do encobrimento da essência da linguagem, Gadamer utiliza o modelo cristão da encarnação para elucidar o modo de ser da linguagem, em que Deus se apresenta como palavra sem deixar de ser Ele mesmo (*no princípio era o Verbo e o Verbo se fez carne*).

Diante disso, verifica-se que na concepção cristã destaca-se a ideia de encarnação, no sentido de ligação entre o corpo e a alma, onde o verbo se faz carne e se consuma a realidade do espírito. Por isso, Santo Agostinho desvaloriza a questão da palavra externa ao afirmar que o verbo é independente de sua manifestação, ou seja, é desvinculada da multiplicidade das línguas³¹⁵. A palavra, ao exteriorizar-se não diminui a fonte interior de onde ela provém, não se trata de uma separação, mas de uma emanção.

Também São Tomás de Aquino defende esse caráter antológico da palavra, descrita como um acontecer, bem como na palavra interior que não está referida em uma linguagem, pois é uma conjuntura pensada até o final. Segundo ele, o meio da linguagem é inerente ao acontecer da encarnação³¹⁶.

Dessa forma, de acordo com a doutrina escolástica, a palavra é simultânea com a formação do intelecto, isto é, com o processo de surgimento do pensar, tendo origem no espírito, perpassando as premissas até a conclusão. Sendo assim, a palavra é a própria realização do conhecimento³¹⁷.

³¹⁴ *Idem*, p. 540.

³¹⁵ *Idem*, p. 541-543.

³¹⁶ *Idem*, p. 545-550.

³¹⁷ *Idem*, p. 546.

No entanto, Gadamer reconhece que não há como permanecer no modo de ser da linguagem pelo modelo cristão da encarnação, caso se pretenda entender o nexo entre o caráter da linguagem e a compreensão. Para ele, o discurso verdadeiro é aquele que se expressa tal qual a coisa, sendo que as palavras já estão potencialmente na memória, as quais somente são reproduzidas no instante que o representado está espelhando-se, uma vez que a palavra é o reflexo perfeito da coisa.

Gadamer considera que o equívoco da teoria designativa é a suposição de que a linguagem pode ser examinada com exatidão científica, quando do processo de retratação do objeto descrito. Apenas por meio do simbolismo matemático seria possível uma linguagem além das línguas históricas e da indeterminação de seus conceitos, uma vez que a linguagem constitui o mundo e este só é possível por conta das solidariedades íntimas da linguagem, sendo exatamente isso que distingue o mundo do mero ambiente.

A relação dialógica entre o que está friamente escrito e o leitor vivifica a linguagem, pois a palavra falada desaliena a escrita, uma vez que por meio do diálogo a linguagem ganha significado. Além disso, a fala pode se dar dentro da alma do próprio leitor, pois o pensamento é uma fala internalizada.

Estamos envolvidos pela linguagem e, por isso, não conseguimos nos tornar externos à mesma para analisá-la como objeto de investigação. Em suma, nós somos linguagem e para entender este fenômeno temos que buscar descobri-la como ela é e tem sido, pois é ela quem torna possível o mundo. Quem fala uma linguagem que ninguém entende, na realidade não fala, ou seja, não há uma linguagem privada, pois falar significa falar a alguém³¹⁸.

Não se trata de simples transmissão e recepção de dados, vai além, pois seu objetivo é permitir aos membros da comunidade entender a natureza do ser. Com isso, Gadamer se opõe à ideia de que o pensamento em si produz formas de compreensão que não precisam ser expressos por meio da linguagem.

Dessa forma, chega-se à conclusão de que a hermenêutica mais se aproxima do expressivismo, pois a linguagem é muito mais que descrever o mundo, é poder expressar algo relacionado com o que significa ser humano. Ela é uma ferramenta que integra nosso ambiente com o mundo, não simplesmente o

³¹⁸ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 70.

descreve.

4.1.2 Linguagem como meio da experiência hermenêutica

Fixado que o diálogo é o modo de ser da hermenêutica filosófica, constituindo-se um processo linguístico entre duas pessoas que se dispõem a conversar, ele pressupõe que os interlocutores falem a mesma língua, ou seja, a linguagem comum é condição de possibilidade para se chegar ao entendimento sobre a coisa. É por meio do diálogo instrumentalizado pela linguagem que se possibilita o entendimento, em que ocorre uma mudança nos interlocutores ao descobrirem no outro um mundo antes desconhecido, encontrando o eu ainda não descoberto na sua experiência de mundo.

A conversação, meio pelo qual se busca um acordo entre os interlocutores, implica a iniciativa de se tentar entender a fala do outro, deixando valer seus pontos de vista. Para tanto, é necessário que se acolha o direito de opinião alheio e não, necessariamente, a própria opinião, respeitando a sua individualidade³¹⁹.

Segundo Gadamer, o acordo entre interlocutores supõe que ambos estejam dispostos a enfrentar o estranho e o adverso, tendo em vista que uma conversação autêntica tem seu próprio espírito, não sendo possível saber por antecipação o que a ela levar, uma vez que a linguagem tem sua própria verdade. Ao final, ocorre uma transferência recíproca se cada um avalia os contra-argumentos e mantém suas convicções ao mesmo tempo³²⁰.

O acordo da conversação não é um confronto e imposição de um ponto de vista pessoal, mas uma transformação que converte naquilo que é comum, na qual já não se é mais o que se era. Para que isso ocorra, a linguagem forma a base de todo perguntar e não está à disposição de um ou de outro interlocutor, pelo contrário, toda conversação pressupõe uma linguagem comum³²¹.

Um dos aspectos da linguagem diz respeito exatamente à relação entre linguisticidade e compreensão. Já restou demonstrado que a linguagem é o meio pelo qual se realiza a compreensão, sendo que a sua forma de realização se confere pela interpretação. Por conseguinte, problemas de expressão linguística são

³¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 499.

³²⁰ *Idem*, p. 497/501.

³²¹ *Idem*, p. 493.

problemas de compreensão, pois a interpretação envolve a linguagem do assunto, assim como a do intérprete³²².

Gadamer exemplifica situações onde se dificulta o acordo, como na tradução, onde o meio deve ser produzido artificialmente com uma mediação expressa. Nesse caso, dá-se uma renúncia à autonomia, uma vez que o acordo não se dá entre os interlocutores, mas entre os intérpretes. Aqui, o problema hermenêutico é resultante de um acordo sobre o assunto e não propriamente o domínio da linguagem, pois esta é, tão somente, um pressuposto da conversação³²³.

Com o exemplo do tradutor, essa reciprocidade da conversação é semelhante ao que ocorre entre o intérprete e o texto em uma língua estrangeira, em que o tradutor deve interpretar o texto abstraindo-se a estranheza dele. Assim como o tradutor, o intérprete deve converter a escrita em uma compreensão do tema e, daí, cria-se a linguagem³²⁴.

Dessa forma, traduzir é interpretar, uma vez que o tradutor tem a tarefa de transpor o sentido do texto a ser compreendido de um mundo linguístico para o outro, porém, a maior dificuldade consiste em encontrar expressões adequadas para a reprodução do sentido com fidelidade, para que o verdadeiro significado não seja distorcido.

A má compreensão e o desentendimento resulta da ausência de linguagem comum, o que pode ser extirpado pela dinâmica do diálogo, o legítimo lugar da experiência hermenêutica, sendo a linguagem o instrumento desta experiência, por meio de quem se efetiva o acordo entre os interlocutores. Por isso, na hermenêutica filosófica a verdade se estabelece dentro das condições oferecidas pela linguagem.

Tanto na conversação quanto na interpretação de um texto, os interlocutores devem participar da coisa a que se refere, imiscuindo-se no seu sentido. Daí o acerto da expressão conversação hermenêutica, pois esta deve elaborar uma linguagem comum que consiste na compreensão com o fim de se chegar a um acordo. Em ambos os casos, na conversação e na interpretação, há uma relação vital histórica, extraindo-se um círculo dialético de perguntas e respostas³²⁵.

Como a compreensão é uma forma de interpretação, a intenção do texto é traduzida à linguagem do leitor, contraposta às várias intenções possíveis. Observe-

³²² *Idem*, p. 503.

³²³ *Idem*, p. 498.

³²⁴ *Idem*, p. 501.

³²⁵ *Idem*, p. 502/504.

se, porém, que segundo Gadamer, o horizonte de sentido da compreensão não pode ser limitado nem pelo que intencionou escrever o autor nem pelo horizonte hermenêutico do leitor³²⁶.

Desse modo, o texto não é mera expressão da subjetividade do autor. No entanto, quando se procura delimitar o sentido do texto, mesmo que a partir das verdadeiras ideias do autor, nem assim se conseguirá ir além de uma delimitação causal. Por tal razão, a opinião do autor ou a compreensão do leitor originário são lugares vazios, preenchidos de ocasião em ocasião³²⁷.

Observe-se que a compreensão não implica a reconstrução da gênese do texto, mas a compreensão do próprio texto. Para Gadamer, o que importa é a compreensão do verdadeiro sentido do texto, da forma como está escrito, portanto sua interpretação é submetida a uma norma do objeto. Tanto é assim que se chama fusão de horizontes quando o sentido do texto coincide com as ideias do interprete, pois é sua opinião que se apropria do texto.

No entanto, no operar hermenêutico, o intérprete não se desgarra da linguagem de que é portador para assimilar somente a linguagem do texto, pois está impregnado pelos conceitos introjetados em si pela tradição, ou seja, é uma síntese histórico-interpretativa de tudo aquilo que assimilou com o fluir do tempo. A compreensão do horizonte de interpretação confere-se pela fusão entre os horizontes do autor e do destinatário, e é por meio da interpretação que o texto ganha fala, isto é, a linguagem alcança o interlocutor.

Por isso, não há uma interpretação correta em si mesma, pois cada uma deve encontrar a linguagem apropriada em cada texto. Para Gadamer, a interpretação é a realização da própria compreensão, que é feita tanto para quem se interpreta quanto para o intérprete. Apesar de ser o mesmo texto, cada leitura se apresenta de maneira diferente³²⁸.

Porém, a interpretação como reprodução, para Gadamer, é um fenômeno accidental, que implica em um exagero de intenções didáticas. Como exemplo, na declamação de um poema, qualquer execução é obrigada a dar ênfase, daí porque a execução não deixa de ser interpretação³²⁹.

Além disso, a linguística tem uma ligação direta com a tradição, seja oral ou

³²⁶ *Idem*, p. 511-516.

³²⁷ *Idem*, p. 515-516.

³²⁸ *Idem*, p. 518-519.

³²⁹ *Idem*, p. 523.

escrita, perpassando lendas, usos e costumes. Na escrita, qualquer leitor hábil a ler se apropria dessa tradição linguística, onde se transmite, simultaneamente, o passado e o presente. O processo de compreensão, portanto, é mediado pela tradição linguística, pois somente com a capacidade de retransformar o texto em linguagem é possível a compreensão³³⁰.

Por isso, na hermenêutica, a escrita tem uma significação central, vez que nela a ruptura do leitor com o autor adquire existência própria, e o objeto se eleva para a participação de qualquer leitor. Para Gadamer, a escrita traduz uma vontade de permanência, indo além da vida passada para a reconstrução de uma outra existência. Por esse motivo, a leitura não é mera repetição do passado, mas participação no presente. A vantagem da escrita é estar livre do caráter psicológico e, conforme Platão, ela não pode socorrer mal-entendidos deliberados ou involuntários.³³¹

Nesse sentido, a interpretação de uma música ou de uma poesia não difere da de um texto. Uma encenação interior de um texto, através de uma leitura silenciosa, contém sempre uma interpretação, não possuindo existência própria, do mesmo modo que a encenação pública. Destaca-se aí a conceitualidade de toda compreensão, pois a interpretação se dá por meio da própria experiência hermenêutica, questionando-se, assim, o conceito de linguagem, que pressupõe uma consciência da linguagem que é um resultado histórico³³².

Com isso, pretende-se ponderar que, apesar da multiplicidade da linguagem, é necessário abstrair a unidade indissolúvel do pensamento e da linguagem como unidade de compreensão e interpretação, assim como ocorre no processo hermenêutico. Como a linguagem é o meio pelo qual se realiza o acordo entre os dialogantes e o entendimento sobre a coisa, a compreensão reflete a disposição em se colocar em acordo sobre essa coisa e não simplesmente reproduzir as vivências do outro, disso resulta a experiência de sentido do qual decorre todo o processo linguístico.

Como se vê, a experiência nas ciências do espírito é dialética, onde o que interessa é a sua historicidade, diferentemente do modelo lógico-indutivo que serve às ciências da natureza. A experiência hermenêutica ganha a forma de um

³³⁰ *Idem*, p. 505-506.

³³¹ *Idem*, p. 507-508.

³³² *Idem*, p. 521.

reconhecimento da tradição e do outro que tem algo a dizer. Portanto, a experiência é um constante aprendizado do homem como ser histórico, ou seja, é a experiência da finitude humana.

A tarefa da hermenêutica filosófica consiste em mostrar que a experiência é a integração de todo conhecimento científico ao saber pessoal do indivíduo. A abertura dialética é o caráter central da experiência hermenêutica, uma vez que todo saber passa pela pergunta, que significa abrir-se para aquilo que precisa ser elucidado dentro do horizonte da questão.

Cada pergunta adequadamente posta instaura um horizonte renovado de sentido, porém, quando foge do horizonte de sentido, instaura uma dificuldade em estabelecer um diálogo. Por isso, saber perguntar é tão importante e não é fácil, pois ela coloca o indivíduo a caminho do saber, tendo primazia, ou seja, sendo mais importante que a resposta, simplesmente por instaurar um lugar para que se busque saber a respeito de algo, abrindo-se o horizonte a ser percorrido.

Gadamer propõe uma experiência histórica de mundo, em que o homem tem consciência de sua finitude, de sua historicidade, ou seja, depara-se com seus limites. Mas, por ser aberta, de uma experiência pode surgir uma nova experiência, uma vez que perguntar é um fenômeno característico de quem tem consciência de sua própria experiência de mundo.

