

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE DIREITO

**RODRIGO VIANA PASSOS**

**DIREITO, VERDADE E MÉTODO:  
reflexões hermenêutico-filosóficas acerca do positivismo de Kelsen**

São Luís

2016

**RODRIGO VIANA PASSOS**

**DIREITO, VERDADE E MÉTODO:  
reflexões hermenêutico-filosóficas acerca do positivismo de Kelsen**

Monografia de Conclusão de Curso apresentada ao de  
Curso de Direito da UFMA para a obtenção do grau de  
Bacharelado em Direito, sob orientação do Prof. Dr. Almir  
Ferreira da Silva Júnior.

São Luís

2016

Passos, Rodrigo Viana.

Direito, verdade e método: reflexões hermenêutico-filosóficas acerca do positivismo de Kelsen / Rodrigo Viana Passos. — São Luís, 2015.

101 f.

Orientador: Almir Ferreira da Silva Júnior.

Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Maranhão, Curso de Direito, 2015.

1. Filosofia do direito. 2. Positivismo jurídico. 3. Hermenêutica filosófica. 4. Verdade. 5. Modernidade. I. Título.

**RODRIGO VIANA PASSOS**

**DIREITO, VERDADE E MÉTODO:  
reflexões hermenêutico-filosóficas acerca do positivismo de Kelsen**

Monografia de Conclusão de Curso apresentada ao de  
Curso de Direito da UFMA para a obtenção do grau de  
Bacharelado em Direito.

Aprovada em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

Nota (\_\_\_\_\_)

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. em Filosofia pela Universidade de São Paulo  
Almir Ferreira da Silva Júnior (Orientador)  
Universidade Federal do Maranhão

---

Prof. Msc. em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Maranhão  
Arnaldo Vieira Sousa  
Unidade de Ensino Superior Dom Bosco

---

Professor(a) (3<sup>oa</sup> Examinador(a) - UFMA)

A todos os que já se foram,  
Aos que ainda permanecem  
E aos que hão de vir.

## AGRADECIMENTOS

Este é o momento mais privilegiado e difícil até aqui. É quando nos encontramos finalmente num lugar um pouco mais alto e confortável, a partir do qual é possível lançarmos o olhar em perspectiva em busca de palavras mais significativas e que expliquem todo o nosso esforço. E mesmo aí parece que estamos aquém de nossa obra – ou melhor, daquilo que imaginamos refletir nela –, de nossa vida, e dos outros que são caros e indispensáveis para nossas vidas. Aí, nesse momento solitário do olhar retrospectivo e inquiridor, tudo depende disso: da resposta afirmativa e geral: “faz sentido”. Acho que agradecer, em grande parte, é responder a essa resposta. Por isso, agradeço ao meus pais – para sempre Éder e Nhanhana – por terem tido força e paciência ao aguentarem minha falta de sono e excesso de choro de bebê e minha lerdeza de sempre; do esforço constante por me educarem da melhor maneira possível; e pelo acalento de meus sonhos – às vezes desvairados. Por toda minha vida estarei agradecendo a eles. Ao meu irmão André, o Rezinho Mandão mais sensível e caloroso que conheço, e também meu melhor amigo. Agradecer à pequena Deyse (a nerdinha), que literalmente me acordou para um novo sentido de vida, cujo sorriso sempre ilumina mais meus dias e em cujo abraço encontro sempre refúgio e compreensão. Ao meu primeiro e para sempre amigo Heitor. Gostaria de ser grato também à Socorro (tenho apenas o nome e um carinho instintivo na memória) e à Milagre. Porém, em um lugar especial está Dona Marlene, em que, mesmo sendo de poucas palavras, inspiro-me por sua força, determinação e gentileza. Agradeço à minha sempre terna e atenciosa madrinha Norma (a Lolly); à minha maior fã, tia Roseane, em quem sempre encontrei um sorriso e um conselho; ao tio Jaime pelas imitações que sempre me arrancaram sorrisos e pelo presteza e apoio de sempre; à tia Laudelina por sempre me receber com tanto afeto e atenção; e finalmente à minha avó Francisca, mulher de uma fé serena e terna, de uma perseverança inquebrantável e de um tempero dos deuses; e ao meu querido e eternamente saudoso avô Adail (in memoriam), que, mesmo sem se dar conta, ensinou-me a amar a simplicidade das coisas e a ser um pouco mais acolhedor com as pessoas. Um homem duro em cujo coração cabia o mundo inteiro. Agradeço imensamente às tias Viana, sempre cheias de energia e de um espírito artístico sem igual: Silvana e sua musicalidade desconcertante; Simone e sua delicadeza ornamental; tia Suzana com sua veia contestadora pulsante e espiritualidade profunda; o talento professoral e literário de tia Geor; tia Rosana e sua inteligência inquieta e sensível aos problemas dos povos indígenas; e minha tia Luciana, cinéfila dona de um coração valente. Não poderia esquecer de meu tio Zé, conhecedor das coisas boas da vida e um otimista: vai dar tudo certo. No fundo do peito também tenho a agradecer à minha avó Marly Viana, quem me entupia

de seus sucos fortes e bolos fritos nas tardes quentes de Santa Inês, e sempre reza por mim em suas orações diárias; ao vovô Zé Maria, que com seu violão despertou-me para a delicadeza e profundidade do mundo musical, e de quem certamente tenha herdado o gosto pela literatura. Preciso agradecer também aos meus primos e primas, especialmente Ronald, de quem sempre busquei imitar os passos, e Iago, meu maior amigo de peripécias. Fica também meu obrigado especial para Fernandinha (minha primeira *bully*), Caio, Clarice, Pedro Gabriel, Maria Clara, Maria Paula e Isabelle. Não poderiam ficar de fora meus amigos, de quem sempre tive apoio incondicional: Carlos André, o fashionista e herdeiro do maior império ludovicense, mas também e fundamentalmente um amigo inquebrantável; Nilson Carlos, que me mostra sempre como se pode ser diferente e melhor; Thaís, amiga para toda hora, mesmo que em outro fuso-horário; Caio e sua ousadia e leveza na vida; Mariana Reis, a menina rosa; Mariana Santos, a menina que roubava livros; Otília e sua voz e espírito do rock; Amanda Pierrelevée, minha amiga da nobreza francesa; Juliana Cutrim, a srta. Bukowskaia; e todos com quem não mais convivo, mas que me ajudaram a ser quem eu sou. Devo agradecimentos também ao prof. Almir, que, além de amigo, acreditou em mim e me acolheu como bolsista de iniciação científica, dando-me a oportunidade de explorar novos rumos para o pensamento. Consequentemente, incluo também meus companheiros de grupo de pesquisa em hermenêutica e arte, Arthur Furtado e Davi Galhardo, com quem sempre aprendo algo novo em nossas discussões. Presto gratidão também à professora Mônica Teresa – verdadeira luz no curso de Direito –, que desde o início do curso me deu apoio, nos bons e maus momentos – que foram muitos. Ao Núcleo de Assessoria Jurídica Popular Universitária (NAJUP – Negro Cosme), cujos membros me abraçaram no início do curso e me proporcionaram experiências únicas e humanizadoras. Esse trabalho deve parte de seu êxito às pessoas incríveis que conheci em meus dois anos de estágio na Justiça Federal, onde não apenas aprendi muito e reconquistei meu gosto pelo Direito, mas também fiz boas amizades. Francy, Nelma, Jadeline, Kátia, Carol – as melhores supervisoras que se pode desejar –, o filósofo Marcelo, Júlio, Renato, dona Silvanira, Márcia, Danilo, Adriana, dona Egídia, Santana, Daniel, e os juízes Nelson e Jorge Ferraz – exemplos da magistratura que não esperava encontrar na vida. Por fim, devo gratular a Universidade Federal do Maranhão, a qual, apesar de todas as suas deficiências, oportunizou-me um espaço de debate e de aprendizagem. Nesse momento, depois de descer desse ponto alto, posso dizer sem medo que a resposta é “sim, faz muito sentido!”.

*Não, não me resignarei! Ir em frente sempre  
Como uma criança, como um prisioneiro,  
a pequenos passos medidos antecipadamente,  
dia atrás dia. Não, não me resignarei!  
É este o destino do homem? Meu destino? Não!  
O laurel aspiro. Não me tenta o repouso,  
mas o perigo suscita as forças do homem  
e a dor enche o peito do jovens.*

[...]

*Grande promessa! que enche meus olhos de  
lágrimas.]*

*Serei feliz de mantê-la! Pois assim,  
criaturas da alegria, também a mim ouvireis  
gritar de gozo.]*

*E então, oh Natureza, de teu sorriso farei meu  
júbilo.]*

(F. Hölderlin: O laurel)

*Se quiserdes saber porque isso acontece, digo-  
vos que a razão é que tudo me desagrada, que  
detesto o vulgo, a multidão não me contenta, se  
só uma coisa me fascina: aquela, em virtude da  
qual me sinto livre em sujeição, contente em  
pena, rico na indigência e vivo na morte; em  
virtude da qual não invejo aqueles que são  
servos na liberdade, que sentem pena no  
prazer, são pobres na riqueza e mortos em vida,  
pois que têm no próprio corpo a cadeia que os  
acorrenta, no espírito o inferno que os oprime,  
na alma o error que os adoenta, na mente o  
letargo que os mata, não havendo  
magnanimidade que os redima, nem  
longanimidade que os eleve, nem esplendor que  
os abrilhante, nem ciência que os avise.*

(Giordano Bruno)



## RESUMO

O presente trabalho monográfico tem por propósito discutir de que maneira a tradição jurídica pode encontrar amparo nas reflexões de Hans-Georg Gadamer como alternativa à consciência científica metodológica da Modernidade. Com efeito, à ciência jurídica contemporânea foi legado o desafio de lidar com os efeitos que a doutrina positivista do Direito, em suas diversas manifestações, pôs em jogo para o pensamento humano e, concretamente, às sociedades. As respostas dadas até o momento, e que gozam de maior recepção na comunidade jurídica, possuem um ponto de convergência: a abertura e ampliação interpretativa da norma jurídica a partir de uma reflexão sobre os princípios contidos no espectro normativo de um ordenamento. Porém, em nosso sentir tal caminho não é suficiente, posto que não ataca o fundamento sobre o qual está todo o edifício secular do positivismo: o pensamento moderno. Isto posto, entendemos que é precisamente nesse tocante que a hermenêutica filosófica gadameriana pode oferecer um rico horizonte para a ciência do Direito. O pensamento gadameriano parte de uma crítica contundente tanto ao paradigma de verdade quanto ao modelo metodológico da Modernidade. Para tanto, Gadamer proporá uma forma de investigação que respeite o modo de ser das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), o qual deve estar ancorado necessariamente na historicidade do compreender (*Verstehen*) e numa dimensão prática (*práxis*) de todo saber, ambas pensadas sob a perspectiva ontológica inaugurada por Heidegger, e enriquecida por Gadamer.

**Palavras-chave:** Direito, Positivismo Jurídico, Hermenêutica Filosófica, Gadamer.

## ABSTRACT

The present monographic work has as purpose discussing on of which way the legal tradition can find support on Hans-Georg Gadamer's reflections as an alternative to the methodological scientific consciousness of the Modernity. Indeed, it was bequeathed to the contemporary legal science the challenge of dealing with the effects that the positivist doctrine of Law, in its various manifestations, imposed to the human thought and, materially, to the societies. The answers given until now, and which are more respected in the legal community, have a common point: the opening and enlargement of the legal norm interpretation from the reflection about the principles holded in Law's normative spectrum. However, in our opinion, this path is not sufficient, because it does not attack the foundation on which is build the centenary building of the positivism: the modern thought. With this said, we understand that is precisely on this matter that the gadamerian philosophical hermeneutics can offer a rich horizon to the Law science. The gadamerian thought starts in a hard critic both to the truth paradigm, as to the Modernity's methodological model. Therefore, Gadamer proposes an investigation which respects the way of being of the sciences of the spirit (*Geisteswissenschaften*), which must be, necessarily, anchored at the understanding's (*Verstehen*) historicity and at a practical (*praxis*) dimension of all knowledge, both thought under Heidegger's ontological perspective, which was enriched by Gadamer.

**Key-words:** Law, Legal Positivism, Philosophical Hermeneutics, Gadamer.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
2. O DISCURSO CIENTÍFICO DA MODERNIDADE.....	16
2.1. Primeiras considerações acerca da origem da Modernidade .....	17
2.2. Koyré e a nova interpretação sobre as origens da Modernidade: Galileu em retrospectiva .....	21
2.3. Descartes e a razão metódica.....	26
3. A CIÊNCIA JURÍDICA DE KELSEN NAS TRILHAS DA MODERNIDADE.....	29
3.1. Considerações históricas acerca do Positivismo Jurídico: Antiguidade, Idade Média e Modernidade .....	30
3.2. De Comte ao <i>Wiener Kreis</i> (Círculo de Viena).....	35
3.3. Encontros e desencontros na influência kantiana na Teoria Pura do Direito: fundamentos epistemológicos da ciência jurídica kelseniana .....	39
4. GADAMER E A CRÍTICA AO PARADIGMA DE VERDADE DA MODERNIDADE..	47
4.1. A reabilitação dos conceitos humanistas .....	48
4.1.1. Formação ( <i>Bildung</i> ).....	50
4.1.2. <i>Sensus communis</i> .....	52
4.1.3. Juízo e gosto .....	55
4.2. A obra de arte e o mundo configurado: uma experiência de verdade .....	58
5. O PENSAMENTO JURÍDICO NOS CAMINHOS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA .....	69
5.1. Hermenêutica em (breve) retrospectiva.....	71
5.1.1. Schleiermacher: o problema da potencial universalização do mal-entendido.....	72
5.1.2. Hermenêutica como metodologia das ciências do espírito em Wilhelm Dilthey.....	75
5.1.3. A virada ontológica da hermenêutica em Heidegger.....	79
5.2. Por uma hermenêutica da <i>práxis</i> humana.....	81
5.3. Implicações hermenêuticas para ciência jurídica: uma outra resposta ao positivismo jurídico de Kelsen.....	90
5.4. Veredas paralelas e confluentes à hermenêutica filosófica no pensamento jurídico contemporâneo.....	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	98
REFERÊNCIAS .....	100

## 1. INTRODUÇÃO

O positivismo kelseniano é alvo desde seu nascedouro de diversas críticas na tradição do pensamento jurídico ocidental. Várias são as questões em jogo, tais como a justificação moral do Direito, a estrutura da norma jurídica, os métodos de interpretação (histórico, sistemático, literal, doutrinário, teleológico...), a abertura da ciência jurídica para outros âmbitos do pensamento humano etc. Porém, um ponto é mantido na penumbra da comunidade acadêmica e profissional do Direito, principalmente no Brasil, sendo abordada por poucos pensadores e muitas vezes de maneira parcial: a influência decisiva do paradigma de verdade da ciência moderna, pautado no modelo metodológico das ciências da natureza.

A premissa a partir da qual Hans Kelsen parte para elaborar a sua obra *Teoria Pura do Direito* (1960) é: foi trilhado um caminho que culminou em arbitrariedade, guerra e morte. E onde estava o Direito? Foi ignorado por caprichos político-ideológicos. Por isso era necessária a formulação urgente de uma teoria do direito que constituiria a base sólida contra qualquer tipo de elemento estranho a si: o Direito deveria ser estudado em sua pureza, ou seja, em sua objetividade e exatidão. Era necessário que a ciência do Direito finalmente fosse inserida nos caminhos de uma genuína Ciência, respeitando a “*legalidade específica de seu objeto*” (KELSEN, 2009, p. XI). Só assim se alcançaria a Paz e a Ordem.

No prefácio à primeira edição dessa obra, o pensador austríaco afirma que pretende com isso tornar a ciência jurídica independente também das ciências naturais<sup>1</sup>, devendo se transformar em uma genuína ciência do espírito. Isso fica melhor entendido se considerarmos que Kelsen pretendia afastar qualquer tipo de metafísica (transcendência) do pensamento jurídico. Para isso, ele se alinha ao positivismo da Escola de Viena.

Porém, entendemos que aí se encontra o seu erro: não compreender que o positivismo filosófico e científico, aos quais ele se alinha e tais quais expõe em sua obra, é na verdade mais uma produção da Modernidade e, portanto, pautado em um modelo de verdade e metodologia das ciências naturais. Efetivamente, não há, assim, uma verdadeira autonomia da ciência do direito enquanto ciência do espírito. Por conta disso, Kelsen falha ao tentar estruturar uma ciência jurídica alinhada às ciências do espírito, por estar totalmente comprometido com o pensamento moderno, o qual promoveu sistematicamente a naturalização das ciências humanas.

Nesse sentido, entendemos justamente que Gadamer vêm para corroborar com a tese de que a modernidade representa o momento decisivo de submissão das ciências do espírito

---

<sup>1</sup> Aqui o autor faz referência ao jusnaturalismo, indicando que, em sua compreensão, o jusnaturalismo aplicava padrões conceituais das ciências da natureza, como o de lei natural, eternidade, essência etc.

(*Geisteswissenschaften*) em relação às ciências naturais (*Naturwissenschaften*). Aquelas eram vistas como portadoras de uma perigosa carga de incerteza, pois não ofereciam respostas decisivas ao seu objeto de estudo comum: o fenômeno humano. Por outro lado, Galileu, Newton e Copérnico proporcionavam verdadeiras revoluções nos seus respectivos campos de saber, reforçando ainda mais a desconfiança em relação às ciências humanas. Desse modo, aos olhos dos pensadores de então, ficou claro que era necessário que o humano fosse estudado segundo os princípios do pensamento físico-matemático. Das trevas que teria sido a Idade Média, emergiria a Luz da Modernidade que salvaria o homem e o recolocaria no reto caminho.

A partir de então, de Descartes, o pai do método moderno, a Kelsen, um expoente do positivismo filosófico e científico, um longo e tortuoso caminho foi percorrido pelo pensamento ocidental e vários matizes foram adicionados ao problema da busca pela verdade conceitual das coisas. Racionalismo, Empirismo, Criticismo, Historicismo, Positivismo.... Em todas as principais correntes do pensamento moderno está subjacente a ideia de que há uma forma (um método) de se alcançar uma resposta definitiva para cada questão. E assim não seria diferente com o Direito.

Gadamer aparece justamente como um contraponto decisivo a esse discurso. Discípulo de Martin Heidegger, mas também um verdadeiro ampliador e problematizador de sua obra, ele desloca o pensamento sobre as coisas de um âmbito meramente epistemológico (como *eu* conheço *isto*?) para uma questão hermenêutico-ontológica (qual é o *modo de ser* das coisas, na concretude do mundo e do tempo e no *acontecer* da compreensão). Nesse sentido, Gadamer se propõe a investigar o que há de mais profundo e autêntico na forma como o ser humano *compreende* (*verstehen*), em contraposição ao puro *conhecer* moderno. Segundo o hermeneuta alemão, o método moderno é um monólogo, e o modelo de verdade defendido até então, um erro, principalmente quando se trata de investigar as manifestações humanas e o seu mundo configurado. É necessário que as *Geisteswissenschaften* reconquistem a sua autonomia e legitimidade próprias: o *seu* caminho.

Desse modo, surge a questão instigadora: de que maneira poderíamos pensar o fenômeno jurídico a partir do paradigma hermenêutico-filosófico desenvolvido por Gadamer? Para respondermos a essa questão, buscaremos estruturar nossa investigação e a construção de nosso trabalho em quatro linhas principais, os quais correspondem mais ou menos aos quatro capítulos desta monografia: compreender os elementos conceituais constitutivos do pensamento moderno; compreender de que maneira eles são articulados no pensamento kelseniano; introduzirmo-nos no pensamento gadameriano; e finalmente estabelecer uma ponte entre ele e

a ciência do direito de forma a vislumbrarmos alternativas produtivas para futuras investigações, de modo a iniciar um abandono do modelo metodológico da modernidade no âmbito da tradição jurídica.

Assim, tivemos como formulação concreta que no primeiro capítulo (desconsiderando a numeração oficial, que acaba por contar a introdução como tópico número um) nos ocupamos – ainda que de maneira breve frente à complexidade do tema – da questão muito fecunda sobre a origem da Modernidade. Afinal, o que pode ser apontado como o elemento central que promoveu a grande revolução no pensamento humano nessa transição da Idade Média? Para tanto, apoiar-nos-emos no grandioso Alexandre Koyré, historiador e filósofo das ciências que dedicou vasto espaço de sua obra a esse período tão crítico e transformador. Nele encontramos a tese de que é com o desenvolvimento da matemática e com o paralelo ímpeto de matematização do mundo que podemos definir com maior precisão a origem do pensamento moderno. Todavia, pontuaremos que o outro elemento característico da Modernidade se desenvolve largamente com esse impulso, ganhando cada vez mais visibilidade do que a própria matemática: a ideia de método – fruto principalmente do pensamento cartesiano. E, por fim, subjacente a ambos está a busca pela *certeza*. Temos, pois, formado a “comissão de frente” do pensamento moderno: matemática, método e certeza.

No segundo capítulo, trilharemos primeiramente o sinuoso caminho pela tradição jurídica, desde a Antiguidade até a Modernidade, no intuito de demonstrar a evolução da sempiterna celeuma entre Direito Natural e Direito Positivo até a sua quase resolução – afinal o jusnaturalismo ressurgiu impetuosamente após a Segunda Guerra Mundial – com o surgimento e desenvolvimento do Positivismo Jurídico a partir do Iluminismo e as grandes codificações. Isto feito, partiremos para a elucidação das bases filosóficas e científicas principais que guiaram o pensamento de Hans Kelsen e que nos permitirão classificá-lo como um filho dileto da Modernidade. Aí encontraremos o ideal de Direito codificado (positivado) como sendo o objeto por excelência da ciência jurídica; identificaremos as teses de August Comte e do Círculo de Viena como orientadoras do ideal de ciência do jurista vienense; e, por fim, veremos o criticismo kantiano ser apropriado de uma maneira bastante particular e problemática por Kelsen. Desse modo, acreditamos ser possível comprovar de maneira mais ou menos segura que o pensamento kelseniano está totalmente comprometido pela tradição da Idade Moderna.

Os dois capítulos seguintes encerram como um todo a discussão, e só se encontram separados por força de organização mais racional do trabalho. Com efeito, ambos se dedicam a

desenvolver as teses fundamentais do pensamento gadameriano. O terceiro se dedica, nesse caso, a apresentar duas temáticas com as quais Gadamer inicia seu *Verdade e Método* (1960), e que consideramos indispensáveis para os propósitos do aqui pretendido. São elas: a reabilitação dos conceitos humanistas e a liberação da verdade por meio da experiência da arte. Já no quarto capítulo nos propomos – após um excursus necessário pela história recente da hermenêutica – a repensar o fenômeno jurídico a partir da dimensão eminentemente prática – uma reapropriação de Aristóteles bastante original feita por Gadamer – da hermenêutica filosófica (portanto do compreender humano), enfatizando principalmente a ideia de *aplicação* que emerge daí, extraindo disso nossas consequências mais significativas para o nosso debate.

Pelas próprias possibilidades que uma pesquisa monográfica pode oferecer, foi necessária, pois, a delimitação da análise desse discurso moderno sobre o Direito ao positivismo kelseniano, de modo que desejamos deixar claro de pronto que não ignoramos ou fazemos pouco caso das diversas críticas que seu pensamento sofreu e sofre até hoje por diversas correntes do direito<sup>2</sup>. Porém isso se mostra de todo oportuno por uma simples razão: em nosso entender, o positivismo filosófico, do qual Kelsen extrai suas influências, representa a maior elevação do método em face do pensar no âmbito do pensamento humano, e ainda se reproduz fortemente na contemporaneidade, tendo inclusive, em nosso sentir, se aprofundado dramaticamente em várias esferas da vida. Aqui o pensamento está de maneira quase que total em função do método e da técnica, uma radical autonomia em face da concretude da vida: o homem é um mero autômato daquilo que antes era seu instrumento. Tudo em defesa da sonhada objetividade científica, em que o homem é expulso de seu próprio saber. Nesse sentido, por meio da hermenêutica filosófica será buscada aqui a defesa de uma alternativa ao proceder da ciência jurídica, de forma que ela se ponha efetivamente ao compasso do ser humano: que o Direito seja a sua *voz*, e não sua mordça.

---

<sup>2</sup> Como “metodologia” utilizamos a hermenêutico-interpretativa de obras sobre os temas aqui versados, buscando, a cada leitura, acompanhar minimamente as ramificações e referências paralelas mais significativas para a compreensão dos escritos. Para tanto, servimo-nos principalmente de livros da “biblioteca” pessoal do autor-orientando e do próprio orientador (prof. Dr. Almir Ferreira), e da Biblioteca Central da Universidade Federal do Maranhão e de suas setoriais do Centro de Ciências Humanas e do Centro de Ciências Sociais.

## 2. O DISCURSO CIENTÍFICO DA MODERNIDADE

O questionamento do paradigma positivista kelseniano na ciência jurídica nos impele a trilhar um caminho sinuoso pela história do pensamento humano até então. Ou seja, é necessário entender a gradual transformação no modo de pensar as coisas que possibilitou o aparecimento de tal consciência intelectual. No presente momento, acreditamos ser mais pertinente direcionar nosso olhar para um período mais específico dessa história do espírito humano. Nesse sentido, a Idade Moderna (ou Modernidade) se apresenta como o período a ser investigado de maneira mais atenta. É ali que entendemos se encontrar os impulsos criadores de uma nova maneira de se fazer *ciência*.

Por *moderno* comumente compreendemos e designamos em nossa linguagem cotidiana aquilo que é *novo* e *revolucionário*; que, portanto, foge aos padrões do que estamos acostumados a experienciar. É inclusive interessante notar que o termo assume no discurso comum uma condição hierarquicamente superior a *contemporâneo*, afinal este diz de nossa condição hodierna, atual, enquanto o outro o supera. Isso é assim inclusive no âmbito das Artes, a qual define *arte moderna* como sendo aquela que quebra uma tradição artística até então vigente. No discurso filosófico-científico as coisas se dão de maneira diferente, pois ali a Modernidade é um determinado período na história do pensamento, sendo ele compreendido como o imediatamente após a Idade Média e anterior ao que se chama de Idade Contemporânea (onde nós estamos).

Porém, a pergunta sobre a origem e caracterização daquilo que é comumente designado por Modernidade, dentro da tradição do pensamento humano, enfrenta dificuldades variadas para ser respondida. Não há um consenso na comunidade acadêmica sobre o início cronológico preciso daquilo que seria tal período da história ou mesmo sobre sua essência. Afinal, como bem pontua KOYRÉ, “[a] história não opera em saltos bruscos; e as divisões nítidas em períodos só existem nos manuais escolares” (2011, p. 7). O uso comum da palavra pode nos ajudar enquanto orientação prévia, porém buscaremos estabelecer de uma maneira mais ou menos segura um entendimento sobre o desenvolvimento do pensamento humano até desembocar em tal tipo de consciência científica revolucionária. Feito isso, estaremos em condições melhores para analisar os elementos decisivos do pensamento moderno que contribuíram para o surgimento do positivismo jurídico kelseniano – o qual será analisado no capítulo subsequente.



## 2.1. Primeiras considerações acerca da origem da Modernidade

Há duas teses principais sobre o nascimento da Modernidade. Uma afirma que ela é resultado de uma verdadeira revolução, uma ruptura com a tradição do pensamento filosófico-científico do medievo e até mesmo, em posições mais extremadas, da antiguidade. A outra, a qual nos filiaremos em parte aqui, defende um processo de amadurecimento gradual do pensamento humano, com passos à frente e para trás, até encontrar sua manifestação áurea na Modernidade<sup>3</sup>. A tese da continuidade nos é mais verossímil pelo fato de considerarmos a história do pensamento humano como possuindo uma organicidade, na qual suas mudanças, até mesmo as mais radicais, só podem fazer sentido se analisadas à luz de seu contexto, o qual, por sua vez, sempre nos é dado de antemão (antecipado) do passado. A tradição é o meio espiritual por excelência por onde caminhamos, seja para negá-la, reformá-la ou confirmá-la. Todavia, fique claro que isso não significa entendermos a história como um desdobramento lógico e “perfeito”. Nesse sentido, começamos por já apontar nossa opção por uma postura hermenêutico-filosófica, formulada por Hans-Georg Gadamer.

Isto posto, podemos nos ater enfim à análise da tese da continuidade, a qual exporemos em duas vertentes que consideramos mais oportunas: a de Alistair Cameron Crombie<sup>4</sup>, australiano historiador das ciências do século passado, analisado por Alexander Koyré; e a do próprio Koyré, expostas de maneira mais sistemática em um artigo seu intitulado *As origens do pensamento moderno: uma nova interpretação* (1956)<sup>5</sup>.

A ideia defendida por Crombie tem origem em um estudo bastante original e inédito à época sobre o pensador inglês medieval do séc. XIII Robert Grosseteste, o qual obteve certa fama por seu espírito investigativo e suas pesquisas e métodos inovadores. A partir desses estudos sobre ele e seus “sucessores”, Crombie conclui pela origem mais remota ainda da Modernidade, a qual, em sua visão, já teria tido seus principais elementos revolucionários gestados por Grosseteste. É ele quem haveria elevado a um outro patamar metodológico a experimentação<sup>6</sup>, enfatizando a sua irremediável importância naquilo que era conhecido, desde os antigos e principalmente desde Aristóteles, como *verificação* e *falsificação*. Para ele, diga-se, os gregos haviam inclusive malgrado por terem sido pouco práticos, ou seja, não terem

---

<sup>3</sup> Cf. KOYRÉ, 2011, p. 1-12.

<sup>4</sup> Suas principais obras são *Robert Grosseteste and the origins of experimental Science*, e *Augustine to Galileo*

<sup>5</sup> Cf. KOYRÉ, 2011, p. 55-81.

<sup>6</sup> Segundo Koyré, é importante distinguir o sentido desse tipo de experimentação científica de outros, tanto do cotidiano e até mesmo do âmbito científico. O sentido atribuído a esse experimento é o que pode ser melhor expresso pelo termo em latim *experimentum*, que diz com muito mais propriedade de um método investigativo do que uma “mera” experiência sensível do mundo.

enxergado no método experimental a chave para o desenvolvimento de sua ciência, mantendo-se ainda no âmbito da pura construção lógico-teórica a partir dos fatos (fenômenos) do mundo.

Segundo Crombie, os cientistas-filósofos do século XIII tiveram o grande mérito de compreender o interesse que, para essa "verificação" e essa "falsificação", apresenta o método experimental, na medida em que ele se distingue da simples observação, que é a base da indução aristotélica. Assim, eles descobriram e elaboraram as estruturas fundamentais do "método experimental" da ciência moderna. A bem dizer, descobriram mais que isso, ou seja, descobriram o verdadeiro sentido e a verdadeira função de uma teoria científica, bem como reconheceram que uma tal teoria "jamais poderia estar certa" e, portanto, não podia pretender ser necessária, isto é, ser única e definitiva (KOYRÉ, 2011, p. 57).

Portanto, é possível perceber que Crombie considera a revolução moderna como uma questão metodológica, a qual diz já ter sido iniciada por pensadores medievais. Nesse sentido, a diferença que se poderia apontar entre a ciência experimental medieval e a ciência moderna é simplesmente de qualidade, leia-se desenvolvimento do método de *experimentum*. Não importaria, assim, apontar nenhuma distinção de natureza teórico-filosófica, posto que para ele o elemento a ser analisado deveria ser a metodologia adotada. Ele fala inclusive em uma "revolução metodológica", a qual foi simplesmente aprofundada e melhorada pelos pensadores modernos por meio do desenvolvimento extraordinário da matemática e de sua crescente influência na determinação dos caminhos metódicos, na organização da cadeia causal dos fatos, ou seja, na pesquisa sobre algum fenômeno<sup>7</sup>. De qualquer modo, a estrutura do método experimental do medievo teria subsistido. Quer dizer, a aliança necessária entre teoria e aplicação prática, ou melhor, entre a investigação experimental (indução) e a explicação racional (dedução) ou método geométrico grego.

Aí já surgem elementos que merecem ser analisados mais de perto, principalmente no que diz respeito ao uso das ciências matemáticas. Afinal, já para os gregos da antiguidade a matemática ocupa um lugar muito especial em suas reflexões, havendo, não obstante, diferenças importantes de pensador para pensador. Como afirma TOTH (In: CATTANEI 2005, p. 11) "*entre os gregos deu-se a reviravolta radical no modo de aproximar-se do material matemático até então acumulado*" desde os egípcios, mesopotâmios e babilônicos.

Dentro da tradição filosófica, Tales de Mileto, pensador pré-socrático, é considerado como o primeiro a ter posto em evidência a importância da matemática ao introduzir na Grécia os princípios geométricos por ele aprendidos no Egito. Teria sido ele o primeiro a aliar suas

---

<sup>7</sup> Uma das transformações metodológicas promovidas por esse salto matemático pode ser descrito pela passagem do método qualitativo para o quantitativo, promovendo um aumento de precisão na medição dos fatos observados.

preocupações filosóficas acerca do princípio de tudo o que é existente com o rigor dedutivo do pensamento matemático, sistematizando isso em um corpo mais ou menos teórico – basta lembrar o famoso Teorema de Tales, suas previsões sobre um eclipse lunar (que se confirmaram) e sobre a colheita de azeitonas.

Porém, foi com Pitágoras e seus sucessores que houve o impulso mais significativo. Consideravam os números, inclusive, como sendo a própria divindade, a “alma das coisas”, afirmando que o princípio fundamental, a unidade mais básica do existente, de todo o cosmos, é o número *Um*. Além disso, essa nova atividade intelectual possuía também um sentido místico, pois “*o escopo era libertar a alma da cadeia de suas reencarnações*” (CATTANEI, 2005, p. 24). A representação gráfica dos números seria apenas uma forma de tornar acessível sua lei de composição e de possibilitar a comunicabilidade das formulações matemáticas<sup>8</sup>. Desse modo, com “*os pitagóricos muda a sua posição [da matemática]: o meio, subitamente, torna-se fim; o instrumento de segunda ordem torna-se objeto*” (TOTH In: CATTANEI, 2005, p. 12), dispensando um tratamento cada vez mais teórico-racional e abstrato na determinação da natureza dos números.