Por isso, a tarefa da experiência hermenêutica está em entender a pergunta pela qual o texto dá uma resposta, com a finalidade de descortinar possíveis respostas que o autor poderia ter dado e não deu. Assim, para alcançar esse desiderato, primeiro o intérprete deve perquirir qual a pergunta a que o texto se dispôs a responder, já que todo texto é uma resposta a uma pergunta.

Dessa forma, a estrutura da experiência desemboca na lógica da pergunta e da resposta entre intérprete e texto, conforme já trabalhado no capítulo anterior, utilizando a linguagem como instrumento onde se movem o sentido do texto e o intérprete, tornando-se o lugar da experiência hermenêutica.

4.1.3 A linguagem como horizonte da ontologia hermenêutica

Para Gadamer, a forma linguística e a tradição são partes da experiência hermenêutica, disso decorre que o problema da hermenêutica passa pela aceção da linguagem como aceção de mundo, partindo da concepção antropológica de

Humboldt, para quem a linguagem se baseia no fato de que os homens simplesmente têm um mundo³³³. A linguagem não é uma simples dotação humana, mas a base para que o ser tenha e represente um mundo, ou seja, o *ser-aí* é constituído pela linguagem.

Gadamer pondera que para Humboldt, criador da moderna filosofia da linguagem, a diversidade de estruturas da linguagem humana possibilita o exame das peculiaridades de cada povo e a compreensão do nexo entre a individualidade e a natureza. Defende, portanto, o estudo da individualidade dos fenômenos linguísticos para compreender a constituição de toda a linguística humana, partindo da ideia de que as línguas são produtos da *força do espírito* humano. Dessa maneira, seu caminho se dá pela abstração rumo à forma linguística, considerando o princípio da individuação como próximo à verdade e à perfeição³³⁴.

Com isso, a linguagem falada constitui a relação do eu com o mundo, mostra que o homem tem mundo, todavia, a linguagem falada não significa simplesmente dominar os signos linguísticos, pois pressupõe vivenciar o mundo onde ela se insere. Como exemplo, quando realmente aprendemos uma nova língua, inserimo-nos em um novo mundo, pois para aprender uma nova língua é preciso vivê-la, porém, sem esquecermos o mundo da língua materna.

Quando abandonamos nossos preconceitos para nos abirmos a línguas estranhas, não negamos nosso próprio mundo, mas enriquecemos nossas experiências, mas a consciência desse processo nos torna capazes de adicionar as nossas relações vitais. Assim, o ser, quando aprende línguas estrangeiras, não altera seu comportamento no mundo, mas o amplia e o enriquece³³⁵.

Diante disso, Gadamer entende que aquele que tem a linguagem se apossa do mundo, dessa forma, é por meio da linguagem que se condensam e se interligam o *estar-no-mundo*, o pensar e o falar, uma vez que, ao pensar e compreender, o ser já está sustentado pela interpretação linguística do mundo em que se encontra inserido.

É nesse sentido que, para Heidegger, a linguagem se constitui em um dos modos de ser do *Dasein*, ela é o instrumento pelo qual se constrói sua ontologia hermenêutica. Porém, é importante frisar que o mundo não se torna um objeto da

³³³ *Idem*, p. 566-568.

³³⁴ *Idem*, p. 564-565.

³³⁵ *Idem*, p. 564-565.

linguagem, pois esta não é usada ao mero talante do ser, uma vez que faz parte do *estar-no-mundo* deste, do seu modo de ser na linguagem.

Em suma, é na linguagem que se representa o mundo, abrangendo todo o ser, o que não significa, porém, que o mundo seja objeto da linguagem, uma vez que a experiência humana não inclui a objetivação do mundo³³⁶.

O fundamento mais determinante do fenômeno hermenêutico é a finitude de nossa experiência histórica, enquanto para a teoria grega e a ciência moderna o verdadeiro fundamento é a experiência linguística do mundo. Por isso, seguimos o rastro da linguagem, que está em constante mudança, e o da nossa experiência própria³³⁷.

A experiência hermenêutica não coincide com a experiência do pensamento, mas é um acontecer – ou compreender – como na experiência dialética. Esse exercício se constrói com a necessidade de interpretar e nos retirar. Em Hegel encontramos a diferenciação entre o especulativo e o dialético, considerando este uma expressão daquele. A enunciação poética, por exemplo, é especulativa, pois não copia uma realidade preexistente, mas representa um aspecto de um mundo imaginário do poeta. Já a dialética se fundamenta, principalmente, no jogo de perguntas e repostas. Nesse sentido, a dialética filosófica expõe a verdade por meio da suspensão das contradições e das imposições unilaterais³³⁸.

Pela linguagem o ser não só apreende o mundo, mas o articula e se articula nele. Ela não esgota a apreensão do mundo, mas constitui o mundo apreendido pelo ser, ou seja, tudo o que podemos compreender é trazido como linguagem, sem, porém, esgotá-la. Mais que a casa do ser, ela se efetiva enquanto diálogo constituinte deste. Dessa forma, a linguagem, a história e o ser estão imbricados a ponto da linguisticidade do ser constituir a sua ontologia e o meio de sua historicidade, ou seja, o ser existe na história e por meio da linguagem.

Por isso, as linguagens artificiais – sistemas de entendimento artificial inventados – não são verdadeiras linguagens, pois se baseiam em uma comunidade e são apenas meios e instrumentos de entendimento, como por exemplo, as linguagens secretas e os simbolismos matemáticos³³⁹.

Gadamer entende que o universo verdadeiramente hermenêutico é formado

³³⁶ *Idem*, p. 566.

³³⁷ *Idem*, p. 573/580.

³³⁸ *Idem*, p. 601-606.

³³⁹ *Idem*, p. 562.

não somente pela tradição histórica e a ordenação natural da vida, que constituem a unidade do mundo em que os homens vivem, mas também pelo modo como experimentamos uns aos outros, como experimentamos as tradições históricas e as ocorrências naturais de nossa existência e de nosso mundo, para o qual estamos sempre abertos³⁴⁰.

Ele pondera que a conceptualidade em que se desenvolve o filosofar já está sempre conosco, da mesma forma em que nos vemos determinados pela linguagem em que vivemos. Conscientizarmo-nos desse pressuposto pertence à honestidade do pensamento, constituindo-se uma nova consciência crítica, a qual coloca os costumes de linguagem e de pensamento, que se formam para o indivíduo na comunicação com o seu mundo circundante, diante do fórum da tradição histórica da qual todos fazemos parte³⁴¹.

Entretanto, o próprio Gadamer frisa que o conceito de mundo é contraposto ao conceito de um mero mundo circundante, como em relação aos demais seres vivos. Esse conceito expressa a indissociabilidade do homem do seu mundo social, da sua dependência em relação a ele³⁴². Todavia, o homem vai além de seu mundo circundante, pois o que o caracteriza na sua relação com o mundo, distinguindo-o dos demais seres, é exatamente sua liberdade.

Gadamer relembra que a linguagem é um centro onde se reúnem o eu e o mundo, em sua unidade originária, daí advém o caráter universal da hermenêutica, que determina a linguagem como referência da interpretação. Por isso, o que pode ser compreendido é a figura da linguagem. Assim, a relação humana com o mundo é um reflexo da linguagem, que, por sua vez, é compreensível em geral e por princípio³⁴³.

Essa universalidade decorre da centralidade da linguagem na relação do homem com o mundo, sendo o meio pelo qual a conversação se desenvolve, cujo modo de ser especulativo da linguagem instaura um sentido. Dito de outra forma, na linguagem se instaura a unidade originária entre o eu e o mundo, sendo o meio pelo qual se manifesta o fenômeno hermenêutico, condição de possibilidade da experiência hermenêutica.

A centralidade da linguagem dá ao fenômeno hermenêutico o caráter de

³⁴⁰ *Idem*, p. 32.

³⁴¹ *Idem*, p. 33.

³⁴² *Idem*, p. 557-558.

³⁴³ *Idem*, p. 609-611.

universalidade e fica demonstrada quando Gadamer afirma que *o ser que pode ser compreendido é linguagem*, pretendendo enfatizar que tudo aquilo que conseguimos compreender sobre o ser é sempre por meio da linguagem. Disso se extrai que a linguagem não é ilimitada, pois, apesar de tudo o que podemos compreender ser por meio dela, esta não é capaz de expressar tudo sobre o ser, até porque este muda constantemente.

Nesse mesmo sentido, quando Heidegger diz que *a linguagem fala (Die Sprache spricht)*, quer dizer que o ser não existe sem ser restringido pela linguagem. Por isso, o ser que pode ser experimentado significa o ser da fala, que só passando pela linguagem pode ser compreendido³⁴⁴.

Para Gadamer, a linguisticidade consiste exatamente na capacidade universal de ter em mente e comunicar algo com algo e, conseqüentemente, reconhecer em algo que não temos em mente alguma outra coisa que temos em mente³⁴⁵. Daí a importância da lógica da pergunta e da resposta, proporcionando a descoberta daquilo que ainda não foi dito por meio do diálogo com aquilo já dito.

Só compreendemos na medida em que buscamos e encontramos palavras para expressar precariamente nossa compreensão. Quando a verdade não pode ser alcançada por meio do método, pode ser através de uma disciplina do perguntar e do investigar³⁴⁶.

Além disso, o conteúdo da tradição desenvolve possibilidades mais novas e ampliadas de uma nova forma de linguagem pelo outro interlocutor. Com ela, o que se transmite se representa e renova a sua existência. Portanto, a comunicação entre o presente e a tradição abre caminho para a compreensão³⁴⁷.

Compreender e interpretar o texto não se restringe ao empenho da ciência, pois pertence ao todo da experiência do homem no mundo. Em outras palavras, o fenômeno hermenêutico não é um problema de método, uma vez que não se compreende a tradição apenas por textos, mas também se adquirem juízos e se reconhecem verdades³⁴⁸.

³⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos**. In: GRONDIN, Jean (org.). *O pensamento de Gadamer*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 506-508.

³⁴⁵ *Idem*, p. 516.

³⁴⁶ ROHDEN, Luiz. **Gadamer**. In: PECORARO, Rossano (org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 68.

³⁴⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 586-588.

³⁴⁸ *Idem*, p. 29.

A hermenêutica filosófica, com isso, supera o questionado e metodológico *interpretar-por-partes* da hermenêutica clássica, em que primeiro se interpreta (*subtilitas intelligendi*), para depois compreender (*subtilitas explicandi*) e, por fim, aplicar (*subtilitas applicandi*).

Para Gadamer há muito da compreensão que não é determinado pelo sujeito interpretante, pois ela não está disponível à consciência e quando a razão pensa em modelá-la, chega atrasada. A compreensão é resultado de toda a sistemática do círculo hermenêutico, conforme amplamente abordado no capítulo anterior, por isso o sujeito não interpreta para depois compreender, nem aplica o que compreendeu, uma vez que tal processo é unitário, em que compreender e interpretar já é aplicar, pois a interpretação jamais ocorre puramente em abstrato, já que sempre haverá um momento do acontecer do sentido.

Dessa forma, as verdades suplantam fundamentalmente o âmbito do conhecimento metodológico, como ocorre nas ciências do espírito, em que a tradição histórica, mesmo sendo tratada como *objeto* de pesquisa, acaba se *manifestando em sua verdade*, pois não pode ser classificada como verdadeira ou falsa, como pretendia a crítica histórica, uma vez que transmite sempre a verdade, da qual devemos *tirar proveito*³⁴⁹.

4.2 A compreensão histórica do Direito

Sobre o significado paradigmático da hermenêutica jurídica, Gadamer explica que a distância entre esta e a hermenêutica das ciências do espírito não é tão grande como se costuma supor. Anteriormente, a hermenêutica jurídica não teria a menor relação com a tarefa de compreender a tradição, a exemplo do que ocorre nas ciências do espírito. Entretanto, com Schleiermacher ela é reconduzida à hermenêutica geral, considerando-a como uma aplicação especial desta³⁵⁰.

Procura Gadamer, então, investigar o comportamento do historiador jurídico e do jurista diante de um mesmo texto jurídico, dado e vigente, com base nos trabalhos de Betti, questionando se haveria diferença unívoca entre interesse

³⁴⁹ *Idem*, p. 31.

³⁵⁰ *Idem*, p. 426-427.

dogmático e interesse histórico. Responde que existe evidentemente uma diferença, já que o jurista toma o sentido da lei a partir e em virtude de um determinado caso dado, enquanto o historiador não parte do caso concreto, mas busca determinar o sentido da lei, visualizando construtivamente a totalidade do âmbito da aplicação da lei. Portanto, o historiador considera, além da aplicação originária, a lei e as mudanças históricas pelas quais ela passou, intermediando compreensivamente a aplicação originária com a atual³⁵¹.

Com lastro em Betti, Gadamer discorre que o historiador se movimenta numa contínua confrontação com a objetividade histórica para compreendê-la em seu valor posicional na história, enquanto que o jurista, além disso, procura reconduzir essa compreensão para a sua adaptação ao presente jurídico³⁵².

No entanto, entende que é insuficiente a descrição feita por Betti acerca do papel do historiador, vez que ele não pode ignorar que aquilo que está em questão é uma criação jurídica, a requerer uma compreensão igualmente jurídica, cuja tarefa da interpretação consiste em concretizar a lei em cada caso, ou seja, é a tarefa da aplicação³⁵³.

Gadamer entende que para o historiador é uma suposição fundamental que a tradição deva ser interpretada em um sentido diferente daquele que os textos exigem por si³⁵⁴.

Diante desse pensamento, conclui que o sentido da aplicação já está de antemão em toda forma de compreensão, que é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito³⁵⁵.

Gadamer, seguindo os passos de Heidegger, enxerga na historicidade e na temporalidade os referenciais para a compreensão da natureza do ser revelada na experiência existencial, ou seja, na consciência histórica do *Dasein*. Aplicado ao âmbito jurídico, esse novo conceito hermenêutico implica uma mudança substancial em relação à visão tradicional, inclusive quanto à crença na neutralidade e na objetividade da interpretação do direito.