Platão, em linha semelhante, em seus diálogos de transição e maturidade, notadamente na *República* e no *Timeu*, nos apresenta os números como entes reais, portanto existentes, e não apenas instrumentos para cálculos do cotidiano. Vejamos, pois:

Seria, portanto, conveniente, ó Gláucon, que se determinasse por lei este aprendizado e que se convencessem os cidadãos, que hão de participar dos postos governativos, a dedicarem-se ao cálculo e a aplicarem-se a ele, não superficialmente, mas até chegarem à contemplação da natureza dos números unicamente pelo pensamento, não cuidando deles por amor à compra e venda, como os comerciantes ou retalhistas, mas por causa da guerra e para facilitar a passagem da própria alma da mutabilidade à verdade e à essência (PLATÃO, 2014, 333-334, 525b11-e5)

Assim, vê-se que os números para Platão também têm lugar central na constituição do cosmos, tendo, portanto, sentido ontológico e metafísico, posto que são tratados como entidades suprassensíveis que determinam o sensível (o mundo físico) – assim como o era para a escola pitagórica, porém com suas particularidades. “*Os entes matemáticos, que contém os números da aritmética e as figuras da geometria são as únicas realidades que existem de modo pleno,*

---

<sup>8</sup> A figura de Pitágoras é envolta de mistérios, havendo muito pouco sobre sua vida e sua doutrina, a qual era guardada com muito fervor por seus discípulos. Suas formulações só podem ser apreendidas por fontes indiretas, quer por discípulos tardios como Filolau e Arquitas, quer pelas discussões posteriores provocadas por seu pensamento. Sobre isso cf. Coleção os Pensadores. **Os pré-socráticos**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

*autônomo e perfeito*” (CATTANEI, 2005, p. 34). A matemática seria o método – análogo à dialética – por excelência que serviria de condução do *logos* à reminiscência de tais ideias puras, uma ascese ao princípio verdadeiro (Bem)<sup>9</sup>. Inclusive, sua famosa *Academia* promovia não só ensinamentos e estudos de ética e política, como também de aritmética e geometria, constituindo estas um requisito inafastável de admissão de novos alunos. Embora seja bastante controvertido se o próprio Platão tenha produzido alguma descoberta significativa nesse ponto para além de sua teorização metafísica dos números, seus discípulos produziram inovações importantes no campo matemático e científico<sup>10</sup>.

É de se refletir, a partir dessa breve exposição, que filosofia e matemática sempre andaram juntas e suscitaram um fecundo espaço de pensamento teórico e prático<sup>11</sup>, sendo que o primeiro possui primazia sobre o segundo. Porém, tal estado de coisas sofre uma mudança bastante significativa a partir de Aristóteles: ele promove a cisão entre matemática e filosofia, em especial no que diz respeito à metafísica. Considerava ele que o pensamento platônico havia levado a cabo uma relação ontológica impossível entre as formas matemáticas enquanto entes suprassensíveis, portanto eternos e imutáveis, e o mundo físico, do devir, da mutabilidade. Para o estagirita, não era concebível que entes sensíveis (do mundo físico) pudessem ser informados por outros que não estavam contidos neles próprios, ou seja, que se encontrassem em um âmbito metafísico. E era exatamente isso que havia acontecido, em seu sentir, nas formulações de Platão e da sua *Academia*.

Recorde-se: os números, ali, eram considerados ideias puras, portanto se encontravam para além do mundo da sensibilidade. Era no mundo inteligível que deveria se buscar os entes que informavam o modo de ser da realidade da física. Para Aristóteles era exatamente esse modelo ontológico que deveria ser combatido e abandonado pela filosofia, que seria por excelência o âmbito de reflexão sobre aquilo que constitui o imutável, o princípio de tudo. À matemática deveria ser reservado o estudo das formas do mundo físico, pois é nas coisas que se encontram os números enquanto potência, sendo estes apreendidos já por nossa sensibilidade

---

<sup>9</sup> “Essa separação teria ocorrido no ponto em que a formulação da noção de *idéia*, como essência existente em si – independente das coisas e do intelecto humano –, representa a adoção, por Platão, de um método de pesquisa de índole matemática. Colocar um princípio e aceitar como verdadeiro o que está em consonância com ele, rejeitando o que lhe está em desacordo – como afirma Sócrates – significa pensar ‘como geometra’, que propõe hipóteses das quais extrai as conseqüências lógicas” SOUZA, José Cavalcante de. *Et al.* In. **Diálogos de Platão**. Trad. José Cavalcante de Souza. *Et al.* 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

<sup>10</sup> Cf. CATTANEI, 2005, 29-32.

<sup>11</sup> Podemos citar, além desses, Filolau, Arquitas de Tarento – ambos herdeiros do pitagorismo –, Hipaso de Metaponto, Zenão de Eléia, Anaxágoras, Demócrito,

e racionalizados por nosso intelecto, tornando-se verdadeiro ato<sup>12</sup>. Desse modo, tem-se a seguinte relação simplificada: Matemática-Física-Sensibilidade e Filosofia-Metafísica-Suprassensibilidade. Sobre isso nos vem em amparo CATTANEI (2005, p. 37-38):

O erro fatal cometido por Platão e os acadêmicos consiste em atribuir às *coisas*, de que tratam as diversas ciências matemáticas, o *modo de ser* da “substância não-sensível”, ou “substância separada” das coisas sensíveis, “além” e “do outro lado” em relação a elas. Este é o modo de ser da realidade “Divina”, o melhor, o mais pleno, o mais alto tipo de existência possível. E é objeto não da matemática, mas da “sabedoria” ou “filosofia primeira” ou “teologia”, ou seja, daquela parte da filosofia teórica que mais tarde será chamada de “metafísica”.

Em nossa compreensão, o mérito de Aristóteles aí é de ter trazido os entes matemáticos do âmbito do suprassensível de volta para o mundo sensível. De fato, é na e para a lida com as coisas concretas que o homem pensa as formas matemáticas. Porém, nos parece que o erro de Aristóteles se encontre em deslocar em demasia esta concretude da matemática para o objeto. Como veremos no decorrer deste capítulo, a ciência moderna nascerá fundamentalmente de uma explosão criativa produzida no âmbito das ciências matemáticas, as quais puderam efetivamente dar base de sustentação para as novas concepções de mundo – como, por exemplo, de um universo aberto em lugar de um fechado. Essa revolução só poderá ter lugar se a matemática for encarada como linguagem do mundo, e, enquanto tal, como fruto do pensamento concreto humano e não meramente como formas extraídas do objeto.

## **2.2. Koyré e a nova interpretação sobre as origens da Modernidade: Galileu em retrospectiva**

Feitas tais considerações prévias sobre uma breve história da matemática na antiguidade grega, podemos retomar e avançar com mais clareza nos problemas metodológicos levantados pelo medievo dos sécs. XIII e XIV com pensadores como Grosseteste, Roger Bacon, Duns Scoto e Guilherme de Occam, e refletir sobre a verdadeira “revolução”, segundo Koyré, levada a cabo por Galileu e seus sucessores.

Voltando à tese evolucionista de Crombie, temos que a revolução metodológica promovida por Grosseteste no séc. XIII possui um substrato extraído da antiguidade grega, notadamente de Aristóteles. A concepção de ciência do Estagirita girava em torno de um

---

<sup>12</sup> Aristóteles desenvolve tal crítica no livro M (Décimo Terceiro) de sua *Metafísica*. Cf. ARISTÓTELES, 2014, p. 590-655.

modelo lógico que relacionava dedução e indução. Em termos matemáticos, a primeira percorre o caminho do(s) princípio(s) aos efeitos (causas às consequências), e a segunda trilha o inverso, ou seja, dos efeitos à(s) causa(s) primeira(s)<sup>13</sup>. Porém, Grosseteste não acreditava na transposição pura e simples dessa estrutura lógico-matemática para as Ciências da Natureza, como imaginava Aristóteles (da experiência à teoria e da teoria à experiência). Entendia que elas eram permeadas pelo caráter de incerteza tanto de seus princípios simples quanto de seus fatos complexos (consequências), ao contrário das ciências matemáticas, que seriam caracterizadas pela certeza de suas premissas e de suas conclusões. Desse modo, haveria claramente aí uma autonomia entre estes dois campos do saber, o que não significava que as ciências da natureza prescindissem das estruturas lógicas das matemáticas, mas sim que deveriam buscar um meio pelo qual pudesse conferir certidão às suas investigações, a palavra final e irrefutável<sup>14</sup>.

Com efeito, quando se executa um raciocínio de síntese puramente ancorado na lógica aristotélica, parte-se de uma causa tomada como já conhecida e necessária, e, a partir dos desdobramentos causais feitos por pura dedução desde esse princípio, era possível estabelecer o nexos e, portanto, a explicação de um fenômeno dado na realidade. Porém, o que Grosseteste tenta demonstrar é que no universo da natureza, do real, duas ou mais hipóteses poderiam ser absurdamente consideradas como causas necessárias de um fenômeno, pois bastava se construir uma linha argumentativa lógica que sustentasse tal nexos entre o princípio e o fato. Procedendo dessa maneira, cria-se uma linha causal meramente artificial, o que só turvaria nossa razão ao que de fato rege o fenômeno físico. Na investigação científica da natureza, reina de início a *possibilidade*, a partir da qual se pode construir as mais variadas teses, necessitando, pois, de um meio redentor. Assim nos explica KOYRÉ (2011, p. 62):

A simples indução empírica não nos conduz ao fim desejado. Há um salto entre ela e a asserção elucidativa causal. A fim de preparar esse salto, devemos utilizar um método análogo ao da análise e da síntese: o método da “resolução e da composição”. Mas isso não é bastante: devemos verificar a exatidão dos princípios (causas) aos quais chegamos através desse procedimento, submetendo-os à prova da experimentação, porque a “resolução” pode ser obtida de mais de uma maneira e os efeitos a explicar podem ser deduzidos de mais de uma causa ou série de causas.

Tal método de experimentação se inspira nos procedimentos artesanais de sua época, valorizando o caráter prático, de aplicação. Porém, às matemáticas ainda é conferido espaço

---

<sup>13</sup> “Nas matemáticas, a progressão do mais simples e do mais bem conhecido ao complexo era chamada de ‘síntese’ pelos gregos e a progressão do mais complexo ao mais simples, ‘análise’” (KOYRÉ, 2011, p. 61).

<sup>14</sup> Cf. KOYRÉ, 2011, p. 59-63.

importante, afinal elas são responsáveis pela boa ordenança do intelecto em suas investigações. Ela, a matemática, “*muitas vezes pode fornecer a razão de um conhecimento adquirido empiricamente*” (KOYRÉ, 2011, p. 60). Para Crombie, pensadores como Roger Bacon, Duns Scoto e Guilherme de Occam (famoso pela sua “navalha de Occam”) são herdeiros e radicalizadores de tal virada metodológica<sup>15</sup>, a qual teria logrado maior sucesso ainda na Modernidade pela evolução das matemáticas, que haveria permitido um salto na qualidade dos instrumentos e dos experimentos em si.

Todavia, acreditamos, com Alexandre Koyré, que tal tese não seja a mais convincente e reveladora do espírito novo que a Modernidade inaugurou. Como bem pontua esse autor, Crombie foi brilhante ao demonstrar a evolução do método experimental promovido por esses pensadores medievais em diálogo com a tradição empirista de Aristóteles. Mas, apesar de realmente ser marcante o desenvolvimento instrumental e técnico da Idade Moderna, como por exemplo com o telescópio de Galileu Galilei<sup>16</sup>, isso parece ter sido muito mais fruto de um trabalho teórico do que puramente experimental. Há uma real mudança de paradigma aí que aponta para uma superação do empirismo-metodológico aristotélico reinante para um espírito abstrato de, nas palavras de Koyré, “*matematização do mundo*”<sup>17</sup>. A matemática, após principalmente Galileu Galilei, deixa de ser uma ciência à parte das ciências naturais, instrumental, para emergir como a própria condição de se falar sobre a verdade do mundo. Os números emergem novamente como a *linguagem do universo*.

Exatamente nesse sentido, Koyré demonstra que um discurso puramente metodológico se alinha muito mais a uma postura positivista-nominalista do que ao discurso científico originário da Modernidade. O *experimentum* por si só não é capaz de nos oferecer nenhum conhecimento se não pautado em alguma teorização bem estruturada sobre o que se está fazendo. O método pelo método é algo estéril, que dá voltas sobre si mesmo, produzindo nulidades ou, quando muito, descobrimentos fortuitos. Num caso assim, a verdade simplesmente esbarrou em nós, cegos, e não nós que a encontramos por nossos próprios méritos intelectuais. Por isso, “[o] positivismo é filho do fracasso e da renúncia. [...] a aceitação de

---

<sup>15</sup> Cf. KOYRÉ, 2011, p. 63-75. O autor discorrerá aí de maneira bastante elucidativa sobre os estudos de Crombie acerca dessa herança de Grosseteste presente nesses outros autores mencionados.

<sup>16</sup> “[...] os instrumentos galileanos – isto é verdadeiro tanto para o pêndulo quanto para o telescópio – constituem instrumentos no sentido mais profundo do termo: são encarnações da teoria. O telescópio de Galileu não é um simples aperfeiçoamento da luneta ‘batava’; é constituído a partir de uma teoria ótica” (KOYRÉ, 2011, p. 53).

<sup>17</sup> Cf. KOYRÉ, 2011, p. 77.

*um divórcio definitivo entre a teoria matemática e a realidade subjacente*” (KOYRÉ, 2011, p. 75).

Os caminhos insatisfatórios de uma tal ciência e de um pensamento extremamente dominado pela Igreja<sup>18</sup>, os quais já não conseguiam dar conta da complexidade do mundo, conduziram a uma crise que produziu um total descrédito pelo modelo aristotélico-tomista das universidades, explicando isso, segundo Koyré, o aspecto místico e irracionalista da Renascença, por exemplo. Interessante notar que outra hipótese acaba caindo por terra aí, qual seja, a de que o Renascimento seja a base espiritual da Modernidade. De todo modo, é claro que esse período teve significativa importância para o passo dado posteriormente pelos pensadores modernos, mas isso se deve muito mais por um aspecto negativo: abandonar por completo o aristotelismo; e outro positivo, consequência do anterior: com a destruição de um paradigma milenar, instaurou-se um espírito extremamente aventureiro e curioso (investigativo). É nesse período que estão inseridas as grandes viagens transoceânicas, os grandes compêndios naturalistas com descrições e desenhos de botânica, animais, minerais etc. Por outro lado, foi a *“época da mais grosseira e mais profunda superstição, da época em que a crença na magia e na feitiçaria se expandiu de modo prodigioso, infinitamente mais do que na Idade Média”* (KOYRÉ, 2011, p. 44-45).

Sendo, portanto, o aristotelismo-tomismo o grande alvo já na Renascença, seria no mínimo muito estranho que ele voltasse a emergir com tamanha força a ponto de promover uma revolução científica da proporção da realizada na Idade Moderna. É a isso que a tese de Crombie acaba por nos levar a crer ao especular uma simples continuidade entre os pensadores medievais do séc. XIII e XIV, mas que cai por terra ao analisarmos de mais perto o que está subjacente a esse espírito científico revolucionário.

A crença na matematização do mundo nos faz lembrar muito mais dos ensinamentos pitagóricos e platônicos do que dos aristotélicos. Afinal, como falamos mais acima, em termos gerais podemos caracterizar as duas primeiras como crentes na necessária relação entre os números (realidades mais puras) e a realidade das coisas. É curioso notar que o próprio *“Crombie sublinha [...] que o platonismo e o neoplatonismo sempre tenderam, pelo menos em princípio, a dar um tratamento matemático aos fenômenos naturais e, assim, a conferir às matemáticas um papel muito mais importante no sistema das ciências do que o que lhes atribuía*

---

<sup>18</sup> Tanto Platão como Aristóteles deveriam ser interpretados à luz da doutrina cristã, tendo a manifestação mais bem acabada disso em Santo Agostinho (neoplatônico) e Santo Tomás de Aquino (responsável por interpretar Aristóteles). Cf. *Aristotelismo e Platonismo na Filosofia da Idade Média* in KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico**. 3 ed. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.



*o aristotelismo*” (KOYRÉ, 2011, p. 73). O próprio Robert Grosseteste manifestava claras influências platônicas em sua doutrina da luz, mesmo dando tanta ênfase aos postulados aristotélicos. De qualquer modo, do desmoronamento do aristotelismo-tomismo não poderia ser construída a mesma coisa, mas sim algo diametralmente oposto: uma reinserção do platonismo – reinterpretado à luz das expectativas da época. Foi ele que *“inspirou a ciência matemática da natureza no séc. XVI! [...] e a opôs ao empirismo dos aristotélicos”* (KOYRÉ, 2011, p. 73). É desse ambiente de confronto com uma tradição em crise que emergem figuras como Giordano Bruno e Kepler (ainda renascentistas), Copérnico, Galileu, Descartes e Newton (já considerados modernos).