A especificidade da hermenêutica jurídica gadameriana está em sua feição transmetodológica, possibilitando alcançar o sentido da compreensão do direito em

³⁵¹ *Idem*, p. 427-428.

³⁵² *Idem*, p. 428.

³⁵³ *Idem*, p. 429-432.

³⁵⁴ *Idem*, p. 441.

³⁵⁵ *Idem*, p. 446-447.

uma dimensão histórico-social, produto da interpretação de índole prática e como categoria cognitiva do direito vinculada à tradição hermenêutica³⁵⁶.

Tangencia, com isso, os métodos tradicionais da hermenêutica jurídica, que fazem da interpretação um ato de submissão ao sentido imanente do texto, o qual seria primeiramente revelado para, somente depois, ser adequado às contingências sociais, ou seja, primeiro interpretado para posterior aplicação, conforme defendido por Betti.

Dessa forma, a historicidade do direito representa a experiência jurídica com a qual o presente dialoga. Sua compreensão do texto demanda uma tomada de posição em relação à realidade circundante, estabelecendo um horizonte ético e reconhecendo os fatores inerentes à pré-compreensão legados pela tradição³⁵⁷.

Constitui-se uma ação reflexiva diante da tradição que determina o sentido ao preceito normativo, uma postura crítica prévia fundamental na compreensão do direito. Vislumbra-se, com isso, uma reflexão acerca dos preconceitos que orientam a prática jurídica.

Assim, a hermenêutica jurídica pautada pelas propostas de Gadamer é guiada pela consciência da história efetual, tomando como ponto de partida a autocompreensão e fundada na reflexão prática.

4.3 O problema hermenêutico fundamental: compreensão, interpretação e aplicação

Ao tratar da reconquista do problema fundamental da hermenêutica, qual seja, o modo de realizar a compreensão, Gadamer lembra que na velha tradição se dividia em: compreensão (*subtilitas intelligendi*), interpretação (*subtilitas explicandi*) e aplicação (*subtilitas applicandi*).

Referida questão recebeu seu significado sistemático quando o romantismo reconheceu a unidade interna de *intelligere* e *explicare*, isto é, concluiu que interpretar não é posterior nem complementar à compreensão, compreender é

³⁵⁶ LIXA, Ivone F. Morcilo. **A possibilidade de revisão da hermenêutica jurídica tradicional a partir de elementos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2000. Orientação: Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer, p. 150.

³⁵⁷ *Idem*, p. 157.

sempre interpretar e interpretação é a forma explícita da compreensão. Ocorre que tal fusão entre compreender e interpretar deixou fora de contexto o terceiro momento da problemática da hermenêutica: a aplicação. Por isso, Gadamer se vê obrigado a dar um passo além da hermenêutica romântica, ao considerar como um processo unitário não apenas a compreensão e a interpretação, mas também a aplicação, este se caracterizando como um momento tão essencial e integrante do processo hermenêutico quanto os outros³⁵⁸.

Conforme já exposto no capítulo inicial, a história da hermenêutica nos ensina que junto com a hermenêutica filológica existiram também a hermenêutica teológica e a jurídica, bem como que somente as três juntas perfazem o conceito pleno de hermenêutica. Com o desenvolvimento da consciência histórica nos séculos XVIII e XIX, a filologia e a historiografia se desvinculam das outras disciplinas hermenêuticas para se estabelecerem como teoria metodológica da investigação das ciências do espírito. Ocorre que a estreita pertença que unia a filologia com a hermenêutica jurídica se apoiava no reconhecimento da aplicação como momento integrante de toda a compreensão³⁵⁹.

Para Gadamer, a interpretação deve concretizar a lei em sua validade jurídica, da mesma forma que o texto de uma mensagem religiosa não quer ser compreendido como mero documento histórico, mas sim de forma a poder exercer seu efeito redentor. Compreender significa, então, compreender a cada instante a situação concreta de uma maneira nova e distinta. Dessa forma, ele considera que compreender é também e sempre aplicar e que a própria compreensão se mostra como um acontecer³⁶⁰.

Esse processo compreensivo unitário é levado a efeito pela circularidade intelectual entre o conteúdo a ser compreendido e o sistema referencial assimilado pelo sujeito interpretante, fundindo-se ambos os horizontes. Por isso, admitir a possibilidade de um sentido autônomo e desconectado da aplicação seria desconsiderar que o texto perde sua virtualidade no processo compreensivo, uma vez que é compreendido pelo presente³⁶¹.

³⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 406-407.

³⁵⁹ *Idem*, p. 407.

³⁶⁰ *Idem*, p. 408.

³⁶¹ LIXA, Ivone F. Morcilo. **A possibilidade de revisão da hermenêutica jurídica tradicional a partir de elementos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2000. Orientação: Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer, p. 155/157.

Com base nessa proposta, ao tratar da classificação de Betti em interpretação cognitiva, normativa e reprodutiva, Gadamer alerta que haveria dificuldade em submeter os fenômenos a esse esquema de divisão, pois essas distinções não se sustentam, já que não é possível fazer a cisão entre função cognitiva e normativa, entre o conhecimento do sentido de um texto e sua aplicação, por se tratar de um processo unitário³⁶².

O acontecer da compreensão consiste, antes, no fato de que para reconhecer o que é verdadeiramente significativo e o sentido originário de uma tradição não precisamos da co-genialidade, pois somos capazes de nos abrir à pretensão de um texto e corresponder compreensivamente ao significado com o qual nos fala. Por isso, a hermenêutica não é um saber dominador³⁶³.

Seguindo esse raciocínio, Gadamer entende que a interpretação da vontade jurídica e da promessa divina não são evidentemente formas de domínio, mas de serviço, sendo que a hermenêutica histórica também deve realizar o trabalho da aplicação, pois também lhe serve a validade de sentido, na medida em que supera, expressa e conscientemente, a distância temporal que separa o intérprete do texto, superando a alienação do sentido que o texto experimenta³⁶⁴.

Em Heidegger, conforme já visto, a interpretação é considerada a elaboração das possibilidades da compreensão, para quem compreender algo não significa conhecer o que se interpretou, mas sim assumir o que se compreendeu, uma vez que compreender e interpretar não são dispositivos disponíveis à consciência, ao sujeito. Além disso, a aplicação reveste a compreensão como efetiva, ou seja, ela se apresenta a si mesma na forma do seu efeito.

Em Gadamer, por sua vez, compreende-se o autor a partir de seu próprio horizonte, ao invés de enxergar o presente como uma simples continuação do passado. É na aplicação que se dá a fusão de horizontes, momento em que ocorre a produção de sentido, que se aplicam conteúdos, ou seja, o sujeito não interpreta para conhecer, nem aplica o que compreendeu. Por isso, diz-se que a evolução da hermenêutica metodológica para a filosófica culminou por findar com o interpretar por partes, característico da hermenêutica clássica e defendido pela teoria discursiva do direito.

³⁶² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meire. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 409.

³⁶³ *Idem*, p. 410-411.

³⁶⁴ *Idem*, p. 411.

Observe-se, dessa forma, que não ficou só na velha tradição a defesa da autonomia entre compreender e aplicar o texto, uma vez que a própria teoria discursiva do direito, de Habermas e Günther, defende sua realização de forma separada, notadamente da *applicatio*. Também para a ciência moderna a aplicação não pertence ao fenômeno da compreensão, uma vez que o intérprete deveria buscar compreender o texto de acordo com sua versão originária, sem se vincular a nenhuma situação concreta.

4.3.1 Discursos de fundamentação e de aplicação

A partir da concepção gadameriana acerca do problema hermenêutico fundamental, Lenio Streck propõe a hermenêutica não mais metodológica, nem reprodutiva, mas sim produtiva por meio da circularidade que encampe os sujeitos e o objeto, em um processo em que compreender é interpretar e aplicar³⁶⁵.

Para ele, pretender antecipar qualquer dessas fases seria o mesmo que conceituar algo sem a presença do objeto, como se a linguagem fosse manipulável, capaz de manejar sentidos, isto é, mero objeto do sujeito. Como o objeto a ser compreendido, no caso o texto legal, não é um mero enunciado linguístico, mas um evento a ter o sentido perquirido por meio de todos os passos delineados no capítulo anterior, inclusive pela análise de sua historicidade, seu sentido não é manejável.

Diante dessa premissa, afirma que não há interpretação sem relação social, pois é no caso concreto que surge o sentido único e irrepetível. Para ele, como o intérprete não domina a tradição, os sentidos atribuídos ao texto fogem à sua vontade, com isso o processo unitário da compreensão se transforma em uma blindagem contra as opiniões arbitrárias³⁶⁶.

O corolário desse entendimento é a não aplicação do método subsuntivo, tão arraigado à nossa cultura jurídica positivista, pois como o processo unitário da compreensão não trabalha com conceitos alheios ao caso dado, uma vez que sem facticidade não se tem a norma, a simples hipótese do processo silogístico-subsuntivo não garante uma aplicação.

Diante disso, também não há como se acatar a distinção entre discursos de

³⁶⁵ STRECK, Lenio Luiz. **O que é isto – decido conforme minha consciência?** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010, p. 73.

³⁶⁶ STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas**. 4. ed. São Paulos: Saraiva, 2011, p. 288.

fundamentação e de aplicação, uma vez que o sentido da norma se dá no caso concreto, o que se mostra logicamente impossível que a norma seja prefixada na fundamentação, o que daria ensejo a um círculo vicioso, em que o fundamento da aplicação seria a aplicação do fundamento³⁶⁷.

O discurso de fundamentação é contrafático exatamente porque é elaborado *prima facie*, atribuindo relevância à norma abstratamente, a partir de que são extraídas as condições ótimas inerentes a todas as argumentações. Percebe-se que, a partir de um mundo simplesmente vivido, há um afastamento conteudístico em busca de uma situação ideal de comunicação. Esse mundo vivido demonstra a antecipação de sentido de caráter representacional, destinada à concepção de situações ideais de fala e fonte de interpretações contrafactuais, ou seja, transforma-se em uma categoria para a elaboração de raciocínios dedutivos, em detrimento das particularidades dos casos concretos³⁶⁸.

Alega-se que a democracia exige a cisão do processo na hermenêutica jurídica, por meio da fundamentação discursiva prévia. Não obstante, não há como o intérprete jurídico desconsiderar todas as implicações decorrentes da estrutura da pré-compreensão, principalmente as oriundas da própria sociedade, o que legitima o processo compreensivo da norma a ser aplicada.

Como já dito, a fundamentação discursiva prévia não observa as peculiaridades do caso concreto, ou seja, do mundo prático, sendo somente baseada na pré-compreensão do intérprete. Por isso, a proposta de Gadamer não admite a cisão discursiva ao instituir compreensão, interpretação e aplicação em um só momento, exatamente porque o círculo hermenêutico envolve o jurista no processo compreensivo, não estando simplesmente à sua disposição.

O julgador, para compreender o caso concreto, antes tem que compreender a si mesmo para, utilizando a linguagem, desvelar o desconhecido, sendo parte do processo da compreensão, ou seja, *se-entender-como-participante-do-que-se-vê*, uma vez que enquanto compreendemos a totalidade, compreendemos-nos.

Para Lenio Streck seria paradoxal a cisão desse processo, pois se aplicar significa empregar o que já está feito, mas se não podemos eliminar a pré-compreensão, então como seria possível aplicar o que foi justificado anteriormente ao próprio ato de aplicar, ou seja, como é possível fundamentar sem que se tenham

³⁶⁷ *Idem*, p. 127.

³⁶⁸ *Idem*, p. 112-113.

as condições que possibilitam a fundamentação, quando seria exatamente a aplicação quem gera a fundamentação. Admitir isso eliminaria o círculo hermenêutico, que se sustenta exatamente na pré-compreensão, antecipação de sentido³⁶⁹.

Registre-se, ainda, que o discurso de fundamentação não é imparcial a ponto de erigir o que é importante em termos de caracteres, consequências e efeitos colaterais em cada situação concreta, uma vez que não guarda relação com a facticidade do *ser-no-mundo*, eivado que está pela pré-compreensão, sendo esta impossível de ser manipulada.

Como se percebe, enquanto para a hermenêutica filosófica o mundo prático conduz a uma compreensão fenomenológica, alcançando uma verdade conteudística, para a teoria do discurso, arvorada em um mundo vivido, a verdade é meramente procedimental, divergindo paradigmaticamente daquilo que aqui é defendido³⁷⁰.

4.4 A Hermenêutica Jurídica como epistemologia a partir do paradigma positivista

O direito é linguagem e, portanto, assim deve ser compreendido, aplicando-se-lhe tudo o que a filosofia traz a respeito dela e, conseqüentemente, inserindo o modo filosófico de análise da linguagem no pensamento jurídico. No entanto, a filosofia jurídica ainda não se deu conta disso, continuando a perfilhar a filosofia modernista e seu corolário positivista, assim como o paradigma hermenêutico que pretende explicar o fenômeno depois de reduzi-lo à sua essência de princípio abstrato³⁷¹.

Em decorrência da necessidade da ciência do direito de racionalizar e explicar sua interpretação e aplicação, surge a hermenêutica jurídica como uma teoria geral destinada ao estabelecimento do sentido adequado da ordem normativa. O desenvolvimento desta específica área da hermenêutica pauta-se pela concepção

³⁶⁹ *Idem*, p. 132.

³⁷⁰ *Idem*, p. 114.

³⁷¹ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 62-63.

iluminista do direito, por meio da qual desemboca o desenvolvimento do positivismo jurídico e, por conseguinte, sua teoria da interpretação e aplicação do direito, comprometida com o ideal exegético da precisão e da busca da vontade do texto da lei.