Aqui enfatizaremos ainda mais a figura de Galileu, pois foi ele o primeiro a dispensar com maior sistematicidade um tratamento teórico-matemático ao estudo da natureza. Instigado por seu ímpeto por desvendar as estruturas básicas do que existe, tornou visíveis e comunicáveis aquilo que está escrito no “livro do Universo”. Por esse motivo, pontuamos a natureza de linguagem da matemática produzida por Galileu Galilei, pois, em sua compreensão, a matemática não era apenas um instrumento, revelando aí uma genuína construção filosófica acerca da compreensão do mundo: é uma nova ontologia. Nesse contexto, o método surge apenas numa fase intermediária, oriundo de necessidades próprias de uma formulação teórica, reforçando o fato de que *“[n]enhuma ciência jamais começou por um tractatus de methodo, nem nunca progrediu graças à aplicação de um método elaborado de maneira puramente abstrata”* (KOYRÉ, 2011, p. 72). Assim arremata Koyré de maneira precisa o que veio acontecer na história do pensamento científico a partir de então:

Com Galileu, e depois de Galileu, presenciamos uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real, ou seja, o mundo da ciência. Esse mundo é a própria geometria materializada, a geometria realizada. Então, saímos [da Idade Média e] da Renascença propriamente dita. E é sobre essas bases, sobre a base da física galileana e de sua interpretação cartesiana, que se constituirá a ciência tal como a conhecemos, nossa ciência, e é sobre essas mesmas bases que se poderá construir a grande e vasta síntese do séc. XVII, concluída por Newton (KOYRÉ, 2011, p. 53).

Agora nos encontramos em um terreno, em nosso sentir, mais apropriado para compreendermos os desdobramentos seguintes do pensamento moderno, sendo agora necessário nos introduzirmos ao pensamento cartesiano, considerado o pai do método científico da Modernidade.

### 2.3. Descartes e a razão metódica

René Descartes, filósofo e matemático francês dos sécs. XVI-XVII – contemporâneo de Galileu, portanto –, foi uma figura singular para o pensamento humano e considerado por muitos o verdadeiro pai da ciência moderna. É indiscutível a importância de Galileu por sua ênfase no desenvolvimento do pensamento abstrato por meio da matemática, em sua *mecânica*, como condição necessária para se alcançar a verdade científica – além do desenvolvimento de instrumentos e experimentos a partir disso –, mas é com Descartes que consideramos estar a raiz do *desenvolvimento* mais radical do pensamento moderno. Com ele nos deparamos com a defesa da importância de um pensamento metódico para o bem conduzir à reta razão, evidenciando que o pensamento cartesiano se propõe antes de tudo a defender um modelo de racionalidade antes de erigir qualquer tipo de teoria científica. A sua pergunta fundamental, portanto, poderia ser posta da seguinte maneira: “como o ser humano conhece as coisas?”. É uma epistemologia.

Em sua compreensão, todo ser humano possui as mesmas capacidades racionais, mas o que é diferente é a forma como cada um utiliza essa ferramenta poderosa na busca pela *unum verum*. Nesse contexto, o método ressurgiu com uma nova força, pois é ele quem garantiria a *certeza*, de que se alcançou a verdade em sua univocidade<sup>19</sup>. Isso ainda mais porque amparado agora por uma nova linguagem matemática, a qual possibilitaria novas perspectivas teóricas para as ciências naturais – e Descartes foi, acima de tudo, um prodigioso matemático. Assim, encontramos-nos agora em face de uma nova tríade científica: matemática, método e certeza. Ou seja, condensa-se de fato o espírito científico moderno num paradigma de verdade como certeza, que deve ser alcançada por um método e exprimível numa linguagem matemática. Qualquer saber que fuja a isso não é mais ciência, o que reforça seu desapareço em relação à filosofia de então e às outras ciências que retiravam seus princípios dela. Pois, “*considerando quantas opiniões se pode haver sobre uma mesma matéria, todas sustentadas por pessoas doutas, sem que jamais possa haver mais de uma que possa ser verdadeira, eu reputava quase como falso tudo o que era apenas verossímil*” (DESCARTES, 2001, p. 12).

---

<sup>19</sup> “*O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo, pois cada um acredita estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm. Assim, não é verossímil que todos se enganem; mas, pelo contrário, isso demonstra que o bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é o que propriamente o que se denomina de bom senso ou razão, é por natureza igual em todos os homens; e portanto que a diversidade de nossas opiniões não decorre da uns serem mais razoáveis que outros, mas somente que conduzimos nossos pensamentos por diversas vias, e não consideramos as mesmas coisas. Pois não basta ter um espírito bom, mas o principal é aplica-lo bem*” (DESCARTES, 2001, p. 5).

Em seu livro mais conhecido, *Discurso do Método* (1637), Descartes se propõe inicialmente à exposição de sua experiência pessoal na busca pelo conhecimento. Tendo frequentado sempre os melhores colégios da França, ele sempre esteve em contato com todos os ramos do saber humano, desde as línguas clássicas e filosofia até as lições mais avançadas de matemática. Todavia, seu espírito ainda assim se mostrava inquieto, pois considerava que todos aqueles conhecimentos só o levavam a um caminho menor de erudição e pompa, não estimulando em nada o desenvolvimento de um espírito crítico. É de se notar, nesses seus testemunhos sobre sua vida escolar, já o seu primeiro embate com a *Escolástica*<sup>20</sup>, ou seja, com o pensamento de Aristóteles interpretado pela Igreja à luz da fé e das *Escrituras Sagradas*.

O pensamento filosófico reinante, apesar das já grandiosas contribuições de Giordano Bruno, Kepler, Copérnico, Galileu Galilei<sup>21</sup>, ainda era o propugnado pela Igreja nos Colégios e Universidades, onde imperavam os métodos do *comentário* e da *suma*. Eles tomavam como ponto de partida exclusivamente os textos revelados, dispensando a investigação direta do “objeto”<sup>22</sup>, e que, baseado nas lições peripatéticas, adotava ainda um modelo de universo finito, hierarquizado e ordenado, servindo a Física, por exemplo, apenas para a descrição, classificação e contemplação desse cosmos<sup>23</sup>. Importante dizer, porém, que tal questionamento dos dogmas religiosos não significavam um abandono de Descartes das questões divinas, afinal a prova da existência de Deus permeia muito de sua obra e é significativa para compreendê-lo<sup>24</sup>.

Contra esse estado de coisas, Descartes propõe que cada um siga um caminho de pensamento independente e crítico, que não se pautar pela autoridade dos textos e dos dogmas, mas sim pelo uso da reta razão. Nisso está implicado o abandono das meras opiniões oriundas de uma experiência de mundo meramente empírica e passiva, mas sim de um processo que se vale do que ficou conhecido por “dúvida metódica”. Através desse questionamento implacável de todas as suas opiniões e da análise detida de problemas de ordem matemática dos mais diversos, Descartes, após ter se trancado em seu quarto por vários dias, diz ter alcançado um

---

<sup>20</sup> No prefácio da 2ª edição do *Discurso do Método* realizada pela editora Martins Fontes – tradução sob responsabilidade de Maria Ermatina Galvão – pode-se encontrar uma excelente contextualização histórica do pensamento de Descartes, em especial a sua disputa com a Escolástica e suas influências do Renascimento.

<sup>21</sup> Afinal, como se sabe, Galileu foi duramente perseguido pela Igreja e forçado, no fim das contas, a renunciar aos seus pensamentos em troca de ter sua vida mantida intacta. A partir disso, podemos ter alguma ideia dos efeitos imediatos que sua obra poderia ter causado na consciência intelectual europeia – ou seja, menores do que poderiam ter sido.

<sup>22</sup> Cf. p. VIII-IX do prefácio já mencionado acima na nota 21.

<sup>23</sup> Alexandre Koyré é uma riquíssima fonte de reflexão acerca do confronto entre a clássica concepção aristotélico-tomista de universo finito e bem ordenado (cosmos) com a moderna, que defende a de universo infinito e regido por leis gerais. Quanto a isso com mais propriedade cf. KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

<sup>24</sup> Na quarta parte de seu *Discurso*, Descartes se ocupará das “razões pelas quais prova a existência de Deus e da alma humana, que são os fundamentos de sua metafísica” (DESCARTES, 2001, p. 3).

estágio no qual a única coisa da qual não poderia duvidar era de si mesmo, ou melhor, de que *pensava*. Ao chegar a esse ponto reflexivo, tornara-se possível para ele, diz, reconstruir o seu conhecimento seguro sobre o mundo, descobrindo seus princípios necessários e evidentes – os quais não podem ser questionados, pois garantidos pelo estatuto da *certeza* – e suas deduções mais complexas ao “*usar em tudo minha razão, se não perfeitamente, pelo menos da melhor forma em meu poder*” (DESCARTES, 2001, p. 26). Os princípios desse método, que eram quatro, ao qual ele submeteu sua razão foram assim definidos por ele:

O primeiro era aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção [...] O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quanto fosse possível e necessário para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos [...] E o último, fazer enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir (DESCARTES, 2001, p. 23).

O que fica patente aí é a ênfase de um procedimento metódico de clara inspiração matemática, revelando que tipo de consciência racional Descartes prezava. O sujeito racional, então uma subjetividade, é alçado ao mais alto patamar de importância, e um modelo de razão eminentemente abstrata e abstracionista é formulado. Como ficou claro nas palavras de Descartes, para que o homem alcance a verdade em sua pureza, deve o sujeito se ver livre de todos os seus *pré-conceitos*, valores, opiniões, enfim, de sua tradição em favor de um conhecimento objetivo e inquestionável, posto que amparado por um procedimento metódico-racional, seguro e isento.

Por conta disso, as proposições de Descartes inauguram uma era na qual a busca pelo aperfeiçoamento técnico e pelo domínio da natureza serão levados ao extremo, e, nesse contexto, as ciências da natureza serão vistas como o padrão científico para todas as outras. Obviamente que ao longo dos anos várias manifestações diferentes desse espírito científico digladiarão em torno de qual será o melhor caminho. Mas, em sua generalidade, a tríade matemática-método-certeza estará presente. É uma nova ontologia que se impõe a todos; ontologia da *determinação conceitual da verdade*.

Ao enfatizarmos o caráter de linguagem da matemática de Galileu – e também, evidentemente, de Descartes –, quisemos tornar claro, como já defendeu Gadamer<sup>25</sup>, o caráter

---

<sup>25</sup> “*Também as ciências naturais comportam de certo modo uma problemática hermenêutica. Também o seu caminho não é o do progresso metodológico, como demonstrou nesse ínterim Thomas Kuhn. E isso, na verdade,*

hermenêutico dessa nova consciência científica moderna, que possibilitou um novo tipo de experiência do homem com o mundo. Porém, antecipamos, desde logo, que entendemos que essa busca pela palavra final do livro do universo, uma espécie de Graal da Modernidade, turvou o espírito humano para outras formas de experiência de verdade ao pretender-se como a via única para o conhecimento dela – o que problematizaremos com mais profundidade aqui no momento oportuno. Tal cegueira, enfim, tornou possível o surgimento de correntes mais destrutivas ainda, as quais elevaram ao limite a posição da metodologia (o conhecimento técnico) em nosso pensamento, sendo inclusive, em nosso entender, não tão fiéis à própria origem da ciência moderna.

### 3. A CIÊNCIA JURÍDICA DE KELSEN NAS TRILHAS DA MODERNIDADE

As reflexões gadamerianas sobre a subjugação das ciências do espírito às da natureza são muito oportunas para o que nos propomos refletir aqui. Isso porque acreditamos que tal situação também se manifesta no percurso do pensamento jurídico na Modernidade, encontrando em Kelsen sua manifestação mais dramática. O jurista vienense se tornou uma referência inafastável na tradição jurídica por suas contribuições acerca da norma e do ordenamento jurídicos, sobre os quais pretendemos pensar em seu fundamento filosófico.

Como é sabido, em sua obra mais paradigmática, *Teoria Pura do Direito* (1934), Kelsen – diretamente influenciado pelo Círculo de Viena de Rudolf Carnap<sup>26</sup> – nos proporá o seguinte desafio: pensar e desenvolver uma ciência do Direito que fosse pura. Ou seja, que dela fosse retirado tudo aquilo estranho ao seu *objeto*, significando aí os valores morais ou ideologias políticas e, principalmente, tudo aquilo que fosse *metafísico*. O objeto da ciência jurídica é, em suma, a norma e o ordenamento em que ela está constituída em sua estrutura lógico-normativa, nada mais.

Motivado pelos horrores da Primeira Guerra Mundial, Kelsen queria oferecer um caminho para o Direito que proporcionasse a estabilidade das relações, a certeza, a paz contra as arbitrariedades que se produziu até então. Além disso, o pensador austríaco desejava oferecer aos juristas a verdadeira autonomia de seu saber frente às outras ciências, respeitando as particularidades do fenômeno jurídico. Podemos encontrar já nas palavras iniciais de Kelsen,

---

*concordava com as ideias sugeridas sobretudo por Heidegger em Die Zeit des Weltbildes (A época da imagem de mundo) e em sua interpretação da Física de Aristóteles. O 'paradigma' é decisivo para o emprego e a interpretação da investigação metodológica e não é, ele próprio, evidentemente o simples resultado da mesma. O próprio Galileu já expressa essa ideia com o mote mente concipio"* (GADAMER, 2012, p. 52).

<sup>26</sup> Cf. KAUFMANN, 2004, p. 21-28.

no prefácio à primeira edição do livro, suas preocupações, intenções e fundamentos à sua teoria pura:

Há mais de duas décadas que empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente de sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto. Logo desde o começo foi meu intento elevar a Jurisprudência, que – aberta ou veladamente – se esgotava quase por completo em raciocínios de política jurídica, à altura de uma genuína ciência do espírito. Importava explicar, não as suas tendências endereçadas à formação do Direito, mas as suas tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito, e aproximar tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda ciência: objetividade e exatidão (KELSEN, 2011, p. XI).

É evidente que as reflexões kelsenianas nos oportunizam uma reflexão sobre o lugar do Direito em nosso mundo humano. Suas preocupações revelam um homem constantemente ocupado com o futuro de sua comunidade tendo em vista aquilo que presenciou. Porém, acreditamos que as respostas dadas por Kelsen aos problemas da ciência do Direito não tenham sido suficientes ou mesmo que tenham significado a superação da arbitrariedade, que ele tanto almejava. Em verdade, entendemos, ao contrário, que ao se alinhar ao pensamento positivista (em sentido filosófico, ou seja, de compreensão de mundo) da Escola de Viena, Kelsen estava apenas confirmando toda uma tradição de pensamento da Modernidade. Ao invés de clarificar o fenômeno jurídico, a moderna objetividade metodológica do positivismo o empobrece e o distancia de toda a riqueza de sentido que é o Direito.

Antes de analisarmos de maneira mais detida os traços fundamentais da ciência jurídica de Kelsen, consideramos pertinente uma breve exposição histórica sobre o surgimento da expressão conceitual *Positivismo Jurídico*, que, como bem nos alerta BOBBIO (2006, p. 15), “*não deriva daquela de ‘positivismo’ em sentido filosófico, embora no século passado tenha havido uma certa ligação entre os dois termos*” – como ocorreu, por exemplo, com Kelsen.

### **3.1. Considerações históricas acerca do Positivismo Jurídico: Antiguidade, Idade Média e Modernidade**

Todo tipo de exposição retrospectiva da história do Direito deve, em alguma medida, enfrentar a sempiterna celeuma entre Direito Natural e Direito Positivo, ainda mais se se almejar compreender o nascimento do Positivismo Jurídico na Idade Moderna – especificamente com o Iluminismo. A grande virada está na forma de entender essa relação conturbada entre ambos. De qualquer modo, ainda assim é difícil de precisar quem cunhou tal expressão ou quando, mas

acreditamos que mais importante que isso é relacionar os elementos constitutivos dessa nova forma de pensar o fenômeno jurídico.

Os dois conceitos acima nem sempre foram referidos por essas palavras exatas – principalmente no caso do uso da expressão “Direito Positivo” –, mas mesmo assim sempre estiveram presentes na tradição desde a Grécia Clássica ambas as ideias que elas encerram, quais sejam: que o Direito Natural se refere a um tipo de Direito que é imutável, universal, dado pela “natureza” das coisas (em sentido amplo), conhecido pela razão; e que o Direito Positivo é mutável, particular, dado pelo poder e pelo desígnio da comunidade política, conhecido por meio de uma declaração de vontade humana<sup>27</sup>. Enquanto o primeiro fora geralmente associado a uma noção de Direito Comum, porque de todos os povos, ou de toda uma comunidade fechada de cidadãos, enfim, em sentido de uma generalidade, o segundo era ligado às particularidades da vida.