No entanto, Lenio Streck afirma haver uma crise do paradigma liberal-individualista de produção do direito, não tendo ainda sido superada a lógica do sujeito cognoscente, modelo este para o qual não importa a compreensão do direito para a consequente orientação dos comportamentos jurídicos, mas sim a adequação técnica das situações normativas hipotéticas. Aqui, a inobservância do direito positivo, modo único de revelação do direito, é vista como sinal de desagregação da ordem social³⁷².

A partir desse prisma, a concretização do direito restou limitada por uma abordagem formal positivista, restrita às categorias da dogmática jurídica, manejada por um intérprete pretensamente alheio às condições que o rodeiam e, consequentemente, enxergando e refletindo o direito enquanto fenômeno hermenêutico, sob o pretexto de uma suposta neutralidade ideológica exigida pela *ciência pura* do direito.

Para alcançar um resultado imparcial e científico, referido modelo acaba por relegar as necessidades sociais e as concepções ético-jurídicas, cingindo-se a observar a correção metodológica e desprezando as condições prévias que acometem o ser interpretante, ou seja, transforma-o em um mero exegeta do direito positivo, incapaz de perceber a essência de si mesmo e daquilo que se propõe a compreender³⁷³.

Com o predomínio do paradigma epistemológico, na dogmática jurídica ainda vigora a sistemática de um sujeito como mero observador do mundo ou, como descreve Lenio Streck, um sujeito *situado em frente a um mundo*, quando deveria considerar-se parte deste, que acredita ser possível estabelecer objetivamente as condições de interpretação e aplicação, utilizando a linguagem jurídica como mero instrumento³⁷⁴.

³⁷² *Idem*, p. 64.

³⁷³ LIXA, Ivone F. Morcilo. **A possibilidade de revisão da hermenêutica jurídica tradicional a partir de elementos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2000. Orientação: Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer, p. 152.

³⁷⁴ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 92.

Para a interpretação decorrente dessa dogmática jurídica, a linguagem acaba tendo um papel meramente secundário, servindo de instrumento para a busca da essência do direito positivado, com o que fica clara a imperante dicotomia sujeito-objeto³⁷⁵.

No que concerne ao substrato epistemológico mais adequado à interpretação positivista, dentre aqueles delineados nos capítulos anteriores, resta evidente quanto ao direcionamento para a concepção idealista-objetivista capitaneada por Dilthey e encampada por Betti, cujo pressuposto é a reprodução de um sentido passado e ausente, tendo na compreensão um transportar-se para o outro.

A busca pelo sentido exato da norma, na visão de Lenio Streck, é reflexo da influência da teoria hermenêutica de Betti, baseada que é na metódica e disciplinada compreensão, em que os elementos fundamentais não são o intérprete, o objeto e o autor, conforme já abordado no capítulo primeiro do presente trabalho³⁷⁶.

Como se percebe, o iluminismo, ao lançar sua racionalidade matemática sobre a dogmática jurídica, trabalhando o direito como uma ciência exata, culminou por incorporar o raciocínio lógico-dedutivo e, conseqüentemente, bloquear o conhecimento das peculiaridades do caso por parte do julgador, transformando-o na famosa *boca da lei*, ou seja, um mecânico aplicador desta, em uma relação sujeito-objeto.

No entanto, ante o esgotamento desse modelo técnico-científico, diante da insuficiência frente às demandas da sociedade pós-modernista, busca-se um novo referencial teórico que supere as contradições da modernidade, destinado a recuperar a dignidade ética, política e social, o que poderá ser alcançado por meio da hermenêutica filosófica gadameriana, como forma de refletir acerca da compreensão do direito, por meio de um diálogo questionador com a tradição do pensamento jurídico, desmistificando a objetividade do processo compreensivo e a dicotomia sujeito-objeto e, conseqüentemente, a interpretação e aplicação do direito. Em suma, faz com que o jurista lance um olhar sobre si mesmo, posicionando-se frente ao seu mundo e problematizando sua prática.

Gadamer, dessa forma, ao associar as concepções da virada ontológica de Heidegger à hermenêutica da facticidade histórica, traz à baila a hermenêutica

³⁷⁵ *Idem*, p. 93-94.

³⁷⁶ *Idem*, 104-105.

filosófica em que demonstra a insustentabilidade da busca por métodos científicos como única forma de alcançar a verdade, o que culmina por influenciar também as bases da hermenêutica jurídica, incorporando a consciência histórica pelo fio condutor da linguagem.

4.5 A superação das aporias do positivismo por meio da hermenêutica filosófica

A incompletude normativa do positivismo culmina por demandar da teoria da interpretação uma forma de superar a impossibilidade de antever todos os casos de aplicação da norma, daí surge o princípio da adequabilidade. Como o ser está tomado pela facticidade, que não pode ser ignorada, jamais conseguirá antecipar, ou seja, antes da aplicação, por meio da linguagem discursiva, abarcar todas as possibilidades normativas. Por isso, Lenio Streck conclui que *no meio da aplicação, o horizonte da norma previamente justificada/fundamentada já se dissolveu*³⁷⁷, uma vez que cada horizonte desvela suas possíveis aplicações.

As peculiaridades de cada caso, isto é, a facticidade não pode ser relegada pelo positivismo jurídico, por não ser possível simplesmente fundamentar a aplicação da norma de forma genérica, uma vez que a adequação exige um juízo discursivo singular. Por isso, a cisão entre interpretar, compreender e aplicar mostra-se incompatível com o modo prático de *ser-no-mundo*, pois não se fundamenta uma norma se seu sentido não se dá no caso concreto.

A aplicação das propostas da hermenêutica filosófica visa exatamente desvelar as particularidades de cada caso, atribuindo ao julgador um caráter produtivo e não meramente reprodutivo do sistema jurídico, por meio do resgate do mundo presente no fenômeno normativo. Nela, a reflexão do julgador acerca do caso concreto dá-se a partir de seus pré-juízos, fundindo seu horizonte com o da norma em uma interação com o mundo circundante, procedimento apto a revelar a compreensão normativa adequada e destinada à justa solução do caso.

Diante disso, a hermenêutica jurídica deixa de ser vista sob o prisma

³⁷⁷ STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 130-131.

epistemológico para ganhar contornos de uma teoria da compreensão do direito, em que a prática jurídica está eivada pelos fatores circundantes do ser interpretante e do objeto interpretado, em um processo circular cuja fusão dos horizontes abarca de forma crítica os fatores ideológico, político e cultural, como dados da pré-compreensão, permitindo a recuperação de um sentido inovador e comprometido socialmente, referencial perdido na crença da generalização.

Não bastasse, a função ideológica do positivismo, que busca legitimar a institucionalização de uma ordem dominante, já não é aceita acriticamente, dando origem a propostas que buscam escancarar seus propósitos, desmistificando a ilusão da neutralidade científica e política do intérprete, como adiante abordaremos ao tratar da visão crítica do direito, realizando uma autoconsciência de sua historicidade, a partir do pressuposto de se tratar de um campo do conhecimento construído histórica e socialmente por meio de conflitos, avanços e retrocessos³⁷⁸.

Essa autocrítica tem no preconceito o passo determinante, consistente no reconhecimento da tradição do pensamento jurídico, refletindo sobre a ação ética e política da prática jurídica, para desocultar as mistificações cientificistas e concluir que, antes de um saber técnico, o intérprete deve agir conhecendo a si próprio e a realidade que o circunda, pautado pela consciência ética diante de um caso concreto, conforme a *phronesis* aristotélica, tão cara para Gadamer³⁷⁹.

Com isso, o julgador não se limita a constatar o sentido imanente do ordenamento jurídico como algo fora de si, mas sim compreendendo a partir de sua pré-compreensão e das circunstâncias que falam a partir do caso concreto. Não se submete, também, à cisão modernista operada entre a ética e a ciência, que culminou por instrumentalizar o conhecimento a bem da manutenção do *status quo*, transformando o direito em um conhecimento racional e metodológico de aplicação de regras.

Tem-se, dessa forma, que os pressupostos da hermenêutica jurídica entendida como dogmática jurídica, herdaram do iluminismo a ideia de concepção de métodos destinados a forjar uma aparência científica à aplicação do direito, em busca de uma verdade abstrata e absoluta, desconsiderando as peculiaridades fáticas no processo meramente subsuntivo e eliminando a atividade reflexiva do

³⁷⁸ LIXA, Ivone F. Morcilo. **A possibilidade de revisão da hermenêutica jurídica tradicional a partir de elementos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2000. Orientação: Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer, p. 190.

³⁷⁹ *Idem*, p. 191.

julgador.

Porém, para Lenio Streck, nada há de novidade em se afirmar simplesmente que não mais estamos sob a égide do juiz *boca da lei*, pois isto é corolário natural do desenvolvimento teórico do século XX, o que tem sido inclusive utilizado como jargão daquilo que ele denomina de *pós-positivismo à brasileira*, em que se busca dar uma roupagem nova a conteúdos arcaicos, possibilitando a continuidade da prática discricionária e, por conseguinte, arbitrária dos julgadores³⁸⁰.

Observe-se que, para o referido autor, não há falar em diferenciação entre discricionariedade e arbitrariedade, para permitir aquela e vedar esta, como se discricionariedade tivesse uma legitimidade *a priori*, afinal ambas são decorrentes do positivismo, não havendo controle conteudístico. Na verdade, segundo ele, o que deve ser levado a efeito é a reflexão desse fenômeno a partir da *morte do método*, ante sua insuficiência para garantir a correção do processo interpretativo³⁸¹.

A partir do chamado giro linguístico, a ruptura de paradigmas provocada pela hermenêutica filosófica traz, como uma de suas consequências, a possibilidade de superação do positivismo e, como corolário, do dogmatismo imperante na hermenêutica jurídica. O método não é mais imprescindível para se chegar à compreensão, isto é, para compreender, interpretar e aplicar o direito, fazendo com que prática e teoria se relacionem articuladamente dentro do círculo hermenêutico.

Com isso, supera-se a sistemática sujeito-objeto, passando-se ao esquema intersubjetivo sujeito-sujeito decorrente do *ser-no-mundo*, em que a interpretação é alcançada sem arbitrariedades, vigiada que está pela historicidade da compreensão, pelo diálogo crítico provocado pela fusão de horizontes, enfim, produto de um círculo da compreensão que afasta os pré-juízos inautênticos.

Ao invés de buscar o sentido unicamente no texto, como faz a hermenêutica tradicional, a proposta gadameriana trabalha com a ideia de atribuição de sentido a partir do mundo circundante, ou seja, das vivências práticas, o que era relegado pelo positivismo, que culminou por engessar o julgador ao propô-lo apenas como *a boca da lei*, tratando o direito como se ciência exata fosse e, por consequência, matematizando o fenômeno jurídico.

Como sob a perspectiva da hermenêutica filosófica não há cisão entre texto e norma, bem como o julgador tem a intenção de resolver uma tarefa prática,

³⁸⁰ STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas*. 4. ed. São Paulos: Saraiva, 2011, p. 38.

³⁸¹ *Idem*, p. 39/46-47.

adequando a lei às necessidades do presente, atribuindo sentido ao texto, não incide, neste caso, em discricionariedade ou arbitrariedade³⁸².

Diante disso, o resgate da compreensão do direito a partir do mundo prático, explorando a experiência jurídica, significa colocar a interpretação no centro da problemática da aplicação do direito, forma adequada de enfrentar a discricionariedade do julgador, ou seja, por meio de um efetivo controle hermenêutico dos voluntarismos interpretativos³⁸³.

Em suma, a hermenêutica filosófica tem seu foco na produção e não na mera reprodução, pois o que o julgador compreende não é um significado fixo a ser simplesmente constatado, mas sim um conceito a ser haurido a partir do horizonte histórico derivado da tradição, cotejando passado e presente pelo *medium* universal que é a linguagem. Isso leva o julgador a partir das peculiaridades do caso concreto para a efetivação do direito, não se atendo apenas aos significados normativos genericamente fundamentados.

4.6 A compreensão crítica do direito como legado da hermenêutica filosófica

Como já tivemos a oportunidade de abordar no final do capítulo anterior, quando da resposta às críticas opostas às ideias de Gadamer, a hermenêutica filosófica tem por característica possibilitar uma análise crítica do objeto interpretado, a partir da análise da consciência histórica como um movimento livre e permanente de revisão dos preconceitos, bem como do constante e circular questionamento da tradição pelo novo, em sintonia com o mundo circundante, com isso, superando a instrumentalização dos conceitos dominantes.

Habermas propõe com sua teoria comunicativa superar a linguagem sistematicamente distorcida da tradição, com o que não concorda Gadamer ao colocar a pré-compreensão como condição de possibilidade eivada de faticidade, utilizando-se do modo prático do *ser-no-mundo* heideggeriano, como por exemplo na discussão de conflitos sociais, para o que não havia espaço no modelo de direito anterior³⁸⁴.

³⁸² *Idem*, p. 43.

³⁸³ *Idem*, p. 46.

³⁸⁴ *Idem*, p. 61/66.

Além disso, a consciência histórica é o elemento mediador que possibilita ao intérprete confrontar permanentemente seu horizonte presente com o passado e vislumbrar o futuro, por meio de uma existência projetada no tempo e no mundo, com o fim de revelar as possibilidades ainda não realizadas. Essa crítica está lastreada na intencionalidade da consciência que pode ser interpretada historicamente, tendo na temporalidade algo intrínseco à compreensão, uma vez que a realidade histórica do ser é revelada por sua pré-compreensão.

Com a aplicação de todo esse instrumental teórico à hermenêutica jurídica busca-se questionar a tradição positivista, conduzindo o jurista a repensar o próprio direito, com isso, desocultando de seu horizonte a pré-compreensão reducionista do direito àquilo que apenas está normatizado, o que culminou por torná-lo, sob a roupagem legal-formalista, instrumento dos interesses do Estado. De um direito meramente legitimador das relações de poder, intenta-se alçá-lo a potencial transformador da sociedade.