Todavia, nem sempre a relação entre ambos foi a mesma. Na Grécia Clássica, por exemplo, o Direito Positivo, por ser específico a uma dada comunidade, tinha prevalência em muitos casos sobre o *koinós nómos* (“Direito” Comum), que tinha caráter geral – não se confundindo com o *dikayon physei* (justiça natural). Sempre houve entre os pensadores gregos uma preocupação com a ideia do Justo – que não estava primariamente ligada ao fenômeno ético-jurídico. Este, que pese as devidas variações teóricas entre os filósofos gregos, estava geralmente atrelado à natureza das coisas existentes. O que variava, portanto, era exatamente o que se compreendia por essa “natureza”, podendo-se, não obstante, afirmar que em linhas gerais ela era entendida numa dimensão “ontológico-substancial” (KAUFMANN, 2004, p. 33) e metafísica. Desse modo, o Direito, se quisesse ser justo, deveria estar fundado no *logos*, que é o fundamento racional da realidade das coisas, o seu *por quê, como e para onde*.

A Idade Média, herdando muitos elementos do pensamento grego, dava total primazia ao Direito Natural (em sentido amplo) – relacionando-o agora à vontade Divina, *lex divina* – sobre o Direito Humano (*lex humana*), existindo ainda, em sentido estrito, um Direito Natural (*lex naturalis*), que não se confunde com o primeiro. O papel do “legislador” era o de derivar logicamente o Direito Humano do Direito Natural – em Santo Tomás de Aquino isso se dava, por exemplo, *per conclusionem e per determinationem*<sup>28</sup>. Nesse sentido, ainda assim os dois coexistiam minimamente, sendo um tão Direito quanto o outro, havendo apenas uma gradação,

---

<sup>27</sup> Cf. BOBBIO, 2006, p. 15-23. Nessas páginas introdutórias o jurista italiano Norberto Bobbio fará uma breve, porém profícua análise do uso de ambas ideias ao longo da história, principalmente na antiguidade, no medievo e na modernidade. Demonstra aí também os diversos usos linguísticos adotados ao longo do tempo que expressavam as noções de Direito Natural e Direito Positivo.

<sup>28</sup> Cf. BOBBIO, 2006, p. 19-20 e KAUFMANN, 2004, p. 35-36.

hierarquia, sempre tendo em mente, porém, que *“uma norma humana, que esteja em contradição com o direito natural, ou até o direito divino, não possui por princípio, como lex corrupta que é, qualquer validade”* (KAUFMANN, 2004, p. 36).

O que o Positivismo Jurídico promove, por sua vez, na Modernidade, é uma verdadeira requalificação ontológica do Direito, posto que em sua concepção o único Direito verdadeiro era aquele que fora positivado, posto pelo Estado. Segundo BOBBIO (2006, p. 26)

[...] o positivismo jurídico é uma concepção do direito que nasce quando “direito positivo” e “direito natural” não mais são considerados direito no mesmo sentido, mas o direito positivo passa a ser considerado como direito em sentido próprio. Por obra do positivismo jurídico ocorre a redução do todo o direito a direito positivo, e o direito natural é excluído da categoria do direito: o direito positivo é direito, o direito natural não é direito. A partir desse momento o acréscimo do adjetivo “positivo” ao termo “direito” torna-se um pleonasma...

Mas o que aconteceu na tradição jurídica para tamanha mudança conceitual? Acreditamos, com Bobbio, que tal revolução tem seu início na formação dos Estados nacionais modernos na Europa e seus fundamentos teóricos subjacentes. Afinal, aí encontramos a crescente necessidade de concentração de poder político, o que implicava também o monopólio da produção normativa (legislação). Nesse sentido, um Estado que se pretendesse soberano e autossuficiente deveria possuir um regime jurídico próprio que propiciasse sua independência frente aos outros Estados e sua supremacia frente ao seu povo. Sobre isso, Bobbio refletirá de maneira bastante interessante, afirmando que em um período da Idade Média as normas de uma comunidade se davam de maneira consuetudinária, acompanhando um processo gradual de relações no seio da sociedade. Com o desenvolvimento do Estado moderno, tal estado de coisas é gradualmente transformado em favor da primazia do poder centralizado que garantiria inclusive a sua observância por meio da força, se necessário. Nesse caminho, vemos também uma mudança da função do juiz, que agora, enquanto servidor de um Estado, deverá observar o Direito posto, não lhe sendo reservado qualquer tipo de espaço “criativo” na sua aplicação. Em poucas palavras, o dever do juiz estava, em muitos casos, restrito a encontrar a concordância lógica entre uma situação factual e o texto normativo<sup>29</sup>.

É evidente que tudo isso é fruto de um processo longo de maturação de tais noções positivistas, o que nos permite considerar inclusive que por muito tempo, mesmo já consolidados os Estados modernos, ainda eram considerados válidos os ditames do Direito Natural – ainda com a conotação teológica do medievo – em certos momentos, como por

---

<sup>29</sup> Cf. BOBBIO, 2006, p. 26-29.



exemplo nas lacunas. Por isso, o exercício interpretativo dos juízes nos casos lacunosos de lei positiva se servia também de casos precedentes como fonte diretiva de aplicação da lei natural. Desse modo, havia também espaço para uma espécie de direito consuetudinário (de inspiração jusnaturalista) ao lado do Direito positivado do Estado, mas que ainda assim era Direito estatal, posto que era conformado por agentes desse ente (os juízes).

Além disso, ele, o Direito Natural, ainda seguirá constituindo por muito tempo o fundamento “metafísico” do poder e de inspiração das leis – que estão mutuamente implicados. No período das monarquias nacionais – que podemos designar por *Absolutismo* – a lei natural, enquanto manifestação de vontade divina é o fundamento necessário para o poder do monarca. Estado e Igreja ainda formam um par garantidor de uma ordem das coisas. O *soberano* era o Rei, o Imperador, o Kaiser etc., que possuía apoio incondicional do papado.

Quanto à posição do Direito Natural após a derrocada das monarquias nacionais, temos uma mudança de sua posição na hierarquia normativa e de seu fundamento. Porém, a estrutura metafísica ainda é semelhante. Com efeito, como bem observa KAUFMANN sobre as consequências dessa transição, “o direito da Modernidade apenas podia ser um direito natural secularizado” (2004, p. 37). Isso quer dizer que o princípio fundamental metafísico fora deslocado da Divindade para a Razão, ou, de maneira mais sutil, a ingerência divina na determinação do Direito Natural se dava por meio de parâmetros racionais, não voluntariosos puramente – mas isto foi gradativamente afastado após o Iluminismo. Havia, portanto, uma maneira de se determinar conceitualmente que Direito era esse e, a partir dele, desenvolver todo o âmbito jurídico positivo. Acresça-se a isso um elemento fundamental que praticamente foi negligenciado ao longo da tradição jurídica até então: o homem. Fala-se do Direito não mais em referência à natureza em geral das coisas, mas sim à do ser humano.

Metodicamente procedia-se na determinação do “direito justo” perguntando pela natureza do homem e retirando daí, por **dedução lógica**, os direitos e deveres naturais do homem. Um importante papel desempenhou aí a *teoria do contrato social* (sobretudo *Jean-Jacques Rousseau*, 1772, 1778), entendendo-se este como estado originário fictício no qual os indivíduos estabelecem por livre acordo os seus recíprocos direitos e deveres [...]. Pensava-se poder deste modo fundamentar uma ordem jurídica que assentasse sobre o consenso geral [...] e que teria, tal como a inalterável razão humana, caráter universal, ou seja, valeria, como atrás se disse, **para todos os homens e para todos os tempos** (KAUFMANN, 2004, p. 37, grifo nosso).

Podemos vislumbrar aí dois elementos os quais são fundamentais para nossa análise do discurso jurídico na Modernidade: o paradigma de verdade como determinação conceitual – unidade, univocidade, universalidade, eternidade, *certeza* (Descartes) – e o método lógico-

indutivo como a ferramenta por excelência para se alcançar isso. Eles, pondera Gadamer, como já mencionamos anteriormente, são por excelência a estrutura básica do proceder científico das ciências da natureza e foram elevados ao patamar de padrão para toda e qualquer tipo de saber que se pretenda científico. Ser racional, a partir de então, em termos genéricos, significa raciocinar formalmente em busca de conceitos.

Após a revolução francesa, isso se materializa na figura dos *códex* (primeiramente o Napoleônico), os quais são importantíssimos para se entender a natureza do pensamento jurídico positivista aí nascente e a mudança operada na tradição do pensamento jurídico<sup>30</sup>. Apesar de ter um fundo evidentemente metafísico no ideal da Razão – que seria a única capaz de alcançar e efetivar o conhecimento no mundo –, portanto conferindo espaço para o Direito Natural, os movimentos revolucionários, inspirados no Iluminismo, conceberam a primazia do Direito Positivo (codificado), elaborado por um poder legislativo autônomo, em face do Direito Natural.

O primeiro era a realização efetiva (*objetiva*) do segundo, e só enquanto tal deveria ser concebido como “Direito” *strictu sensu*. O segundo, apesar de ter sido realocado no pensamento jurídico, ainda seria a fonte por excelência desse Direito positivado. Reitere-se também que no pensamento Iluminista o ideal de natureza, que informava as normas humanas, estava necessariamente ligado ao “Homem”. No fundo desse pensamento estava presente uma querela típica àquele momento, qual seja, entre *natureza* e *história*. Só a primeira poderia servir de princípio norteador do fazer humano, posto que deteria a verdade universal e una sobre a realidade – daquilo que podemos denominar como o *necessário*. Portanto, nesse panorama, ela seria superior às contingências da história. Esta, por outro lado, expressaria tudo aquilo que há de arbitrário no homem: guerra, morte, pobreza, decadência. Bobbio caracteriza de maneira precisa esse momento histórico:

Essa concepção jurídica representa um aspecto daquele *retorno à natureza*, daquele contraste entre natureza e história, que é típico do pensamento iluminista; tal postura tem a sua mais peculiar expressão em Rousseau, que em sua obra-prima, o *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, considerou a civilização e os seus costumes como a causa da corrupção do homem que é “naturalmente bom”. Inspirando-se precisamente nas concepções de Rousseau e iluministas em geral, os juristas da Revolução Francesa se propuseram a eliminar o acúmulo de normas jurídicas produzidas pelo desenvolvimento histórico e instaurar no seu lugar um

---

<sup>30</sup> Importante ter em mente que esse movimento de codificação tem maior força na França, país onde o Iluminismo foi desenvolvido de maneira mais consequente. Na Alemanha, por exemplo, houve forte resistência à formulação de um *códex*, que se pretendia universal, eterno, unitário e sistemático. Nesse país a Escola Histórica do Direito possuía grande força, sendo inclusive o lugar de seu efetivo nascedouro. Sobre isso cf. BOBBIO, 2006, p. 45-90 e KAUFMANN, 2002, P. 94-95.

direito fundado na natureza e adaptado às exigências universais humanas (BOBBIO, 2006, p. 65).

Desse modo, como o movimento das luzes era uma resposta à situação histórico-social de sua época – qual seja, arbitrariedade do poder absoluto, privilégios baseados puramente na origem social, exploração das classes baixas etc. –, é compreensível que buscasse negar toda a história expressa na tradição. E, nesse contexto, o Direito de então era um dos símbolos mais eloquentes dessa estrutura. Reformá-lo com vistas a uma nova ordem pautada, em tese, na liberdade do homem e de outros direitos e deveres naturais era o que movia de maneira mais forte o espírito da época. Isto posto, é de se compreender o esforço dos juristas da época por formular um corpo normativo geral e sistemático, que de alguma maneira pudesse conferir maior segurança jurídica para os cidadãos. Ter um *códex* acessível e compreensível para todos significava para eles algum tipo de *certeza* nas relações entre si e uma garantia contra arbitrariedades do poder estatal, e inspiraria grande parte dos juristas a partir de então.

O que mais nos interessa nesse tocante, no entanto, é a inversão de papéis entre Direito Natural e Direito Positivo. Agora, como tentamos evidenciar, a primazia fora deslocada para a norma positivada, e mesmo que ainda houvesse um âmbito de atuação para a lei natural, ela teria seu papel gradualmente diminuído, até o nada completo no final do séc. XIX e começo do séc. XX. Nesse processo, Hans-Kelsen se insere como um dos responsáveis pelo golpe de misericórdia ao jusnaturalismo, e é em sua direção que voltaremos nosso olhar agora.

### **3.2. De Comte ao *Wiener Kreis* (Círculo de Viena)**

Feito esse longo trajeto, acreditamos ter oferecido as bases necessárias para a contextualização do pensamento kelseniano no âmbito da história do pensamento jurídico ocidental. Porém, ainda é de suma importância fazermos algumas considerações sobre as influências mais diretas à obra do jurista austríaco; diminuir o espectro de análise a uma margem mais precisa a partir da qual podemos identificar a originalidade de sua obra. O prof. Andityas Soares de Moura Costa Matos bem sintetiza o quadro geral dessas influências:

[...] Kelsen engloba em um único corpo teórico o criticismo kantiano e algumas das principais posições do positivismo jurídico moderno, muito distante das posições ingênuas de Austin e de Bentham, da jurisprudência dos conceitos de von Jhering, da escola histórica de von Savigny e, principalmente, dos exegetas franceses. [...] É de se frisar com Walter que, conforme vimos *supra*, apesar de não se relacionar diretamente com o círculo de Viena de Schlick, Carnap e Neurath, o positivismo kelseniano coincide com esses estudiosos na negação científica da metafísica (2006, p. 59-60).

Com efeito, não podemos ser ingênuos e situar Hans Kelsen como um produto natural e diretamente consequente do pensamento jurídico moderno – em especial iluminista – de maneira demasiadamente geral e imediata. É preciso situá-lo com um pouco mais de precisão. Afinal, ainda que realmente os movimentos de codificação tenham determinado a tônica do Direito europeu no séc. XIX – com a consequente elevação da Lei como fonte prima de normatividade –, a maneira de estudar a norma jurídica e de *conhecê-la* não era unânime. Diga-se também, que nem os próprios *códex* gozavam de tal *status* na comunidade de filósofos do Direito. Basta lembrar que muitos pensadores alemães, em destaque Savigny, desprezavam a ideia de um código único, universal no tempo e no espaço para uma dada comunidade. Para ele, por exemplo, a força do Direito de um povo provinha da sua história e de seu espírito (o famoso *Volksgeist*) e não de uma Razão abstrata. De qualquer modo, mesmo aí a lei goza de certa primazia, é o objeto por excelência. A diferença é como ela é concebida. E, para esse imbróglio, Kelsen também tentará oferecer sua resposta. Temos, portanto, já um consenso: o pensador austríaco também está preocupado com o estudo da norma positivada, porém em outras bases teóricas, quais sejam, puramente científicas<sup>31</sup>.

É compreensível essa postura. O pensamento filosófico do séc. XIX foi marcado pelo surgimento de correntes da filosofia que tinham por escopo a adoção radical do padrão metodológico científico<sup>32</sup>. O positivismo filosófico de Auguste Comte na França é um exemplo vibrante desse estado de coisas. Em linhas gerais, essa corrente da filosofia pretende superar a teologia e a metafísica – já desgastadas e incapazes, em sua visão, de oferecer as respostas para a nova sociedade nascente –, em favor do pensamento positivo. Nessa fase, só há conhecimento verdadeiro se este estiver amparado por uma base empírica robusta e for comprovado por meio dos métodos científicos. Ao contrário da teologia e da metafísica, a fase positiva se preocupa em descobrir as leis imutáveis de cada fenômeno (tanto natural, quanto social), e não *um* princípio universal comum a todos eles. Além disso, Comte é o primeiro a falar claramente de uma sociologia – à qual ele atribui inclusive o maior grau de complexidade dentre as ciências<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> “[...] o positivismo jurídico adotou a formulação do positivismo filosófico de Comte e seus discípulos. A noção positivista de ciência que Kelsen utiliza começou a se formar a partir do séc. XVII, desenvolveu-se enormemente com as doutrinas de Bacon e alcançou sua plenitude com o positivismo filosófico do séc. XIX” (MATOS, 2006, p. 77). É interessante notar que isso se coaduna de maneira geral com aquilo que refletimos no início do presente trabalho. A modernidade nasce propriamente, em nosso sentir, com a revolução no campo teórico da matemática, como linguagem do real, e da forma de se compreender o mundo; porém disso se seguiu não uma consciência efetiva e dessa dimensão hermenêutica das próprias ciências naturais, mas sim o enfoque no poder do método.

<sup>32</sup> Nesse momento, o peso idealístico das ciências naturais alcança a primazia de maneira mais patente.

<sup>33</sup> Da menor para a maior temos: matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia. Esta englobaria a ética, política, história, psicologia.

Assim nos afirma COMTE (1978, p. 2-3) já em suas palavras preliminares de seu *Curso de Filosofia Positiva* (1830-1842):

Estudando, assim, o desenvolvimento total da inteligência humana em suas diversas esferas de atividade, desde seu primeiro vôo mais simples até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, a que se sujeita por uma necessidade invariável, e que me parece poder ser solidamente estabelecida, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de verificações históricas resultantes dum exame atento do passado. Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição.

Podemos dizer que o pensamento comtiano, como outros contemporâneos ao seu, deu-se como tarefa oferecer à sociedade industrial uma forma de pensar condizente com sua realidade técnica transformadora. A Revolução Industrial na Inglaterra e a Revolução Francesa tiveram o mérito de oferecer as condições sociais para essa mudança paradigmática, e agora era necessário que a filosofia desse seu passo para fora da metafísica – pois ela já cumprira seu papel na história humana<sup>34</sup> – rumo ao pensamento positivo. Este sim poderia garantir, segundo Comte, a ordem o progresso da civilização humana nessa sua derradeira fase.