Como decorrência da razão iluminista amparada no cientificismo das ciências da natureza e, como corolário, na proposta de um individualismo exacerbado, projetaram-se julgadores distantes dos fatos postos em questão, por estarem limitados aos discursos de fundamentação como forma de fielmente cumprir a vontade geral por ela instrumentalizada, impedindo a capacidade de reflexão do intérprete em função da necessidade de manter uma ordem valorativa preexistente.

Para a dogmática jurídica, a cientificidade do direito é atestada por seu conhecimento ideologicamente neutro e distante das peculiaridades metajurídicas que envolvam o caso. No entanto, na verdade não passa de um discurso apenas aparentemente científico, destinado a manter a vigente ordem social.

Ao defender um julgador neutro, a racionalidade iluminista ignora toda a historicidade de onde emana a pré-compreensão do julgador, ou seja, sua condição de *ser-no-mundo*.

Importante frisar, ainda, a instrumentalização do direito pelo pensamento liberal para o desenvolvimento econômico, assegurando a ascensão da nova classe por meio de uma jurisdição matematicamente previsível, por meio do positivismo jurídico e, conseqüentemente, controladora dos interesses destoantes. Com isso, cria-se um mundo jurídico afastado da realidade, cujo estudo restou apartado de sua característica de acontecimento humano e, por isso, histórico, social e político.

Para as correntes pragmáticas do direito, não faz sentido ligar o direito à

tradição, a exemplo daquelas que adotam a análise econômica do direito, as quais imprimem uma compreensão exógena, enfraquecendo a perspectiva interna do direito, para transformá-lo em instrumento destinado a satisfazer as necessidades dos interesses hegemônicos³⁸⁵.

Assim, a instrumentalização dos métodos interpretativos pela dogmática jurídica oculta o compromisso ideológico com os deslindes direcionados pela prática judicial, sob a aparência de uma reflexão científica que busca legitimar a pretensa neutralidade dos juristas e, conseqüentemente, a verdade por eles apresentadas. No entanto, não passam de instância retórica partilhada por uma parcela da sociedade especializada na resolução de questões, a qual tem por objetivo fazer imperar determinados valores que pretendem preservar³⁸⁶.

Em decorrência disso, as conseqüências do positivismo, assentado no arcabouço epistemológico iluminista, acabaram por chegar àquilo que ele inicialmente visava combater³⁸⁷, o juízo arbitrários conferidos aos textos legais, por trás dos quais restam ocultas as particularidades do caso concreto, tendo em vista os acobertamentos dogmáticamente abstratos.

Se antes as incertezas na aplicação do direito eram decorrentes da arbitrariedade monárquica, o iluminismo não as corrigiu, tendo apenas alterado os atores, uma vez que com a distância das particularidades da causa, limitando o direito à normatividade positivada, em um mundo moderno extremamente complexo, as incertezas agora estão no arbítrio dos julgadores, em decorrência das múltiplas possibilidades de respostas para casos semelhantes, simplesmente de acordo com a consciência do julgador, ou seja, os corolários do iluminismo acabaram por gerar exatamente a incerteza e o arbítrio que pretendiam superar.

Lenio Streck fala em crise do Direito para se referir exatamente ao esgotamento desse modelo normativista e, conseqüentemente, do instrumental da

³⁸⁵ *Idem*, p. 44.

³⁸⁶ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 107-108.

³⁸⁷ Na primeira metade do século XVII foram erigidos os pilares do Estado constitucional na Inglaterra. Enquanto o absolutismo avançava na Europa continental, foram rechaçadas, na experiência inglesa, as pretensões absolutistas, refreadas com o despertar da consciência jurídica e da compreensão teórica das condições constitucionais da liberdade. Com isso, houve a juridicização do fator político do liberalismo, encaminhando-se no sentido de configuração do poder político dentro de limites específicos que garantissem a liberdade, de acordo com a linha do pensamento jusnaturalista e do constitucionalismo escrito, mediante instrumentos jurídico-formais que sublinhassem o significado das classes médias e das minorias instruídas. O objetivo dessa juridicização do poder político visava predominantemente estabelecer as seguintes vertentes negativas: limitar o poder monárquico, despersonalizar e objetivar o direito, assegurar o poder político às minorias cultas, vinculadas à burguesia, através do sistema representativo manifestado no voto censitário.

hermenêutica jurídica, incapaz de suprir as demandas da sociedade contemporânea, cada vez mais permeada por conflitos e contradições, o que culmina por criar um verdadeiro hiato entre a sociedade e a dogmática jurídica³⁸⁸.

Diante desse cenário, impõe-se uma reflexão acerca da essência do direito e, como corolário, da própria hermenêutica jurídica, submetendo-a a uma “filtragem” filosófica, nos termos delineados pela proposta gadameriana já exaustivamente exposta no presente trabalho, capaz de desocultar o horizonte necessário à reconstrução de um paradigma crítico da hermenêutica jurídica.

Defende-se, assim, que somente com o auxílio da hermenêutica filosófica, ao julgador será possível alcançar a resposta jurisdicional adequada, a partir da relação sujeito-sujeito e da incindibilidade entre texto e norma, evitando arbitrariedades interpretativas e rompendo com a instrumentalização do direito como meio de manutenção das relações sociais, conforme a ética do capitalismo e da racionalidade da verdade cartesiana.

4.6.1 A teoria jurídica crítica

Essa designação abriga um conjunto de movimentos e de ideias que questionam o saber jurídico tradicional na maior parte de suas premissas: cientificidade, objetividade, neutralidade, estatalidade, completude. Enfatiza, portanto, o caráter ideológico do direito, equiparando-o à política, a um discurso de legitimação do poder, preconizando a atuação concreta do operador jurídico³⁸⁹.

Na Alemanha, a proposta sobre uma reflexão crítica da teoria do direito de teor não dogmático passa, necessariamente, pelas contribuições do fim do Século XX advindas da filosofia, não só pelo viés da hermenêutica filosófica de Gadamer, como também da teoria crítico-dialética de Habermas, da valoração ético-linguística de Karl O. Apel e dos fundamentos da justiça política de Otfried Höffe³⁹⁰.

Nesse contexto, surge a teoria jurídica crítica, crítica jurídica ou pensamento

³⁸⁸ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 17.

³⁸⁹ BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo**. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 229.

³⁹⁰ Conforme já exposto no primeiro capítulo, a hermenêutica crítica da “Escola de Frankfurt” tem em Apel e Habermas os principais críticos às ideologias, em busca de conhecimento prático relevante cuja concepção dialética e crítica contrapõe-se às posições assumidas por Gadamer ao sustentarem que a comunicação sistematicamente distorcida é um indicativo de que os homens vivem na alienação, assim, a crítica das ideologias encontraria na comunicação plenamente livre sua ideia regulativa.

crítico, entendida como o profundo exercício reflexivo de questionar o que está normatizado e oficialmente consagrado. Isso, por consequência, conduz à edificação compartilhada de instituições político-jurídicas pluralistas, democráticas e participativas.

A contribuição das correntes críticas do direito possibilitaram o surgimento de um modelo que inclui a historicidade humana como meio emancipatório, direcionando sua crítica à ingênua concepção de uma epistemologia que ignora a pré-compreensão que constitui o ser. Com essa crítica à consciência histórica do direito, essas teorias desocultam a racionalidade iluminista consistente na concepção do direito como instrumento de limitação do poder estatal, posteriormente desvirtuada pelo capitalismo, transformando o direito em instrumento de manutenção da ordem econômica, tangenciando o conhecimento reflexivo³⁹¹.

Por isso, essa teoria crítica abre um horizonte emancipatório e consciente do caráter histórico das relações humanas, por meio de uma prática jurídica descomprometida com o formalismo lógico-positivista e com uma hermenêutica jurídica limitada por regras interpretativas que desconsideram as relações entre o intérprete, o objeto e o mundo circundante.

A hermenêutica jurídica crítica não rejeita a ideologia, mas exige que a ideologia do direito não permaneça oculta e que, tornando-se consciente, possa estar o jurista em condições de questioná-la quanto aos seus efeitos na vida social, da própria ideologia e das normas que pretendem dissimular³⁹².

Daí a importância da hermenêutica filosófica para a interpretação jurídica, ao propor a compreensão como processo consciente que desmistifica o caráter unitário do sentido e rompe com a dominação por meio do discurso jurídico, na medida em que trabalha com a ideia de pluralidade dialógica. Não se busca mais o correto sentido das palavras da lei, mas sim compreender uma situação hermenêutica a partir de uma fusão de horizontes, refletindo o papel do direito historicamente posto e em face de uma situação concreta inserta em uma dada realidade social. Assim, o ser compreende com base na tradição e de acordo com o mundo circundante³⁹³.

³⁹¹ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 192.

³⁹² AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Aplicação do Direito e contexto social**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000, p. 160.

³⁹³ LIXA, Ivone F. Morcilo. **A possibilidade de revisão da hermenêutica jurídica tradicional a partir de elementos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2000. Orientação: Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer, p. 194-196.

Em sentido diametralmente oposto, os vários métodos clássicos de interpretação propiciam ao intérprete considerar-se exonerado de responsabilidade, atribuindo ao legislador as injustiças que decorrem de suas conclusões, assim como a ausência de um *método dos métodos* fatalmente acarreta no uso arbitrário de um dos referidos métodos.

Por isso, no presente tópico nossa pretensão é suscitar o debate acerca do modo crítico de enxergar o direito, contando com isso com o aparato teórico da hermenêutica filosófica, um vez que a afirmativa de Max Weber, de que a forma de legitimidade hoje mais corrente é a crença na legalidade, a obediência a preceitos jurídicos positivos estatuídos segundo o procedimento usual e formalmente corretos, não pode ser aceita acriticamente, mas analisada à luz dos dados advindos da investigação política e jurídica considerados em perspectiva histórica³⁹⁴.

Diante disso, é imprescindível revelar claramente as premissas e demais proposições do pensamento, discutindo-as e permitindo sua discussão, refletindo sobre as objeções que se lhes possam opor, na certeza de que a concretização do direito construir-se-á tanto mais justa quanto mais for o julgador aberto ao debate e à reflexão crítica.

De outra banda, é indispensável não perder de vista o contexto humano em função de que se elabora a ordem jurídica e se deve aplicar o direito, uma vez que não se entende plenamente o mundo jurídico e o sistema normativo [Ciência Jurídica] quando insulado e separado da realidade social em que nasce e à que se aplica [Sociologia do Direito] e do sistema de legitimidade que o inspira e deve sempre possibilitar e favorecer sua própria crítica racional [Filosofia do Direito]³⁹⁵.

A intenção da teoria crítica é definir um projeto que possibilite a mudança da sociedade em função do novo tipo de homem. Trata-se da emancipação do homem de sua condição de alienado, da sua reconciliação com a natureza não repressora e com o processo histórico por ele moldado³⁹⁶.

Projeta-se, assim, para o campo do direito, investigações que desmitificam a legalidade dogmática tradicional e introduzem análises sociopolíticas do fenômeno jurídico, aproximando mais diretamente o direito do Estado, do poder, das ideologias, das práticas sociais e da crítica interdisciplinar.

³⁹⁴ AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Aplicação do Direito e contexto social**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000, p. 11.

³⁹⁵ *Idem*, p. 34.

³⁹⁶ WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 01-84.

Cuida-se de posturas que refletem reações antipositivistas, de profundo teor emancipatório da sociedade e buscam uma nova racionalidade, tornando-se apropriado, assim, pensar a alternatividade de paradigmas na prática do pluralismo jurídico como elemento de potencialidade transformadora. A reflexão crítica no direito desloca-se, dessa forma, do nível lógico interno para o processo de conhecimento externo - sociológico, histórico e político - cujo espaço repensa e desmitifica a própria natureza da ordem legal reinante.

No entanto, a principal questão que se tem levantado com relação aos movimentos de crítica jurídica é que, se a sua função teórica de denúncia e dessacralização tem alcançado os resultados almejados, a função prática, no que se refere à efetividade das mudanças e à solução dos problemas, não alcança o mesmo nível.

Certamente que os primeiros passos na direção da sociedade democrático-pluralista e da justiça social efetiva já foram estabelecidos, sendo que o papel da crítica jurídica é fundamental como estratégia didático-pedagógica para criar as condições para se alcançar uma prática jurídica renovada.

Para se constituir uma cultura político-jurídica mais democrática, marcada pelo pluralismo e pela alteridade, faz-se necessário refletir e direcionar a um pensamento crítico, impondo-se a necessária adequação de uma dialética integradora entre propostas teóricas e práticas.

Efetivamente, a cultura jurídica não positivista deverá sempre buscar compreender a importância dos problemas sociais à base das normas, com sensibilidade e criatividade, de modo a bem aplicar o sistema normativo e orientar sua modificação sempre que o exijam as circunstâncias.

Não compreendendo as teorias e sutilezas jurídicas, o povo precisa crer em seus juízes, a quebra dessa indispensável relação fiduciária reflete-se seriamente na estabilidade da ordem jurídica. Assim, para se constituir uma cultura político-jurídica mais democrática, marcada pelo pluralismo e pela alteridade, faz-se necessário refletir e forjar um pensamento crítico.

Para tanto é indispensável o intérprete não se afastar do mundo real, para que não se configure o ceticismo advindo do convívio de duas verdades, a do povo e a dos juristas. Por isso, é necessária a reavaliação do processo hermenêutico para que de formal se torne material, permitindo a identificação dos interesses e forças

sociais que nele se inserem³⁹⁷.

Assim, o intérprete deve colocar-se de maneira crítica, fazendo um diálogo entre os contextos, tendo o tempo como o filtro que separa o sentido sintonizado com os valores do seu tempo do sentido permeado por dogmas de outrora, uma vez que a compreensão, como visto, é um processo em que se unem os horizontes e se explicitam as diferenças entre o presente e o passado.

4.7 A contribuição da hermenêutica filosófica para a legitimidade da jurisdição constitucional

A jurisdição constitucional tem exercido papel de destaque no mundo ocidental, protagonizando importantes debates acerca dos rumos da sociedade, mormente no que concerne à afirmação dos direitos fundamentais.

No Brasil, principalmente após a Constituição Federal de 1988, o papel do Supremo Tribunal Federal tem ganhado relevo na conjuntura político-institucional, fazendo com que suas decisões sejam cada vez mais conhecidas e discutidas não só pelo público especializado, como também pelos membros dos demais Poderes e pela sociedade civil organizada.

³⁹⁷ Nesse sentido, lapidar as palavras do Ministro Luiz Fux em voto proferido na ADI 4029/DF: “O novo regime preza, indubitavelmente, pela abertura dos canais de participação democrática nas discussões travadas pelo Judiciário, colimando instituir aquilo que Häberle definiu como sociedade aberta de intérpretes constitucionais. Em passagem de sua obra, o autor alemão ressalta a importância de que o debate constitucional seja realizado em meio a interlocutores plurais: (...)”.

O diploma constitucional hoje vigente é dotado de um amplo catálogo de expressões de compreensão equívoca, identificados pela doutrina como cláusulas abertas ou conceitos jurídicos indeterminados, que adquirem densidade normativa a partir da atividade do intérprete, o qual, inevitavelmente, se vale de suas convicções políticas e sociais para delinear a configuração dos princípios jurídicos.

Segundo Robert Alexy, o sistema jurídico é um sistema aberto em face da moral (Teoria dos Direitos Fundamentais. Trad. Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008. passim), precisamente pela necessidade de conferir significação a princípios abstratos como dignidade, liberdade e igualdade. Sendo assim, seria iniquamente antidemocrático afastar a participação popular desse processo de transformação do axiológico em deontológico.

Nesse contexto, a manifestação da sociedade civil organizada ganha papel de destaque na jurisdição constitucional brasileira. Como o Judiciário não é composto de membros eleitos pelo sufrágio popular, sua legitimidade tem supedâneo na possibilidade de influência de que são dotados todos aqueles diretamente interessados nas suas decisões. Essa a faceta da nova democracia no Estado brasileiro, a democracia participativa, que se baseia na generalização e profusão das vias de participação dos cidadãos nos provimentos estatais. Sobre o tema, Häberle preleciona: (...)”.

A interferência do povo na interpretação constitucional, traduzindo os anseios de suas camadas sociais, prolonga no tempo a vigência da Carta Magna, evitando que a insatisfação da sociedade desperte o poder constituinte de seu estado de latência e promova o rompimento da ordem estabelecida”.

O acirramento do debate público acerca do processo de escolha dos membros do Supremo Tribunal Federal³⁹⁸, a exposição dos julgamentos por meio dos diversos canais disponibilizados pela tecnologia da informação³⁹⁹, a criação de instrumentos processuais que possibilitam a abertura para o diálogo institucional com os demais Poderes e com a sociedade civil, bem como a evolução socioeconômica das últimas décadas, são exemplos de fatores metajurídicos que exercem importante influência na abertura ao diálogo da jurisdição constitucional brasileira⁴⁰⁰.

Por outro lado, a proposta de juridicidade pensada para pós-modernidade, afirma-se pela configuração de uma pluralidade jurídica, aberta e flexível, participativa e democrática, síntese de todos os interesses cotidianos, individuais e coletivos, caracterizando-se pela multiplicidade de práticas existentes num mesmo espaço sociopolítico.

Para alcançar tão ambiciosa pretensão, mister que a ênfase do processo esteja na sociedade civil, enquanto novo espaço de efetivação da pluralidade e das diferenças. Certamente que a constituição de uma cultura jurídica antiformalista e pluralista, fundada nos valores do poder social compartilhado, está necessariamente vinculada aos critérios de uma nova legitimidade⁴⁰¹.

Os pós-positivistas⁴⁰² acreditam que os pressupostos substantivos que constituem e sustentam novas formas de legitimação, quer da justiça, quer do direito, devem ser buscados na ação participativa. Enquanto expressão de instrumentalização prática, os objetivos definem as estratégias concretas e a

³⁹⁸ Vide BARROSO é o mais indicado em enquete da ConJur. **ConJur**, São Paulo, 20 abr. 2013. Disponível em <<http://www.conjur.com.br/2013-abr-20/luis-roberto-barroso-lidera-enquete-conjur-indicacao-ministro>>. Acesso em: 04/07/2013.

³⁹⁹ A exemplo das transmissões de julgamentos em tempo real pela Tv e Rádio Justiça e pela rede mundial de computadores por meio das páginas dos Tribunais. Nesse sentido: FONTE, Felipe de Melo. O Supremo Tribunal Federal antes e depois da TV Justiça: rumo à sociedade aberta de telespectadores?. **ConJur**, São Paulo. Disponível em <<http://s.conjur.com.br/dl/pesquisa-decisoes-colegiadas-stf.pdf>>. Acesso em: 04/07/2013.

⁴⁰⁰ Vide a visão crítica de Vladimir Passos de Freitas em: Justiça e a exibição dos julgamentos do Supremo. **ConJur**, São Paulo, 26 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2012-ago-26/segunda-leitura-tv-justica-exibicao-julgamentos-supremo>>. Acesso em: 04.07.2013.

⁴⁰¹ WOLKMER, Antônio Carlos. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 210.

⁴⁰² O pós-positivismo aceita que as fontes do direito não oferecem resposta a muitos problemas e que se necessita conhecimento para resolver estes casos, porém, alguns são céticos sobre a possibilidade do conhecimento prático. Esse termo deve ser entendido com o sentido de superação e não mera continuidade ou complementaridade. Pós-positivismo será compreendido, nesse contexto, no interior do paradigma do Estado Democrático de Direito instituído pelo constitucionalismo compromissório e transformador social surgido no segundo pós-guerra, que é aquilo que aqui denomino de Constitucionalismo Contemporâneo. In: STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas**. 4. ed. São Paulos: Saraiva, 2011, p. 64.

efetividade das mudanças⁴⁰³.

A circunstância de ser a função judicial derivada da legislativa não a torna, só por isto, servil e nem lhe retira o papel criativo que precisa exercer na interpretação e aplicação do direito, afeiçoando a lei às circunstâncias do caso e à evolução social, resolvendo a aporia da lei injusta, suprimindo as lacunas e buscando eliminar as antinomias do ordenamento jurídico.

Dessa forma, os problemas que o novo constitucionalismo tenta superar são eminentemente hermenêuticos, uma vez que com ele eclodiram diversas teses que objetivam superar o modelo positivista que se limita a enxergar o direito enquanto um mero sistema de regras⁴⁰⁴.

Segundo Lenio Streck, o positivismo, mesmo em tempos de pós-positivismo, defende e pratica a discricionariedade judicial, da qual referido autor é crítico por conta de, no mais das vezes, descambar para arbitrariedades, ante a vagueza e a ambiguidade das palavras da lei, não raro desconsiderando os limites da compreensão normativa traçados pela tradição do direito⁴⁰⁵.

Apesar do atual estágio teórico de superação desse modelo, o discurso exegético-positivista ainda se encontra arraigado em nossa prática jurídica, por isso o desafio da filosofia do direito é superar este modelo sem incidir mais uma vez no caminho da arbitrariedade interpretativa, como o fez o positivismo ao tentar superar o absolutismo, o que demanda uma nova forma de compreensão a partir da faticidade, isto é, do mundo prático⁴⁰⁶.

A hermenêutica filosófica permite o avanço nessa questão, operando a partir do modo prático do *ser-no-mundo* como pressuposto para a compreensão, aplicando o direito em sintonia com as peculiaridades do caso concreto, as quais foram relegadas pelo modelo de regras de interpretação propostas pela dogmática jurídica⁴⁰⁷.

⁴⁰³ Para Cláudio Pereira de Souza Neto, esse impasse a que chegou o positivismo jurídico levou a filosofia do direito contemporânea, que se encaminha no sentido da formação do paradigma pós-positivista, a buscar operar a legitimação da jurisdição constitucional através da reinserção da razão prática na metodologia jurídica. (...) O pós-positivismo crê na possibilidade de se fundamentarem racionalmente as pretensões normativas. No âmbito das teorias que buscam superar o impasse deixado pelo positivismo jurídico se encontram a tópica, a teoria dos princípios e a teoria do discurso. Todas essas perspectivas sublinham o fato de que o direito não pode ser reduzido à faticidade da coação estatal, mas deve também perseguir a legitimidade produzida pela adesão da comunidade a qual a norma se dirige. In: **Jurisdição Constitucional, Democracia e Racionalidade Prática**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002, p. 330.

⁴⁰⁴ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 336.

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 328-329, nota de rodapé n. 565.

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 337.

⁴⁰⁷ *Idem*, p. 338.

Diante do fracasso desse modelo de regras, avulta-se o espaço da jurisdição constitucional, mormente a partir da institucionalização da moral no direito, motivo pela qual ganha vulto a discussão acerca do direito e da democracia, ante a necessidade de controlar a aplicação do direito pelo julgador, com o que o processo da compreensão hermenêutico filosófico contribui, não se apresentando como apenas mais um modelo para compreender o direito, mas sim como um novo paradigma de leitura hermenêutica do problema, cujo desafio consiste em possibilitar, a um só tempo, concretizar os direitos e evitar decisionismos e arbitrariedades interpretativas⁴⁰⁸.

Assim, com essa descrença no processo subsuntivo positivista, diante das arbitrariedades quando da resolução dos chamados casos difíceis (*hard cases*), o desafio da hermenêutica jurídica está em conciliar a fluidez principiológica do constitucionalismo com os postulados do Estado Democrático de Direito, mormente sob o viés da tensão entre os Poderes.

Para Lenio Streck, para superar esse paradigma, a teoria do direito deve dar um salto destinado a suplantar o esquema sujeito-objeto, o que somente será alcançado por meio de uma reflexão hermenêutica que aponte para a superação do imaginário jurídico-positivista. Isso consiste primeiramente em romper a resistência ainda existente com relação à viragem linguística, para abrir as portas da interpretação do direito para uma *invasão* da filosofia jurídica pela linguagem, rompendo com a visão desta como uma terceira coisa que se interpõe entre o sujeito e o objeto, o que encobre o acontecer do agir humano que concretiza a faticidade e historicidade⁴⁰⁹.

Para Gadamer, interpretar é trazer às claras as condições que levaram o ser a compreender, pois esta é condição de possibilidade, ou seja, antes de argumentar o intérprete já compreendeu, guiado pela sua pré-compreensão, forjado no mundo prático da vida e pautado pela virtuosidade do círculo hermenêutico, fatores esses que servem para blindar a interpretação contra as arbitrariedades⁴¹⁰.

Por isso, para a hermenêutica filosófica não só não há possibilidade de syndicar interpretação e aplicação do direito, como também não há casos fáceis ou difíceis em si, uma vez que tudo depende das condições de possibilidades que o

⁴⁰⁸ *Idem*, p. 338-339.

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 340-341.

⁴¹⁰ *Idem*, p. 343-344.

intérprete tem para compreender o fenômeno⁴¹¹. Foi nesse sentido que frisamos no capítulo anterior que compreender não é compreender melhor, nem saber mais, em virtude de conceitos mais claros, nem superioridade básica que o consciente possui com respeito ao inconsciente da produção. Enfim, não é simplesmente pelo discurso que se superará o paradigma positivista, mas sim pela linguagem entendida em termos filosóficos.

Portanto, essa discussão deve partir necessariamente do fenômeno da interpretação como um ato produtivo que atribui um sentido ao texto, a partir do qual o julgador estaria legitimado a criar a solução adequada para o caso concreto. Para tanto, imprescindível o substrato filosófico gadameriano estudado no presente trabalho. Eis a contribuição fundamental da hermenêutica filosófica, colocando-se como condição de possibilidade para a superação daquilo que Lenio Streck entende por crise do direito.

Dessa forma, quando do processo interpretativo, a hermenêutica filosófica traz sua contribuição para a legitimidade da jurisdição constitucional, na medida em que o movimento circular da compreensão envolve o intérprete, a norma e o mundo que o circunda, processo descrito pela noção do círculo hermenêutico gadameriano, conforme estudado no capítulo anterior e que Lenio Streck descreve seu operar na interpretação jurídica de forma insuperável, o que pensamos resumir a proposta até aqui dissertada:

A pré-compreensão do jurista inserido no sentido comum teórico é condição de possibilidade deste (jurista) ser-no-mundo. Fundando [*sic*] este horizonte – que lhe dá o seu sentido de ser-no-mundo – com o horizonte de um dizer crítico (*ter horizonte, diz Gadamer, significa não estar limitado ao que está mais próximo de nós, mas sim, poder ver além*), o jurista conformará uma nova compreensão, com o que não (re)produzirá o sentido inautêntico, e sim um novo sentido que possibilitará a aplicação/concreção do texto jurídico de acordo com os objetivos e cânones do Estado Democrático de Direito, que funciona como a nova linguagem (condição de possibilidade), a qual, ao se fundir com o (velho) horizonte oriundo da tradição (senso comum teórico), *proporciona o desvelar do ser do (daquele) ente (o texto jurídico e sua inserção no mundo)*⁴¹².

Assim, como o constitucionalismo contemporâneo busca suprir a lacuna positivista, não pode ignorar a dimensão hermenêutico-filosófica do direito, em que a interpretação está diretamente ligada e dependente da pré-compreensão, por meio da qual se poderá fazer um enfrentamento adequado das diferenças ontológicas

⁴¹¹ *Idem*, p. 347-348.

⁴¹² *Idem*, p. 285.

entre teoria e prática, cujos sentidos do direito estejam pautados pela intersubjetividade destinada a concretizar os direitos e garantias fundamentais. Caso, com a presente dissertação, tenha-se alcançado chamar a atenção para tais possibilidades, ter-se-á atingido seu objetivo.