Não é de se surpreender que outros movimentos também trilhassem caminho semelhante nesse contexto turbulento no qual as bases da tradição haviam sido diluídas pelas revoluções. Algo deveria ser erguido em seu lugar. Enfim, após séculos de maturação, de avanços e retrocessos, a *ciência moderna* agora era o centro das atenções e poderia ditar os rumos do mundo ocidental. E assim o faz efetivamente até hoje.

Outro personagem digno de nota nesse contexto é Max Weber, notadamente aqui no que diz respeito à sua clássica separação entre ciência e política, que também se manifesta de maneira bastante contundente na obra de Kelsen e é inclusive, como já mencionamos, um dos motores dela. A nova ciência do Direito deveria estabelecer, em seus estudos, uma clara barreira contra qualquer tipo de influxo *ideológico* – que cega o espírito científico mais sadio – e de

---

<sup>34</sup> “Do mesmo modo, o último termo do sistema metafísico consiste em conceber, em lugar de diferentes entidades particulares, uma única grande entidade geral, a natureza, considerada como fonte exclusiva de todos os fenômenos” (COMTE, 1978, p. 3).

outros campos de saber<sup>35</sup>. Isso não significa que a esfera política deva ser desprezada pela ciência, ou seja, que não deva ser estudada cientificamente. Mas tão somente que ela não deve interferir no pensamento científico emitindo julgamentos (bem e mal). Em Hans Kelsen isso é também bastante verificável em sua concepção relativista sobre a justiça. Nesse sentido

[é] com o sociólogo e cientista político Max Weber que a separação entre ciência e política, entendidas como duas esferas conceitual e funcionalmente diversas, ganha densidade. Para ele existem duas vocações que podem conviver no espírito do mesmo homem, mas que, no entanto, devem ser estudadas e pensadas de maneira autônoma, pois suas funções, problemas e exigências são diversos. Assim sendo, existe uma vocação para a política – que se liga, segundo Kelsen, a uma vontade de poder – e uma vocação para a ciência, que se relaciona à busca da verdade (MATOS, 2006, p. 39).

Outra fonte de amparo intelectual encontrou o jurista austríaco no famoso Círculo de Viena (*Wiener Kreis*). Porém, não podemos levar ao extremo de considerá-lo como um integrante efetivo desse movimento, pois *“a Teoria Pura do Direito coincide com a negação da metafísica operada pela teoria neo-positivista, mas em um ponto essencial ambas divergem, pois a última não acredita na possibilidade de uma ciência jurídica normativista”* (MATOS, 2006, p. 50), notadamente Otto Neurath<sup>36</sup>. A pureza metodológica que Kelsen perseguia pode, enfim, ser compreendida basicamente nesses termos: anti-metafísica e anti-ideológica. A ciência do Direito, para alcançar sua autonomia metodológica, deveria purificar seu objeto de tudo quanto lhe fosse estranho. Há manifesto, pois, um aspecto fundamental de sua filiação ao paradigma metodológico da Modernidade, cunhada pelas ciências da natureza.

---

<sup>35</sup> *“Com os pilares teóricos fixados no método positivista é que Hans Kelsen [...] procurou delinear uma Ciência do Direito desprovida de qualquer outra influência que lhe fosse externa. Assim, alhear o fenômeno jurídico de contaminações exteriores a sua ontologia seria conferir-lhe cientificidade. Nesse sentido, o isolamento do método jurídico seria a chave para autonomia do Direito como ciência. Dessa forma, por meio das ambições de sua teoria, ter-se-ia uma descrição do Direito que correspondesse apenas a uma descrição pura do Direito”* (BITTAR e ALMEIDA, 2007, p. 355).

<sup>36</sup> Como bem assinala Mélika Ouelbani na introdução de sua obra *O Círculo de Viena* (2006), o movimento que se gestava ali não configurava como um todo homogêneo nem de áreas do conhecimento (físicos, químicos, matemáticos, filósofos faziam parte), quanto menos de concepções metodológicas. O que os unia era o apressado apaixonado à ciência e um horror absoluto à metafísica. Por isso são neopositivistas. Eles atualizam as teses do positivismo filosófico e do neokantismo do séc. XIX – se bem que muitos de seus membros também tivessem ojeriza a este último.

### 3.3. Encontros e desencontros na influência kantiana na Teoria Pura do Direito: fundamentos epistemológicos da ciência jurídica kelseniana

Esse talvez seja um dos temas mais espinhosos da reflexão sobre a ciência jurídica kelseniana. Não propriamente pela complexidade de ambos os autores tomados em isolado, mas notadamente pelas aproximações e distanciamentos entre ambos. Estabelecer estes dois recortes será a tarefa primordial do presente tópico, na medida em que oportunizará, em nosso sentir, um trânsito mais consciente e cuidadoso através dos conceitos da Teoria Pura. Analisaremos de maneira geral o pensamento de Immanuel Kant, dando ênfase às suas formulações na *Crítica da Razão Pura* (1781), para em seguida apresentarmos os conceitos-chave que Kelsen formula a partir dela e outros que extrai da obra do filósofo alemão – em especial *Sein* (ser) e *Sollen* (dever ser) – e de que maneira ele os irá ressignificar à luz da doutrina positiva das ciências. Acreditamos que MATOS (2006, p. 61-62) pode nos oferecer aqui uma visão panorâmica sobre isso a partir da qual iremos desenvolver nossa análise. Senão vejamos:

Nota-se, antes de tudo, que além da ideia de norma fundamental como hipótese lógico-transcendental – que serve tanto a Kant quanto à leitura de Kant efetuada por Cohen –, Kelsen lança mão, como vimos, da clássica distinção kantiana dos mundos do ser e do dever ser. Kelsen pretendeu construir um conhecimento antimetafísico do direito assim como Kant fizera no campo das ciências naturais. Mas não se pode confundir – retomaremos a este ponto – a filosofia pura kantiana, seu criticismo transcendental assumido por Kelsen, com sua filosofia jurídica, amplamente jusnaturalista e metafísica. O Kant da *Crítica da razão pura* é peça fundamental para a Teoria Pura do Direito, todavia o Kant da *Crítica da razão prática*, da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Metafísica dos costumes* é, para Kelsen, apenas mais um teórico jusnaturalista a ser criticado.

Aqui temos que destacar já algumas coisas. É bastante consequente o fato de que Kelsen tenha em mente muito mais a estrutura transcendental do entendimento, desenvolvida na *Crítica da razão pura* (1781). Afinal, é aí que Kant irá demonstrar seu encanto com as ciências naturais<sup>37</sup> e buscará investigar – intentando superar o empirismo de Hume, o dogmatismo de Wolff e o racionalismo transcendente – de que maneira é possível ao homem conhecer efetivamente as coisas do mundo<sup>38</sup>. Nisso entendemos verificar mais uma evidência contundente da vinculação de Kelsen em relação ao modelo metodológico das ciências naturais. Porém, é no mínimo estranha essa recepção do pensamento kantiano pelo jurista austríaco. Com

---

<sup>37</sup> A física newtoniana lhe é de grande inspiração particularmente.

<sup>38</sup> “Quanto ao kantismo, é esta a sua revolucionária concepção da teoria do conhecimento, que deposita profunda importância no sujeito-do-conhecimento e não no objeto-do-conhecimento, que ficou conhecida e celebrizada pelas próprias palavras de Kant como revolução copernicana (kopernikanische Wende) com relação ao que se vinha entendendo sobre a matéria desde Descartes” (ALMEIDA e BITTAR, 2007, p. 287).

efeito, a filosofia de Kant não pode ser lida como propriamente antimetafísica, posto que ele não tinha por propósito destitui-la de qualquer papel, mas tão somente repensá-la em outras bases. Com ele, não se trata mais de uma metafísica da *transcendência*, mas sim do *transcendental*<sup>39</sup>, os quais, apesar da etimologia próxima, são bem diferentes. Por isso, especulamos que, como bem pontuou Andityas Matos acima, Kelsen esteja muito mais próximo a uma leitura neokantiana (com Hermann Cohen, por exemplo) do que propriamente kantiana.

Pois bem. Kant se inicia no estudo filosófico seguindo a trilha dos ensinamentos wolffianos, que basicamente seriam uma compilação e continuação da metafísica dogmática de Leibniz. Porém, após sua leitura de David Hume ele teria despertado do famoso “sono dogmático”. Não para menos, afinal o pensamento de Hume, enquanto empirista cético, seria um antídoto “natural” a qualquer pensamento dogmático e racionalista, mas ainda não é, nem de longe, a solução para os problemas da razão humana<sup>40</sup>. Assim Kant nos diz em seus *Prolegômenos* (1783):

Desde os ensaios de Locke e de Leibniz, ou antes, desde a origem da metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino desta ciência, do que o ataque que David Hume lhe fez. Ele não trouxe qualquer luz a este tipo de conhecimento, fez, porém, brotar uma centelha com a qual se poderia ter acendido uma luz, se ela tivesse alcançado uma mecha inflamável, cujo brilho teria sido cuidadosamente alimentado e aumentado (KANT, 2008, p. 14).

Nesse contexto, o projeto filosófico kantiano pode ser resumido como uma tentativa de pôr a metafísica nos trilhos da ciência. No prefácio à 2ª edição da *Crítica da Razão Pura* (1787), Kant descreve de maneira sucinta a situação na qual, em sua concepção, encontrava-se o pensamento ocidental. Segundo ele, a lógica, a matemática – estas duas há muito mais tempo, desde a Grécia clássica – e as ciências naturais já encontraram o caminho seguro da ciência, enquanto a metafísica ainda está a tatear às escuras<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> “Nós denominaremos imanentes aos princípios cuja a aplicação se mantém por inteiro nos limites da experiência possível, e transcendentem aos que pretendem ultrapassar esses limites. Por estes eu não entendo, contudo, o uso transcendental ou o mau uso das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar que, não sendo apropriadamente conduzida pela crítica, não tem suficiente cuidado com os limites do único solo em que o jogo do entendimento puro é permitido; entendo antes os verdadeiros princípios que nos levam a derrubar todos aqueles mourões de contenção e a aspirar um solo inteiramente novo, não demarcado em parte alguma. Por isso transcendental e transcendente não são a mesma coisa. Os princípios do entendimento puro que apresentamos acima só deve ter um uso empírico, e não um uso transcendental, i.e., um tal que ultrapasse os limites da experiência. Um princípio, porém, que elimina todos esses limites, e mesmo ordena ultrapassá-los, denomina-se transcendente” (KANT, 2013, p. 332-333). Cf. também CAYGILL, 2000, p. 339-341.

<sup>40</sup> Cf. PASCAL, 1990, 16-18.

<sup>41</sup> Cf. Kant, 2013, p. 44.



Mas então o que é a metafísica para o filósofo de Königsberg? Qual o seu papel dentro do pensamento humano afinal? Tem ela algo a dizer apesar de toda a sua cegueira? A resposta para ele só pode ser sim, pois a metafísica é “*mais velha que todas as demais e capaz de sobreviver-lhes caso elas fossem todas inteiramente engolidas por uma barbárie avassaladora*” (KANT, 2013, p. 28-29). Afinal, a metafísica sempre foi, é, e será, em termos gerais, a investigação dos princípios e fundamentos; a ciência por excelência que tem em suas mãos o destino e as ferramentas adequadas para a unificação do pensamento. É ela que nos põe sempre às voltas das perguntas fundamentais e para as quais a razão vacila na maioria das vezes<sup>42</sup>.

O que Kant buscou refletir em suas obras, principalmente nas três grandes críticas, foi como seria possível à metafísica uma maneira de proceder mais segura e que fosse mais condizente com os desafios sobre as quais ela estava debruçada – as perguntas fundamentais. Para tanto, ele propôs se dedicar à a razão humana em sua pureza (entendimento/conhecimento e razão prática, portanto uma metafísica das ciências naturais e uma metafísica da moral, e uma crítica da faculdade de julgar), buscando com isso determinar suas estruturas *a priori* que regulam o seu exercício – aquilo que está para além de toda experiência possível. Não era mais uma racionalidade de ideias inatas do racionalismo dogmático, nem o empirismo que conferia ao objeto a primazia. Em certo sentido, o criticismo kantiano é um acerto de contas com ambas escolas de pensamento, e para tanto seria preciso que a razão se voltasse a si mesma<sup>43</sup>. Assim ele nos resume claramente o seu projeto:

[...] a metafísica, segundo os conceitos que dela forneceremos aqui, é a única de todas as ciências de que podemos, em pouco tempo e com esforços pequenos, mas unificados, esperar tal acabamento perfeito, de tal modo que não sobre nada para a posteridade a não ser adequá-la *didaticamente* a seus propósitos, sem com isso ampliar em nada o seu conteúdo. Pois ela não é senão o *inventário* de tudo aquilo que possuímos por meio da *razão pura*, organizado sistematicamente. Nada nos pode aqui escapar, pois aquilo que a razão produz apenas por si mesma não pode esconder-se, mas é antes, tão logo o seu princípio tenha sido descoberto, trazido à luz pela própria razão (KANT, 2013, p. 23).

---

<sup>42</sup> “A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana” (KANT, 2013, p. 17). Nesse sentido, como bem sintetizou Georges Pascal (1990, p. 31), “é com a metafísica que estão relacionados os problemas da existência de Deus, da imortalidade da alma, da liberdade do homem no mundo: problemas que não nos podem ser indiferentes. Ainda que não nos fosse dado resolvê-los, não poderíamos deixar de formulá-los”.

<sup>43</sup> “Era, com efeito, pela análise das noções a priori do espírito, ou das ideias inatas, que o racionalismo de Descartes, de Leibniz e de Wolff pretendia atingir verdades absolutas e constituir uma metafísica. A crítica de Hume persuadiu Kant de que era necessário abandonar ‘o velho dogmatismo carcomido’. Contudo, Kant não alimenta a menor simpatia pelos céticos (PASCAL, 1990, p. 30).

Como é sabido, o primeiro passo decisivo – e sobre o qual refletiremos mais atentamente, posto ser esse que Kelsen acompanha em sua ciência do Direito – é dado na *Crítica da Razão Pura* (1781) – à qual deveria ter seguido uma metafísica das ciências naturais<sup>44</sup>. Inspirado pela física newtoniana, Kant se vê finalmente possibilitado de superar o racionalismo dogmático e oferecer uma resposta contundente ao empirismo de Hume. O filósofo alemão está fortemente determinado, por conta dos avanços nas ciências da natureza, a salvar o poder da racionalidade humana, que, se não é mais absoluta em sua ação conhecedora, também não está definitivamente destituída de um papel preponderante e significativo. Se, como já mencionamos acima, nós sempre seremos interpelados pelas perguntas mais importantes e desconcertantes, que concernem ao âmbito da metafísica, é necessário que estabeleçamos antes um acordo prévio e seguro sobre as possibilidades de nossa racionalidade em seu trato com o mundo. Desse modo

[o] cometimento de Kant se resume [...] no propósito de reabilitar a filosofia e de assumir a defesa da razão contra o ceticismo. Mas ao invés de propor um novo sistema metafísico, que sem dúvida teria sorte idêntica à dos outros, Kant irá atacar o problema pela raiz, interrogando-se sobre as próprias possibilidades da razão. Reencontramos assim o movimento socrático de retorno a si mesmo, e a preocupação de conhecer as próprias forças. [...] Trata-se de um exame crítico da razão, isto é: de um exame que tem por fim – e tal é o sentido etimológico da palavra “crítica” – de discernir ou distinguir o que a razão pode fazer e o que é incapaz de fazer (PASCAL, 1990, p. 32).

A ideia de submeter a razão a uma crítica tem por objetivo justamente tornar evidentes os princípios pelos quais ela se guia e que não possuem qualquer relação com a experiência. É a busca dos objetos puros da razão que está em pauta. Nesse caminho, a primeira crítica está endereçada à razão especulativa. Esta pode ser definida, em termos mais ou menos simples, como o âmbito de exercício da razão no ato de conhecer os objetos do mundo sensível<sup>45</sup>. Ao se perguntar pelos princípios de nosso conhecimento, Kant está destarte claramente no território da metafísica, o que já põe por terra a ideia kelseniana de que o Kant da *Crítica da Razão Pura* é antimetafísico, enquanto que o das outras duas críticas seria metafísico. Tomar o pensamento kantiano sob essa perspectiva é tirar do foco o propósito central da sua filosofia crítica, qual seja, o de reabilitar a metafísica, torná-la científica, e não a desprezar completamente<sup>46</sup>. Nesse

---

<sup>44</sup> Cf. MENEZES, 2014, p. 54.

<sup>45</sup> A *Crítica da razão prática* por sua vez está voltada aos princípios de nossas ações, enquanto que a *Crítica da Faculdade de Julgar* se ocupará “dos nossos juízos estéticos e teleológicos” (PASCAL, 1990, p. 33).

<sup>46</sup> Uma das provas disso é que Kant escreveu o famoso *Prolegômenos a toda metafísica futura que se possa apresentar como ciência* (1783) e que em seu projeto de pensamento ainda haveria de ser escrita uma *Metafísica da Natureza*, o que não se concretizou. Assim, por exemplo, lemos muito claramente no primeiro: “A minha

sentido, a noção de um *a priori* só pode ser compreendida aí como efetivamente metafísica – enfatizamos: como o que está para além de toda experiência possível.

Contudo, isso não significa que Kant recaia novamente no racionalismo dogmático das ideias inatas. Uma coisa são os princípios do entendimento (conhecimento), os quais só podem ser tratados como metafísicos, portanto indeterminados pela experiência; e outra coisa é o exercício efetivo deste entendimento (e seus princípios), que, ao contrário do racionalismo dogmático, reconhece a importância da experiência sensível para a constituição do conhecimento. Noutra giro, isso também não é uma prova de filiação empirista do filósofo de Königsberg, posto que, por mais que o objeto (*Gegenstand*) seja imprescindível no ato de conhecer, é em verdade a razão (entendimento) e seus princípios que determinam o seu conhecimento<sup>47</sup>. Assim sendo, pode-se dizer que o *método* de análise kantiano é puramente reflexivo, na medida em que, como já esboçamos anteriormente, a razão se volta a si mesma para determinar aquilo que é estritamente necessário em seu puro pensar. Ou seja, é somente sob este enfoque que é concebível para Kant um conhecimento *a priori* e, conseqüentemente, uma metafísica minimamente segura de si. É primeiramente determinando as condições de possibilidade do entendimento que se poderá posteriormente deitar o olhar sobre os outros desafios com os quais a razão sempre estará entretida: as perguntas fundamentais. Podemos dizer propriamente que é somente depois de uma metafísica do transcendental que se poderá

---

*intenção é convencer todos os que crêem na utilidade de se ocuparem de metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: «de se uma coisa como a metafísica é simplesmente possível» (KANT, 2008, p. 12) e em seguida complementa: “No entanto, atrevo-me a predizer que o leitor destes Prolegômenos, capaz de pensamento pessoal, não só duvidará da ciência que possuía até agora, mas de todo se convencerá subsequentemente de que semelhante ciência não poderá existir sem que se cumpram as condições aqui expressas, das quais 7 depende a sua possibilidade; e, visto que isso nunca se fez, não temos ainda nenhuma metafísica. Como, porém, a busca dela não desaparecerá, porque o interesse da razão universal está nela implicado demasiado intimamente, ele reconhecerá que uma reforma completa, ou antes, um novo nascimento da metafísica, segundo um plano inteiramente desconhecido até agora, se produzirá inevitavelmente, apesar das resistências que, durante algum tempo, se lhe poderão opor” (KANT, 2008, p. 13)*

<sup>47</sup> *“Pode-se agora, na metafísica, tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de regular-se pela constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela a priori; se, no entanto, o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (Object) dos sentidos) regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva, então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade. Uma vez, porém, que não posso permanecer nessas intuições casos elas devam tornar-se conhecimentos, mas tenho que antes referi-las, enquanto representações, a um algo como objeto, e determinar a este por meio daquelas, então posso assumir que os conceitos com que realizo esta determinação se regulam também pelo objeto, e me lanço de volta à mesma dificuldade quanto ao modo de poder conhecer algo a priori; ou então assumo que os objetos, ou, o que dá no mesmo, a experiência em que eles podem ser conhecidos (como objetos dados), são reguladas por esses conceitos; e assim vejo logo uma saída mais fácil, pois a experiência é ela própria um tipo de conhecimento que exige o entendimento, cuja regram que eu tenho de pressupor em mim antes que os objetos me sejam dados, portanto a priori, é expressa em conceitos a priori pelos quais, assim, todos os objetos da experiência e regulam necessariamente, e aos quais têm de ajustar-se” (KANT, 2013, p. 30).*

conjeturar sobre uma metafísica do transcendente – a qual já adiantamos que não será acessível ao entendimento humano<sup>48</sup>.

Quanto ao dualismo ser (*Sein*) e dever-ser (*Pflicht* para Kant, e *Sollen* em Kelsen), presente tanto em Kant quanto em Kelsen – que se inspirou naquele –, faremos breves considerações as quais entendemos ser mais pertinentes para o aqui proposto, pois o tema possui uma profundidade que renderia inúmeros trabalhos especializados. Com efeito, o importante é ter em mente que em Kant a distinção entre *ser* e *dever-ser* se fundamenta na própria “natureza” do entendimento e da razão prática, respectivamente dois âmbitos da razão. Enquanto o entendimento se ocupa do conhecimento dos fenômenos físicos – portanto com a manifestação fenomênica do *Ser*, a coisa em si –, sendo a base das ciências naturais, a razão prática, por sua vez, tem como campo de atuação a moralidade ou ética, sendo a base de uma metafísica dos costumes (leis da liberdade). Nisso está implicada outra distinção fundamental: o entendimento, para constituir qualquer forma de conhecimento sobre o sensível – expressáveis em leis causais –, depende necessariamente da experiência; já a razão prática deve se pôr completamente em apartado dos dados da experiência sensível. Assim nos diz claramente o próprio filósofo:

Podia-se mesmo já presumir antecipadamente que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar. E aqui não nos podemos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avanta tanto à capacidade teórica no entendimento humano vulgar. Nesta última, quando a razão vulgar se atreve a afastar-se das leis da experiência e dos dados dos sentidos, vai cair em puras incompreensibilidades e contradições consigo mesma ou, pelo menos, num caos de incerteza, escuridão e inconstância. No campo prático, porém, a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar exclui das leis práticas todos os móveis sensíveis (KANT, 2007, p. 36).

Em Kelsen a questão assume contornos significativamente diferentes<sup>49</sup>. Para o jurista vienense a distinção entre ambas as categorias tem caráter lógico-formal. As proposições acerca do *ser* assumem a seguinte formulação: se *é* A, então *é* B. Já as proposições de *dever-ser* podem ser expressas assim: se *é* A, então *deve ser* B. A primeira podemos classificar como uma relação causal – objeto das ciências da natureza; enquanto a segunda é uma relação de pura imputação. Mesmo que constituam esferas distintas do real, eles ainda assim possuem uma relação. Afinal,

---

<sup>48</sup> Nesse processo de conhecimento, segundo o sistema kantiano, há três “etapas”: estética transcendental, analítica transcendental e dialética transcendental.

<sup>49</sup> “As categorias do ser (*Sein*) e dever-ser (*Sollen*) são os pólos com os quais lida Hans Kelsen, para distinguir realidade e Direito, que caminham em flagrante dissintonia, em sua teoria. Mais precisamente, é com a quebra da relação ser/dever-ser que pretende Hans Kelsen operar para diferir o que é jurídico (fenômeno jurídico puro) do que não é jurídico (cultural, sociológico, antropológico, ético, metafísico, religioso)” (ALMELDA e BITTAR, 2007, p. 355-356)

a norma jurídica prevê em abstrato um fato (que faz parte do mundo do *ser*), o qual em se realizando deverá significar a aplicação de uma consequência jurídica – ela pretende realizar seus efeitos no real. A norma jurídica dá sentido jurídico a um fato, revelando, assim, uma intersecção entre *ser* e *dever-ser*. Todavia, disso não se conclui que de um fato possa ser extraído uma norma, nem que a existência de uma norma produz um fato como consequência necessária<sup>50</sup> – nisso se aproximando de Kant. *Dever-ser* para Kelsen é pura e simplesmente o sentido normativo e formal de uma norma (seja jurídica ou moral)<sup>51</sup>, ou, melhor, “*Kelsen desenraiza o Direito de qualquer origem fenomênica, a título de compreendê-lo autonomamente em sua mecânica*” (ALMEIDA e BITTAR, 2007, p. 356).

Dito isso, devemos agora nos acerrar sobre a famosa “norma fundamental” (*Grundnorm*). É ela o coração tanto da validade de um ordenamento jurídico, como também o princípio epistemológico da ciência jurídica kelseniana – o qual está intimamente ligado à validade. A pergunta que a origina pode ser assim formulada: o que, numa teoria que pretende purificar o Direito de tudo aquilo que lhe é exterior, pode garantir a determinação objetiva das normas que compõem um ordenamento jurídico? Num sistema normativista como o de Kelsen apenas uma outra norma poderia ser este fundamento. Porém, esta norma não possui nenhum conteúdo universal definido, nem está condicionada por qualquer outro elemento<sup>52</sup>. Ela deve ser simplesmente pressuposta pela razão.

Como já adiantamos, esta norma fundamental deve ser compreendida a partir das formulações da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Em certo sentido, pode-se especular até mesmo se o próprio nome Teoria Pura do Direito se inspirou aí. Destarte, esta norma pressuposta é lógico-transcendental, ou seja, está para além de toda experiência possível, mas todos os seres

---

<sup>50</sup> “[O fato externo], este evento como tal, como elemento do sistema da natureza, não constitui objeto de um conhecimento especificamente jurídico – não é, pura e simplesmente, algo jurídico. O que transforma este fato num ato jurídico (ilícito ou lícito) não é sua facticidade, não é o seu ser natural, isto é, o seu ser tal como determinado pela lei da causalidade e encerrado no sistema da natureza, mas o sentido objetivo que está ligado a este ato, a significação que ele possui” (KELSEN, 2011, p. 4).

<sup>51</sup> Além disso, os enunciados de *ser* são julgados como verdadeiros ou falsos, enquanto que os de *dever-ser*, o são como válidos ou inválidos.

<sup>52</sup> Nisso está subjacente também a separação entre *ser* e *dever-ser*, pois a norma fundamental não é determinada empiricamente. Assim nos diz Kelsen: “O fundamento de verdade de um enunciado de “*ser*” é a sua conformidade à realidade de nossa experiência; o fundamento de validade de uma norma é uma pressuposição, uma norma pressuposta como sendo definitivamente válida, ou seja, uma norma fundamental. A procura do fundamento de validade de uma norma não é – como a procura da causa de um efeito – um regressum ad infinitum; ela é limitada por uma norma mais alta que é o fundamento último de validade de uma norma dentro de um sistema normativo, ao passo que uma causa última ou primeira não tem lugar dentro de um sistema de realidade natural” (2005, p. 163).

humanos estão determinados aprioristicamente a concebê-la<sup>53</sup>. A sua descoberta pode ser atribuída a uma consequência e necessidade não somente lógica do sistema normativo jurídico e positivo, mas como exigência da própria racionalidade humana<sup>54</sup>. Afinal, para se manter fiel ao seu projeto positivista, Kelsen não poderia considerar como fundamento de um ordenamento nem o poder, nem os fatos sociais, nem uma divindade, nem uma razão natural etc. Nesse sentido, ele assim a justifica:

A norma fundamental não é criada em um procedimento jurídico por um órgão criador de Direito. Ela não é – como é a norma jurídica positiva – válida por ser criada de certa maneira por um ato jurídico, mas é válida por ser pressuposta como válida; e ela é pressuposta como válida porque sem essa pressuposição nenhum ato humano poderia ser interpretado como um ato jurídico e, especialmente, como um ato criador de Direito. [...] Simplesmente tornamos explícito o que todos os juristas pressupõem, a maioria deles involuntariamente, quando consideram o Direito positivo como um sistema de normas válidas, e não como apenas um complexo de fatos, e quando, ao mesmo tempo, repudiam qualquer Direito natural do qual o Direito positivo receberia sua validade (KELSEN, 2005, p. 170).

É de se perguntar, por fim, como Kelsen pretende conciliar sua ideia de norma fundamental, como fundamento de validade da norma jurídica (portanto do âmbito do *dever-ser*), com a sua inspiração kantiana da estrutura apriorística do entendimento (formulada na *Crítica da Razão Pura*), a qual, como já mencionamos ao longo desse tópico, tem por objeto a experiência sensível da manifestação fenomênica do *ser*. É razoável conceber que ele extrai dali a noção do *a priori transcendental*, mas tal elemento não se restringe ao entendimento, estando presente também em suas formulações acerca da razão prática. Além disso, é bastante questionável buscar afastar a metafísica do pensamento jurídico partindo das formulações kantianas. É bem claro que o propósito do filósofo de Königsberg não é o de destruir a metafísica, mas sim de refletir sobre as suas condições de possibilidade no âmbito da razão humana.

---

<sup>53</sup> Como bem afirma ALMEIDA e BITTAR (2007, p. 358) com outras palavras, “[o] que se pode reconhecer é que existe um consentimento de todas as pessoas em aceitar a Constituição, e é a partir desse simples dado que deve raciocinar o jurista; esse é o ‘princípio da eficácia’ kelseniano. [...] trata-se de uma ficção do pensamento, na busca de determinar logicamente um começo e um fim”.

<sup>54</sup> “Pois bem, feitas as presentes ressalvas pode-se sustentar que assim como Kant havia se perguntado como era possível conhecer, referindo-se às ciências naturais, Kelsen se pergunta como é possível conhecer o fenômeno social chamado direito. Para tanto, é preciso pensar – à maneira kantiana – um pressuposto lógico-transcendental capaz de fundamentar toda a ordem jurídica. Surge então a norma fundamental (Grundnorm), que tem função eminentemente epistemológica na teoria kelseniana, razão suficiente para afirmar que o normativismo de Kelsen não é um mero logicismo no qual as normas inferiores são obtidas por meio de um processo hipotético-dedutivo que tem como premissa maior a norma fundamental. Ao contrário, essa não se esgota em seu aspecto lógico” (MATOS, 2006, p. 64)

De qualquer modo, é consequente a tentativa de filiação de Hans Kelsen ao pensamento de Immanuel Kant<sup>55</sup>. Ela escancara uma fragilidade no projeto de tal positivismo jurídico: o de estar atrelado ao paradigma de verdade e ao modelo metodológico das ciências da natureza, ainda mais ao pretender se valer dos ensinamentos da primeira crítica kantiana. Com efeito, uma crítica da razão pura se preocupa em determinar de que maneira o homem conhece a realidade sensível, e uma teoria pura do Direito – que deseja ser uma epistemologia do Direito – só pode estar permeada por tais paradigmas, frustrando, em nosso sentir, a pureza metodológica que Kelsen tanto almejava.

#### **4. GADAMER E A CRÍTICA AO PARADIGMA DE VERDADE DA MODERNIDADE**

Quando nos pomos diante da obra central de Hans-Georg Gadamer logo nos deparamos com um título um tanto quanto “enganador” talvez. Afinal, ali está escrito: “*Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*”. É possível imaginar que ali ele se ocuparia de discorrer longamente sobre novos (mas já velhos) métodos aborrecidos para a interpretação dos textos etc. Isso revela algo que dá o que pensar: por que o exercício da hermenêutica é geralmente apresentado como um conjunto de métodos de interpretação que se pretendiam os melhores para desvendar a verdade por trás das palavras? Quando finalmente nos pomos a ler “*Verdade e método*” tal questão começa a ser respondida, e o título passa a soar como uma espécie de travessura. Ele já apresenta de pronto o problema que Gadamer buscaria resolver em sua obra: o modelo moderno de verdade e o paradigma do método como meio por excelência de seu descobrimento.

O principal alvo é sem dúvidas a Modernidade. Desde o princípio, Gadamer deixa isso claro, apontando de que maneira a Modernidade significou (e ainda significa) o declínio das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) frente às ciências naturais (*Naturwissenschaften*). Segundo ele, estas passam a representar o modelo metodológico para aquilo que mais se desejava desde Galileu e formulado com mais contundência por Descartes: *certeza*. É sob esse espectro que a verdade é concebida, enquanto uma lei em moldes matemáticos – como já foi discutido em capítulo precedente.

Assim, enquanto as ciências naturais são consideradas um concluir autoconsciente, posto que amparadas por um robusto aparato metodológico, as ciências do espírito procederiam

---

<sup>55</sup> “Kelsen se ocupa de conceitos puros na construção da Teoria Pura do Direito, orientando seu pensamento para o a priori jurídico” (MATOS, 2006, p. 63)

de maneira inconsciente, guiadas por um “tato”, uma condição psíquica especial, aptidão espiritual do sujeito<sup>56</sup>. Sem método, as ciências humanas são, portanto, incertas e secundárias<sup>57</sup>. Por conta disso, os fenômenos humanos terão que ser objeto de uma nova forma de proceder científica, a qual, todavia, não respeita sua complexidade e produz apenas empobrecimento de suas possibilidades de compreensão e configuração de vida.

A autorreflexão lógica das ciências do espírito, que acompanha seu efetivo desenvolvimento no séc. XIX, está completamente dominada pelo modelo das ciências da natureza. Mostra-o um simples olhar sobre a expressão “ciências do espírito”, na medida em que essa expressão só recebe o significado que nos é familiar em sua forma plural. As ciências do espírito compreendem a si mesmas por analogia à ciência da natureza, e isto tão decisivamente que o eco idealístico que acompanha o conceito de espírito e de ciência do espírito retrocede a um segundo plano. (GADAMER, 2014, p. 37).