5 CONCLUSÃO

A construção, consolidação e desenvolvimento da teoria hermenêutica, até chegar à hermenêutica filosófica, inicia-se com Schleiermacher que, diante da restrição da hermenêutica arcaica aos campos da filologia, da exegese bíblica e dos textos clássicos, constatando a carência de um tratamento sistemático para interpretá-los, propõe uma hermenêutica geral, com regras e cânones universais, sendo o caráter circular da interpretação um de seus legados mais importantes, consistente no movimento que se realiza entre o autor e o intérprete e no sentido de que a explicação do particular pressupõe já a compreensão do todo e vice-versa. No entanto, sua teoria mostra-se eminentemente psicológica, relegando a questão do sentido para se centrar no ato criador do autor, em que o intérprete penetra até o pensamento do escritor com o objetivo de entender o que este pretendia dizer.

Dilthey, dando continuidade às ideias de Schleiermacher, assumiu o papel de intérprete do *pacto* entre hermenêutica e história, em que, para a compreensão de um texto passado, deve-se atentar para seu encadeamento histórico, sendo que somente por meio de uma reflexão psicológica básica seria possível fundamentar a objetividade do conhecimento das ciências do espírito. Porém, por acentuar a questão psicológica, a objetividade em sua teoria permanece um problema insolúvel, levando-o à constantemente remanejar e aperfeiçoar seus conceitos.

Betti, por sua vez, pretende concluir o projeto inacabado de Schleiermacher de estabelecer uma hermenêutica geral, avançando também em relação à Dilthey por não ter ficado preso às ciências históricas e ao psicologismo. Para tanto, confere posição de destaque ao método e ao objeto, propondo pormenorizar o processo interpretativo por meio de cânones hermenêuticos. No entanto, sua teoria não conseguiu ser objetiva e positiva, como se havia comprometido e, por conta do subjetivismo e relativismo, sua metodologia incide nas mesmas limitações opostas à contribuição de Dilthey para a epistemologia hermenêutica.

Já em Heidegger, a linguagem e a hermenêutica passam a ser vistas sob o prisma da fenomenologia, o que dá ensejo à chamada virada ontológica, em que a compreensão é vista não como uma técnica, mas como um modo de ser do homem, vinculando-a à relação do ser com o mundo, ou seja, seu problema hermenêutico está ligado à compreensão do *Dasein*, do *ser-aí*, à compreensão do homem, do *ser-*

no-mundo. Por isso, sua noção de círculo da compreensão está vinculada à ideia de que toda compreensão do mundo implica a compreensão da existência e toda compreensão da existência implica a compreensão do mundo.

Habermas, como um dos herdeiros da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, desenvolve um trabalho centrado em uma política emancipatória e na reflexão sobre as condições de um diálogo livre de dominações. Apesar de reconhecer que o método reprime a alma e que a reflexão interior nos liberta, opõe-se à hermenêutica filosófica de Gadamer, propondo uma leitura crítica ao que entende por leitura tradicionalista, além de questionar a pretensão de universalidade da hermenêutica. Destaca a ação comunicativa, o contexto social necessário à democracia e a existência de uma esfera pública livre de domínio político, cuja legitimidade deve se arvorar no consenso e na discussão racional. Assim, sua questão hermenêutica passa pela discussão da teoria do agir comunicativo e da ética do discurso. Porém, ele é criticado por conta da dificuldade de justificar a pretensão do intérprete de que sua interpretação é melhor que as supostamente distorcidas, em uma posição de árbitro entre o que é verdadeiro e falso que esconde uma tendência elitista, não condizente com a pretensão emancipatória de uma abordagem crítica.

Gadamer, partindo das ideias de Heidegger, coloca a compreensão e a interpretação no centro da reflexão filosófica, tangenciando os esforços de seus predecessores para construir a hermenêutica como uma ciência da interpretação e da compreensão, ou seja, uma epistemologia hermenêutica, preferindo fundamentá-la como uma filosofia. Sua proposta não busca os métodos interpretativos, mas simplesmente quais as condições que tornam possível ao *ser-no-mundo* compreender. Para tanto, antes de buscar os métodos, ele busca investigar o ato de compreender, o que o precede e quais as condições que o possibilitam.

Opõe-se, com isso, à ideia de Descartes de que o método seria o caminho para a certeza absoluta, proposta que foi a base do pensamento iluminista, ou seja, da modernidade filosófica. A crítica ao conceito de método como meio para o alcance da verdade é o ponto nodal da obra de Gadamer, em que procura de diversos modos demonstrar o equívoco dessa visão, utilizando a noção de jogo, de círculo e de diálogo para questionar a autoevidência desse pensamento científico, uma vez que ao invés de demonstrada pelo método, a verdade pode estar por ele encoberta. Por isso, a hermenêutica filosófica representa uma resposta à forma metodológica de compreender o mundo, enxergando na tradição, na autoridade e na

pré-compreensão, instrumentos para a compreensão.

Mais do que algo que simplesmente vem do passado para o presente, a tradição indica uma transmissão pela linguagem que aglutina desde o passado até o presente, desenhando o futuro. Com isso, a tradição traz uma positividade instauradora de novos sentidos, à medida em que pode revelar aqueles que o tempo e a história tenham deixado esquecidos. Ela nos narra, apresenta-nos a coisa, conta-nos sua história, falando conosco através da linguagem. Por sua vez, a autoridade não é imposta, mas sim conquistada com base no reconhecimento de que o outro é capaz de saber mais e ter uma visão mais acertada, por isso deve ser ouvido. Assim, Gadamer enxerga-a não como mera subserviência irrefletida, mas sim como reconhecimento em decorrência do conhecimento, ou seja, para ele, ter autoridade é ter conhecimento. Quanto à pré-compreensão, a historicidade da nossa existência implica que ela constitui a orientação inicial da nossa capacidade de compreender. Possui sentido positivo porque no momento em que o sujeito compreende algo já possui uma pré-compreensão, a qual vai ser considerada legítima ou não quando em contato com o objeto interpretado. Se não tivermos ciência dos nossos preconceitos, não seremos cientes daqueles em virtude dos quais julgamos.

Se pretendemos compreender corretamente, ou seja, sem distorções, precisamos nos desvincular do circuito fechado de nossas opiniões prévias para, a partir daí, tomarmos conhecimento da opinião do outro e do próprio objeto a ser interpretado, com o intuito de desvendar seus sentidos sem nos deixarmos dominar por nossos preconceitos não percebidos, o que acabaria por encobrir os sentidos da coisa. Isso não significa que o intérprete deve permanecer preso à sua pré-compreensão, pois a tradição lança luzes sobre ela, propiciando uma reflexão sobre seus fundamentos. Desse modo, há um confronto entre a pré-compreensão do intérprete e a linguagem original do texto, sendo necessário que o intérprete tenha consciência desse hiato temporal e da consequente diversidade de sentidos, sob pena de se limitar a interpretar apenas dentro dos seus preconceitos. Esse distanciamento do passado não ocorre de forma linear, mas sim circularmente, uma vez que há uma recíproca relação entre o intérprete e o passado, em que um não é totalmente estranho ao outro, no bojo de um processo de reavaliação do passado e reinterpretção do próprio presente, cujo deslinde nos traz um sentido novo.

Para o objeto a ser interpretado também há uma *pré-interpretção* existente

na história dos seus efeitos. A tarefa de colocá-los em contato, possibilitando que elas venham a convergir e produzir um conhecimento cada vez mais unificado, é tratado por Gadamer como a *fusão de horizontes*. Cabe à hermenêutica colocar em relação de diálogo o sujeito e o objeto, na qual os horizontes próprios à obra se fundirão com os horizontes próprios do leitor, de onde nasce não necessariamente a melhor e definitiva interpretação, mas simplesmente outra interpretação. Diante disso, percebe-se que a fusão de horizontes ocorre no contexto da aplicação, da produção de sentido, resultado dialógico dos horizontes do objeto interpretado e do sujeito interpretante. Observe-se que não ocorre a supressão de um ou outro horizonte, mas a fusão entre o horizonte do sujeito e o do objeto, isto é, um entrecruzamento crítico.

Gadamer desenvolve seu conceito de circularidade hermenêutica a partir da estrutura da compreensão prévia de Heidegger, entendendo-a conforme a tese de que a parte é entendida a partir do todo e este a partir daquela, não obstante um texto não possa ser compreendido simplesmente a partir da mente do autor, mas sim de um todo da tradição que lhe dá sentido. A estrutura circular da compreensão por ele defendida está arvorada na temporalidade da presença do *ser-no-mundo*, aliada à historicidade da compreensão, além da implicação do intérprete no todo do processo. Dessa forma, inicia-se com um projeto prévio, confrontando-se com a pré-compreensão e, à medida que se penetra nessa unidade de sentido, alguns preconceitos são descartados. Nesse processo, o intérprete deve constantemente revisar suas próprias concepções, revirando suas bases e, assim, evitando um círculo vicioso. Percebe-se, com isso, que não há uma intersubjetividade entre intérprete e autor, como defendido por Schleiermacher e Dilthey, mas uma relação dialógica entre aquele e o texto que fala com ele, interpelando-o. Diante disso, a hermenêutica filosófica de Gadamer não opta nem pelo subjetivismo nem pelo objetivismo, pois defende que texto e autor convivam, cada um em seu contexto histórico, cujos horizontes se fundem para dar origem à compreensão. O que Gadamer propõe com o círculo hermenêutico é uma antecipação de sentido, de acordo com a pré-compreensão em comunhão com a tradição, a partir da qual, em círculos concêntricos, haveria sua reelaboração, em um processo em que o todo e as partes se determinam mutuamente, em um processo interpretativo do qual o ser faz parte daquilo mesmo que está sob análise. Por este mover-se circular entre parte e todo chegamos à compreensão sem nunca voltarmos ao ponto de partida da

análise inicial, em um processo de entrelaçamento dos significados das coisas e dos sentidos da nossa existência por meio da linguagem.

Quanto à linguagem, é por ela que se pode chegar a uma compreensão maior de nossa própria existência, uma vez que é nela e por ela que dizemos algo de nós mesmos. Sua centralidade fica demonstrada quando Gadamer afirma que *o ser que pode ser compreendido é linguagem*, pretendendo enfatizar que tudo aquilo que conseguimos compreender sobre o ser é sempre por meio da linguagem, apesar desta não ser capaz de expressar tudo sobre o ser, até porque este muda constantemente. Dessa forma, a linguagem, ao lado da arte e da experiência histórica, é uma das formas de se chegar à verdade e, também por isso, é considerada o veículo universal da compreensão. Como o direito é linguagem, assim deve ser considerado, aplicando-se-lhe tudo o que a filosofia traz a respeito dela e, consequentemente, inserindo o modo filosófico de sua análise no pensamento jurídico. Diante disso, a hermenêutica filosófica toma-a como mediadora da compreensão, operando a partir da reflexão sobre a prática dialógica construída historicamente. Assim, ela é vista como meio para a compreensão do mundo circundante, ao invés da visão instrumentalista que a enxerga como um objeto cujo sentido o sujeito se apropria acriticamente, a exemplo da interpretação decorrente da dogmática jurídica, em que a linguagem acaba tendo um papel meramente secundário, servindo de instrumento para a busca da essência do direito positivado.

Em decorrência da necessidade da ciência do direito de racionalizar e explicar sua interpretação e aplicação, surge a hermenêutica jurídica como uma teoria geral destinada ao estabelecimento do sentido adequado da ordem normativa. O desenvolvimento desta específica área da hermenêutica pauta-se pela concepção iluminista do direito, por meio da qual desemboca o desenvolvimento do positivismo jurídico e, por conseguinte, sua teoria da interpretação e aplicação do direito, comprometida com o ideal exegético da precisão e da busca da vontade do texto da lei. Como decorrência da razão iluminista amparada no cientificismo das ciências da natureza e, como corolário, na proposta de um individualismo exacerbado, projetou-se julgadores distantes dos fatos postos em questão, por estarem limitados aos discursos de fundamentação como forma de fielmente cumprir a vontade geral por ela instrumentalizada, impedindo a capacidade de reflexão do intérprete em função da necessidade de manter uma ordem valorativa preexistente. A partir desse prisma, a concretização do direito restou limitada por uma abordagem formal positivista,

restrita às categorias da dogmática jurídica, manejada por um intérprete pretensamente alheio às condições que o rodeiam e, conseqüentemente, enxergando e refletindo o direito, enquanto fenômeno hermenêutico, sob o pretexto de uma suposta neutralidade ideológica exigida pela *ciência pura* do direito. Para alcançar um resultado imparcial e científico, referido modelo acaba por relegar as necessidades sociais e as concepções ético-jurídicas, cingindo-se a observar a correção metodológica e desprezando as condições prévias que acometem o ser interpretante, tornando-o incapaz de perceber a essência de si mesmo e daquilo que se propõe a compreender.

Diante do esgotamento desse modelo técnico-científico, ante a insuficiência frente às demandas da sociedade pós-modernista, a hermenêutica filosófica gadameriana se constitui em um novo referencial teórico com o objetivo de superar as contradições da modernidade, destinado a recuperar a dignidade ética, política e social, como forma de refletir acerca da compreensão do direito, por meio de um diálogo questionador com a tradição do pensamento jurídico, fazendo com que o jurista lance um olhar sobre si mesmo, posicionando-se frente ao seu mundo e problematizando sua prática.

Essa ruptura de paradigma provocada pela hermenêutica filosófica traz como uma de suas conseqüências a possibilidade de superação do positivismo e, como corolário, do dogmatismo imperante na hermenêutica jurídica. Com isso, conclui-se que o método não é mais imprescindível para se chegar à compreensão, isto é, para compreender, interpretar e aplicar o direito, fazendo com que prática e teoria se relacionem articuladamente dentro do círculo hermenêutico. A interpretação é alcançada sem arbitrariedades, vigiada que está pela historicidade da compreensão, pelo diálogo crítico provocado pela fusão de horizontes, enfim, produto de um círculo da compreensão que afasta os pré-juízos inautênticos por meio de uma análise crítica do objeto interpretado, a partir de um movimento livre e permanente de revisão dos preconceitos, bem com do constante e circular questionamento da tradição pelo novo, em sintonia com o mundo circundante. Isso leva o julgador a partir das peculiaridades do caso concreto para a efetivação do direito, não se atendo apenas aos significados normativos genericamente fundamentados.

Na atualidade, as ideias de Gadamer podem ser vistas, e frequentemente são, como desconexas com a modernidade imperante nos tempos contemporâneos,

todavia, para muitos ele foi além de seu tempo, sendo um precursor pós-modernista ao questionar as bases metodológicas do iluminismo. Ele não compactua com o ceticismo consistente na necessidade de respeitabilidade científica em todos os acontecimentos. Da mesma forma, vê na modernidade cientificista uma capacidade de obscurecer verdades mais profundas. Todavia, Gadamer não ignora ingenuamente a existência das distorções ideológicas, por isso propõe os recursos da hermenêutica filosófica para superá-las, adotando a opção por uma comunicação transparente, tendo por instrumento o diálogo, a tradição, a fusão de horizontes, enfim, o círculo hermenêutico, em que o eu do ser interpretante é deslocado de uma posição central e absoluta, para ser posto em uma relação de compreensão circular.

Por ser *transmetodológica*, sua hermenêutica possibilita alcançar o sentido da compreensão do direito tangenciando os métodos tradicionais da hermenêutica jurídica, o quais fazem da interpretação um ato de submissão ao sentido imanente do texto, que seria primeiramente revelado para, somente depois, ser adequado às contingências sociais, ou seja, primeiro interpretado para posterior aplicação, conforme defendido por Betti. No entanto, a hermenêutica jurídica não encampa a função meramente contemplativa, uma vez que se destina à realização de um fim, ou seja, não há interpretação sem relação social, pois é no caso concreto que surge o sentido único e irrepetível. Diante disso, é na aplicação que se dá a produção de sentido, que se aplicam conteúdos, ou seja, o sujeito não interpreta para conhecer, nem aplica o que compreendeu. Por isso, diz-se que a evolução da hermenêutica metodológica para a filosófica culminou por findar com o interpretar por partes, característico da hermenêutica clássica e defendido pela teoria discursiva do direito. Também por esse motivo, não se admite a distinção entre discursos de fundamentação e de aplicação, uma vez que a fundamentação discursiva prévia não observa as peculiaridades do caso concreto, ou seja, do mundo prático. Assim, a proposta de Gadamer não concebe a cisão discursiva ao instituir compreensão, interpretação e aplicação em um só momento, exatamente porque o círculo hermenêutico envolve o jurista no processo compreensivo, não estando simplesmente à sua disposição. As peculiaridades de cada caso, isto é, a facticidade não pode ser relegada pelo positivismo jurídico, por não ser possível simplesmente fundamentar a aplicação da norma de forma genérica, uma vez que a adequação exige um juízo discursivo singular. A cisão entre interpretar, compreender e aplicar mostra-se incompatível com o modo prático de *ser-no-mundo*, pois não se

fundamenta uma norma se seu sentido não se dá no caso concreto.

A aplicação das propostas da hermenêutica filosófica visa exatamente desvelar as particularidades de cada caso, atribuindo ao julgador um caráter produtivo e não meramente reprodutivo do sistema jurídico, por meio do resgate do mundo presente no fenômeno normativo. Nela, a reflexão do julgador acerca do caso concreto dá-se a partir de seus pré-juízos, fundindo seu horizonte com o da norma, em uma interação com o mundo circundante, procedimento apto a revelar a compreensão normativa adequada e destinada à justa solução do caso. A prática jurídica está eivada pelos fatores circundantes do ser interpretante e do objeto interpretado, em um processo circular cuja fusão dos horizontes abarca de forma crítica os fatores ideológico, político e cultural, como dados da pré-compreensão, permitindo a recuperação de um sentido inovador e comprometido socialmente.

Com a aplicação de todo esse instrumental teórico à hermenêutica jurídica busca-se questionar a tradição positivista, conduzindo o jurista a repensar o próprio direito, com isso, desocultando de seu horizonte a pré-compreensão reducionista do direito àquilo que apenas está normatizado, o que culminou por torná-lo, sob a roupagem legal-formalista, instrumento dos interesses do Estado. A instrumentalização dos métodos interpretativos pela dogmática jurídica oculta o compromisso ideológico com os deslindes direcionados pela prática judicial, sob a aparência de uma reflexão científica que busca legitimar a pretensa neutralidade dos juristas e, conseqüentemente, a verdade por eles apresentadas.

Em decorrência disso, as consequências do positivismo, assentado no arcabouço epistemológico iluminista, acabaram por chegar àquilo que ele inicialmente visava combater, o juízo arbitrários conferidos aos textos legais, por trás dos quais restam ocultas as particularidades do caso concreto, tendo em vista os acobertamentos dogmaticamente abstratos. Se antes as incertezas na aplicação do direito eram decorrentes da arbitrariedade monárquica, o iluminismo não as corrigiu, tendo apenas alterado os atores, uma vez que com a distância das particularidades da causa, limitando o direito à normatividade positivada, em um mundo moderno extremamente complexo, as incertezas agora estão no arbítrio dos julgadores, em decorrência das múltiplas possibilidades de respostas para casos semelhantes, simplesmente de acordo com a consciência do julgador, ou seja, os corolários do iluminismo acabaram por gerar exatamente a incerteza e o arbítrio que pretendiam superar.

Diante desse cenário, impõe-se uma reflexão acerca da essência do direito e, como corolário, da própria hermenêutica jurídica, submetendo-a a uma *filtragem* filosófica, capaz de desocultar o horizonte necessário à reconstrução de um paradigma crítico da hermenêutica jurídica. Defende-se, assim, que somente com o auxílio da hermenêutica filosófica, ao julgador será possível alcançar a resposta jurisdicional adequada, evitando arbitrariedades interpretativas e rompendo com a instrumentalização do direito para a manutenção das relações sociais, pautado pela racionalidade cartesiana. Nesse sentido, a contribuição das correntes críticas do direito possibilitaram o surgimento de um modelo que direciona sua crítica à ingênua concepção de uma epistemologia que ignora a pré-compreensão que constitui o ser. Com essa crítica, essas teorias desocultam a racionalidade iluminista consistente na concepção do direito como mero instrumento que tangencia o conhecimento reflexivo. Daí a importância da hermenêutica filosófica para a interpretação jurídica, ao propor a compreensão como processo consciente que rompe com a dominação por meio do discurso jurídico, na medida em que não se busca mais o correto sentido das palavras da lei, mas sim compreender uma situação hermenêutica a partir de uma situação concreta inserta em uma dada realidade social.

Uma das consequências do fracasso do modelo de regras é o avultamento do espaço da jurisdição constitucional, mormente a partir da institucionalização da moral no direito, motivo pela qual ganha relevo a discussão acerca do direito e da democracia, ante a necessidade de controlar a aplicação do direito pelo julgador, com o que o processo da compreensão hermenêutico-filosófico contribui, apresentando-se como um novo paradigma de leitura hermenêutica do problema. Assim, com a descrença no processo subsuntivo positivista, diante das arbitrariedades quando da resolução dos chamados casos difíceis, o desafio da hermenêutica jurídica está em conciliar a fluidez principiológica do constitucionalismo com os postulados do Estado Democrático de Direito, mormente sob o viés da tensão entre os Poderes. Dessa forma, quando do processo interpretativo, a hermenêutica filosófica traz sua contribuição também para a legitimidade da jurisdição constitucional, na medida em que o movimento circular da compreensão envolve o intérprete, a norma e o mundo que o circunda, processo descrito pela noção do círculo hermenêutico gadameriano.

Em suma, no presente trabalho buscou-se partir da hermenêutica filosófica para explicar, fundamentar e legitimar o caminho trilhado pelo julgador ao prolatar as

decisões judiciais, uma vez que a ilusão da neutralidade e objetividade cientificista, que gerou o positivismo, culminou por esbarrar nos entraves sociais não solucionados pela aplicação metodizada da letra da lei, dando causa à chamada crise do direito, a demandar a construção de um novo referencial teórico. Não mais se concebe a hermenêutica jurídica como mera dogmática destinada a uma reprodução formal e racionalista da norma, uma vez que a influência da filosofia hermenêutica enseja uma atividade criativa do intérprete sob o viés da tradição humanística, transcendendo o discurso meramente dogmático. Daí a contribuição de Gadamer para a emancipação do pensamento jurídico.

Registre-se, no entanto, que a hermenêutica filosófica não pretende construir uma epistemologia da interpretação, pelo contrário, ela busca exatamente demonstrar que uma teoria do conhecimento não é essencial e nem suficiente para se chegar à compreensão. Além disso, não se pretende lançar a hermenêutica jurídica no campo da mera subjetividade e arbitrariedade, para tanto a proposta de Gadamer prevê o diálogo, o questionamento na lógica da pergunta e resposta, a fusão de horizontes, a confrontação crítica a partir do desvelamento de um novo sentido até então ainda oculto, enfim, o operar do círculo hermenêutico como fator de legitimação da nova hermenêutica jurídica.

Importante não esquecer, também, para que não se dê margem a críticas infundadas, que Gadamer não se opõe inexoravelmente ao método, opõe-se à pretensão de exclusividade do método como meio de alcançar a verdade. Por falar em críticas, aquelas opostas às ideias de Gadamer surgem exatamente da compreensão equivocada de suas propostas, talvez a verdade sobre sua teoria seja alcançada exatamente se aplicados seus preceitos na compreensão dela mesma, não tomando como incondicional e inflexível suas próprias ideias. Logicamente que o referencial teórico aqui seguido não está imune a críticas, ainda mais quando se cuida de *apostas hermenêuticas* em tempos de racionalismo cientificista. Da mesma forma, as diversas teorias do direito na atualidade, inclusive aquelas que aderimos, não podem ser consideradas infalíveis. O que aqui se pretendeu desenvolver foi uma proposta sob um paradigma diverso daquele que atualmente prevalece, o qual se nos apresenta com substância suficiente para forjar uma nova discussão sob esse prisma, apto a contribuir para a reflexão e superação das insuficiências acerca daquilo que atualmente ainda impera.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. **Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Aplicação do Direito e contexto social**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo**. São Paulo: Saraiva, 2011.

BARROSO é o mais indicado em enquete da ConJur. **Conjur**, São Paulo, 20 abr. 2013. Disponível em <<http://www.conjur.com.br/2013-abr-20/luis-roberto-barroso-lidera-enquete-conjur-indicacao-ministro>>. Acesso em: 04/07/2013.

BETTI, Emílio. **Interpretação da lei e dos atos jurídicos**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 4029/Distrito Federal. Associação Nacional dos Servidores do Ibama e Presidente da República. Relator: Ministro Luiz Fux. 16 de março de 2012. **Informativo de Jurisprudência**, Brasília, DF, n. 658, mar. 2012.

COELHO, Nuno Manuel Morgadinho dos Santos. **Fundamentos filosóficos da interpretação do direito: o romantismo**. São Paulo: Rideel, 2012.

FONTE, Felipe de Melo. O Supremo Tribunal Federal antes e depois da TV Justiça: rumo à sociedade aberta de telespectadores?. **Conjur**, São Paulo. Disponível em <<http://s.conjur.com.br/dl/pesquisa-decisoes-colegiadas-stf.pdf>>. Acesso em: 04/07/2013.

FREITAS, Vladimir Passos de. TV Justiça e a exibição dos julgamentos do Supremo. **Conjur**, São Paulo, 26 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2012-ago-26/segunda-leitura-tv-justica-exibicao-julgamentos-supremo>>. Acesso em: 04.07.2013.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

_____. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meure. Petrópolis: Vozes, 1999.

GRONDIN, Jean (org.). **O pensamento de Gadamer**. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica: para uma crítica da hermenêutica de Gadamer**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEIDEGGER, Martin, **Ser e tempo**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LIXA, Ivone F. Morcilo. **A possibilidade de revisão da hermenêutica jurídica tradicional a partir de elementos da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2000. Orientação: Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer.

LUZ, Vladimir de Carvalho. **A verdade dos jurista: senso comum teórico e pré-compreensão – contribuição para uma hermenêutica crítica do (e no) direito**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2010. Orientação: Prof. Dr. Lenio Luiz Streck.

KESKE, Henrique Alexander Grassi. **O círculo hermenêutico enquanto ruptura e continuidade do dizer filosófico**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013. Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden.

ORTEGA Y GASSET, Jose. **Kant. Hegel. Dilthey**. Madri: Revista de Occidente. 1958.

PECORARO, Rossano (org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia**. Vol. III. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

PEGORARO, Evandro. **Que é compreender? Estudos a partir de Hans-Georg Gadamer**. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de de Pós-Graduação em Filosofia, 2010. Orientação: Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira Júnior.

RICOUER, Paul. **Interpretação e ideologias**. Organização, tradução e apresentação Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

RUBENICH, Alexandre. **A verdade em sua compreensão: um estudo sobre a gênese do § 44 de Ser e Tempo**. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de de Pós-Graduação Filosofia, 2009. Orientação: Prof. Dr. Mário Fleig.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação**. Tradução e apresentação de Celso Reni Braidia. Petrópolis, RJ: Vozes.

SCHÜLER Arnaldo. **Dicionário Enciclopédico de Teologia**. São Leopoldo: ULBRA, 2002.

SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da. **Estética e hermenêutica: a arte como declaração de verdade em Gadamer**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. São Paulo, 2006.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. **Jurisdição Constitucional, Democracia e Racionalidade Prática**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

STEFANI, Jaqueline. **A constituição do sujeito em Paul Ricoeur: uma proposta ética e hermenêutica**. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação Filosofia, 2006. Orientação: Prof. Dr. Luiz Rohden.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

_____. **O que é isto – decido conforme minha consciência?** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

_____. Lenio Luiz. **Verdade e consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas**. 4. ed. São Paulos: Saraiva, 2011.

TEIXEIRA, António Braz. **Breve tratado da razão jurídica**. Portugal: Zéfiro, 2012.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. São Paulo: Saraiva, 2006.