Assim, cabe a nós acompanharmos os passos decisivos dessa crítica gadameriana ferrenha a esse paradigma de pensamento que passou a dominar nossas consciências. Acreditamos que a escolha por essa orientação filosófica nos proporcionará uma fertilidade para nossas reflexões acerca do fenômeno jurídico, o qual, enquanto uma das manifestações mais *sui generis* do espírito humano, necessita mais ainda de uma alternativa científica que o traga de volta para o âmbito das relações comuns entre os homens de nosso mundo. Tendo isso por escopo, o presente capítulo servirá para que nós sejamos introduzidos de maneira mais ou menos segura no pensamento gadameriano. É importante, enfim, que toda a discussão aqui desenvolvida permeie por completo todas as reflexões subsequentes, pois constituem o núcleo forte do pensamento do filósofo alemão.

#### 4.1. A reabilitação dos conceitos humanistas

Podemos começar o presente tópico com uma provocação do pensador canadense Jean Grondin, sintetizando em poucas palavras uma das perguntas fundamentais de Gadamer (que foi seu professor, inclusive): “¿Será la metodología el camino real de la hermenêutica y de las ciencias humanas? ¿Se llega entonces realmente a una metodología, o – con las mejores

---

<sup>56</sup> Essa é uma conceituação de Helmholtz mencionada por Gadamer a título de exemplo de visão da consciência científica moderna sobre as ciências humanas. Cf. GADAMER, 2014, p. 37-44.

<sup>57</sup> “En el fondo, el problema del método en las ciencias humanas existe únicamente desde la separación entre las ciencias naturales e las ciencias humanas, es decir, desde mediados del siglo XIX. Y este problema se les plantea con especial urgencia a las ciencias humanas porque éstas se vieron afectadas por un complejo de inferioridad metodológica frente a las ciencias naturales, que estaban aseguradas metodológicamente” (GRONDIN, 2003, p. 46).



*intenciones – se deja uno ofuscar, a pesar de todo, por el modelo de las ciencias exactas?”* (2003, p. 47). Tal questionamento incita a Gadamer investigar as origens das ciências humanas, o que lhe faz remontar ao que ficou conhecido na Renascença como as *humaniora*<sup>58</sup>. Como bem pontua Grondin, esse movimento renascentista tinha por inspiração contestar uma postura da Igreja Católica de negação ou atenuação, durante toda a Idade Média, do papel do ser humano no projeto divino. Nesse contexto, as *humaniora* surgem como uma tentativa de refletir sobre os potenciais e capacidades que Deus pôs à disposição do homem para o seu caminhar no mundo. A despeito de tal cunho inicialmente religioso, “¿[n]o seria más obvio recurrir a la tradición del humanismo, a fim de comprender la pretección de verdad y el modo de conocimiento de las ciencias humanas, en vez de partir del paradigma metodológico?” (GRONDIN, 2003, p. 47). Complementamos essa pergunta gadameriana: por que ignorar toda uma tradição valiosa do pensamento ocidental que buscou pensar de maneira autêntica o fenômeno humano, e que poderia, assim, garantir a auto-evidência das ciências do espírito?

É nesse contexto que os conceitos humanistas emergem, para Gadamer, como paradigma a partir do qual devem as ciências do espírito se fundamentar. Formação (*Bildung*), *Sensus communis*, Juízo e Gosto: eles dizem, respectivamente, do movimento espiritual-ontológico do humano; do seio comunitário – permeado pela dinâmica da Tradição – em que vive; da capacidade de deliberar entre verossímil e inverossímil, justo e injusto, factível e infactível; e da condição moral e ética de nossas preferências. Segundo ele, tais conceitos foram ou abandonados ou ressignificados pelo pensamento moderno, e, para servirem de caminho para as ciências humanas, devem ser *reabilitados*.

Reabilitar não significa, porém, uma simples volta ao passado, uma mera retomada acrítica. É antes um inserir-se dentro dessa tradição, atualizando-a em vista dos novos desafios os quais devem as ciências do espírito enfrentar, além de pô-la sob a perspectiva da hermenêutica filosófica gadameriana. Nesse momento, não pretendemos, portanto, discorrer profundamente sobre cada um dos conceitos, mas sim refletir de que maneira eles se inserem dentro do pensamento gadameriano, como eles contribuem para a compreensão de sua obra.

Em nosso sentir, cada conceito humanista aponta para o *modo de ser* do ser humano, do ser-aí (*Dasein*). Compreender cada um deles é nos aproximar de nós mesmos enquanto seres radicalmente históricos e *com* os outros – o que inclusive irá ajudar em muito a compreendermos a ideia de *práxis* desse pensador. Ou seja, ao mesmo tempo singulares e

---

<sup>58</sup> “Esto es evidente, porque las ciencias humanas salieran de la tradición, mucho más antigua, de los humaniora. Pero esta tradición del humanismo ha perdido para nosotros su carácter obvio” (GRONDIN, 2003, p. 47-48)

*comuns* entre si, reconhecíveis, dispostos à compreensão. Isso aponta para uma ontologia que não é mais a de um ser ensimesmado, que está ali apenas esperando para ser descoberto em seu esconderijo. Para Gadamer a ontologia é hermenêutica, ou seja, compreensão de uma verdade que se apresenta como desvelamento (*aletheia*), um jogo de mostrar-se ao mesmo tempo que se esconde, e que se dá no horizonte da história e da linguagem comuns.

#### **4.1.1. Formação (*Bildung*)**

Neste caminho, o conceito de formação é fundamental para demonstrar que o ser humano é um ser que veio a ser e que está sendo. Um verdadeiro “*pro-jeto lançado*” (GADAMER, 2012, p. 57). Isto posto, podemos nos colocar a seguinte questão norteadora: formação é um processo ou é um resultado? Essa é uma das questões centrais discutidas por Gadamer sobre o tema, sendo, ao que parece, o motor de todas as outras formuladas por ele sobre esse conceito inclusive. É que ela expressa em si já uma disputa silenciosa entre ciências da natureza e ciências humanas, na medida em que aquela tende a naturalizar o conceito de formação (formação natural), enxergando nele apenas um meio para algo.

Gadamer afirma que o conceito de formação tem origem no medievo, tendo sobrevivido aos séculos até encontrar sua formulação clássica em Herder: “*formação que eleva à humanidade*” (GADAMER, 2014, p. 44). Porém, é em Hegel que ele ganha a dimensão defendida pelo hermenêuta, em oposição àquela formulada por Kant – o qual não chegaria em verdade a utilizar o termo “formação”, mas que buscou desenvolver um conceito que remete àquele de certo modo: “cultura da faculdade” ou “aptidão natural”. De qualquer modo, Hegel parece ter se apropriado desse pensamento, porém reformulando-o: formação deve ser compreendido como algo diferente de *cultura*. Enquanto as ciências naturais a entendem como um meio para se chegar à forma plena de algo (basta imaginar a descrição do crescimento da planta desde a semente até a sua configuração final, acabada), Gadamer a caracteriza como o próprio movimento espiritual constante do ser humano para além da sua imediatez.

[...] mas quando em nosso idioma dizemos “formação”, estamos nos referindo a algo mais elevado e íntimo, ou seja, o modo de perceber que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral, e que se expande harmoniosamente na sensibilidade e no caráter (GADAMER, 2014, p. 46).

Para tanto, Gadamer se reporta expressamente a Hegel, que vê na formação mais que um processo por meio do qual se estimula uma faculdade (o cultivo, cultura de algo em potencial). A formação é em verdade fundamentalmente o resultado de um exercício do espírito

para além de si, em direção ao universal e com vistas a si. Desse modo, fica patente que entender formação como o “*desenvolvimento de algo dado*” (GADAMER, 2014, p. 46), “natural” de si mesmo, não dá conta da caminhada do ser humano rumo à compreensão do mundo e da própria autocompreensão em face de tal mundo. O cultivo de aptidões próprias é um monólogo incapaz de elevar o espírito àquilo que está fora dele mesmo, que é estranho (o ser-outro), mas que guarda a chave para a compreensão de si mesmo<sup>59</sup>. Formar-se, por outro lado, é diálogo com o universal, é alteridade, “enriquecimento”.

O homem se caracteriza pela ruptura com o imediato e o natural, vocação que lhe é atribuída pelo aspecto espiritual e racional de sua natureza. ‘Segundo esse aspecto, ele não é por natureza o que deve ser’, razão pela qual tem necessidade de formação. O que Hegel chama de natureza formal da formação repousa na sua universalidade. No conceito de uma elevação à universalidade Hegel consegue reunir o que sua época compreendia por formação. [...] A essência universal da formação humana é tornar-se um ser espiritual, no sentido espiritual. (GADAMER, 2014, p. 47).

A formação, porém, divide-se em formação prática e formação teórica. A primeira diz respeito a todo trabalho cotidiano do homem com a finalidade de produzir/fazer algo. Está, pois, ligada ao aprimoramento técnico do ser humano para atender as suas necessidades. Hegel afirma, que tal ação laboriosa forma o homem na medida em que ele ignora a si mesmo para formar o objeto. O fim é e não é o homem, pois nesse afastar-se do “*imediatismo de sua existência rumo à universalidade*” (GADAMER, 2014, p. 48) o homem reencontra a si mesmo (“sentido próprio”, “sentimento próprio”). Por sua vez, a segunda (formação teórica) já pressupõe um alheamento, pois comportar-se teoricamente é já um corte radical com o imediato, é abstração da realidade e de si próprio: “*encontrar pontos de vista universais*” (GADAMER, 2014, p. 49). Hegel identifica no estudo da tradição grega o ponto alto para isso.

De todo modo, Gadamer não se vincula totalmente à conceituação hegeliana de formação. O ponto divergente é o que está por trás desse sistema: o Espírito Absoluto. Para Gadamer a própria formação é o elemento no qual se movimenta o sujeito em formação, não recusando, porém, o ideal de “formação plena”, o qual não se confunde com “formação completa”, pois expressa muito mais o caráter constante de harmonização de si com o mundo, e do mundo consigo.

---

<sup>59</sup> Em uma conferência intitulada *Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica*, proferida na Universidade de Louvain em 1957 e contida num livro de organização de Pierre Fruchon, denominado *Le problème de la conscience historique* – com tradução feita, no Brasil, para o português pelo prof. Paulo Cesar Duque-Estrada (Editora FGV) –, Gadamer realiza uma importante reflexão, que se aprofundará em *Verdade e Método*, acerca da importância daquilo que é *estranho*, o ser outro, para a constituição ontológico-compreensiva de ser humano no mundo.

Desse modo, percebe-se que a formação é o elemento ao qual Helmholtz se reportava indiretamente por “tato” e “senso artístico” como sendo o caracterizador das *Geisteswissenschaften*. Porém, como visto, ela supera esses dois últimos conceitos pelo fato de dizer muito mais da “constituição histórica do homem”, de sua construção de si no mundo. O “tato” pensado por Helmholtz é mais uma aptidão psíquica do sujeito intimamente ligado ao exercício da memória – compreendida por ele como um atributo da mente que permite o armazenamento de fatos etc. Porém, como Gadamer bem alerta, mesmo a memória não está sujeita a mecanismos não automáticos como este. Ela é antes de tudo formada. Assim ele nos diz claramente:

A memória precisa ser formada, pois a memória não é memória em geral para tudo. Para algumas coisas temos memória, para outras não; e algumas coisas queremos guardar na memória, outras banir. Estaria na hora de libertar o fenômeno da memória de seu nivelamento capacitativo que a psicologia lhe impôs e de reconhecê-lo como traço essencial do ser histórico e limitado do homem. (GADAMER, 2014, p. 52).

Essa memória gadameriana está necessariamente ligada ao esquecimento, que é o que possibilita “*ver tudo com olhos novos*” (GADAMER, 2014, p. 52) e fundir esse novo com aquilo que está retido em nós enquanto lembrança. Assim, o “tato” das ciências humanas deve ser compreendido nesses termos também. Ele se manifesta naquilo em que nossa razão falha por não possuir nenhum princípio universal disponível para uma dada situação concreta – é uma “sensibilidade”.

De todo modo, por fim, não se trata de uma total “inconsciência”, como se aí não houvesse conhecimento legítimo. O “tato” expressa um modo de ser único, de um ser que veio a ser isso que se apresenta, com suas consciências estéticas e históricas próprias, por meio dos quais tem a segurança de avaliar as situações que se apresentam: ter “sentido” estético e histórico. Desse modo, o estudo desse ser que deveio não pode ser feito por meio de um método que ignore suas verdades. As ciências do espírito exigem sempre “*uma receptividade para o que há de diferente numa obra de arte ou no passado*” (GADAMER, 2014, p. 53).

#### **4.1.2. *Sensus communis***

Esse mundo no qual o homem se vê inserido íntima e necessariamente lhe é antecipado por seu *sensus communis*<sup>60</sup>. Com esse conceito Gadamer pretende tornar claro a inserção do

---

<sup>60</sup> Algo como um “senso de comunidade”, “senso comum” não sentido pejorativo que possui no nosso vocabulário.

homem em uma comunidade e a forma de conhecimento que isso lhe possibilita, ideia que é constantemente retomada por ele. A história do conceito de *sensus communis* está ligada à retórica, evidenciando o seu caráter discursivo e argumentativo, além de estar de certo modo “contido” no antagonismo da filosofia antiga entre acadêmico e *sophia*, de um lado, e sábio e *phronesis* do outro. Portanto, cuida de um saber essencialmente ligado à *eloquentia* – o falar/debater com os outros sobre o que é certo –, à *prudencia*, e ao saber viver humanos (a vida prática). Nessa discussão, Vico<sup>61</sup> tem central importância, pois será um dos primeiros pensadores a fazer uma crítica mais contundente contra o cartesianismo em voga. “[Ele] acredita que o que dá diretriz à vontade humana não é a universalidade abstrata da razão, mas a universalidade concreta representada pela comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação do conjunto da espécie humana” (GADAMER, 2014, p. 58).

Dentro de sua doutrina, o essencial é demonstrar que este senso comunitário que todos os seres humanos possuem não se justifica por razões, mas por um processo comum de definição daquilo que é ou não correto dentro daquele contexto, em que o correto não é o verdadeiro no sentido moderno, mas o verossímil, plausível para uma dada situação concreta. Por outro lado, nem por isso esse tipo de conhecimento carece de verdade. O que ocorre é muito mais sutil: é compreender que se trata simplesmente de um tipo de saber diferente do teórico. É um saber prático, que envolve, além disso, um sentido ético da ação do sujeito. Portanto, é agir com vistas a um fim concreto da vida que possui, por sua vez, um significado particular para cada contexto comunitário.

[E]m Aristóteles *phronesis* é uma “virtude espiritual”. Ele não considera uma faculdade (*dynamis*), mas uma determinação do ser ético, que não pode existir sem o conjunto das “virtudes éticas”, assim como estas não podem existir sem aquela. (...) Para Vico, [...], o *sensus communis* é um sentido para a justiça e o bem comum, que vive em todos os homens, e mais, um sentido que é adquirido através da vida em comum e determinado pelas ordenações e fins desta. (GADAMER, 2014, p. 59).

Porém, por mais significativa que seja a influência de Aristóteles, importante dizer que Vico se ampara muito mais no sentido de *sensus communis* dado pelos romanos, que davam ênfase ao estudo e exercício de suas tradições da vida civil.

Com isso dito, é também por essa razão que as ciências humanas não podem se amparar no “fêrreo trabalho de concluir autoconsciente” por meio de princípios gerais da razão em face

---

<sup>61</sup> Giambattista Vico foi um importante pensador italiano dos sécs. XVII-XVIII. Para um aprofundamento em seu pensamento cf. VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

dos quais as ações e obras humanas seriam apenas uma confirmação de uma regra. As ciências do espírito se ocupam do homem, um ser historial por excelência, que se forma e se manifesta nas circunstâncias, e não na generalidade. O ser humano é um ser concreto que a todo momento deve dar respostas ao que o mundo e os outros lhe apresentam, e o modelo moderno de razão, por si só e em si mesma, não consegue oferecer esse amparo. A ciência moderna não concebe o homem enquanto indivíduo e comunidade produtor de verdades, mas apenas como sujeito reconhecedor de verdades exteriores a ele.

Cumprido, agora discorrer sobre o porquê de, mesmo havendo essa conceituação tão fecunda sobre *sensus communis* para as ciências humanas na tradição humanista de Vico, ela foi paulatinamente abandonada à mingua pelo pensamento filosófico.

O conceito humanista de *sensus communis* encontra ecos na filosofia do séc. XVIII em Shaftesbury, que retoma a tradição romana desse conceito, identificando-o como o verdadeiro senso de comunidade e solidariedade do sujeito. Isso influenciará decisivamente a escola escocesa (Hume), que fala em um *common sense* necessariamente interligado a um *moral sense*, o que, segundo Gadamer, evidencia a influência também de Aristóteles e da escolástica. Essa formulação cumpre o papel de crítica direta à metafísica e suas especulações filosóficas.

Também em Bergson se encontrará uma formulação próxima a essa quando este autor fala em um *bon sens* em contraste às abstrações feitas pelas ciências da natureza.

É uma espécie de gênio para a vida prática, mas menos um dom do que a permanente tarefa de “*ajustamento sempre novo de situações sempre novas*”, uma espécie de adaptação dos princípios gerais à realidade, pela qual se realiza a justiça, um “*tato da verdade prática*”, uma “*retidão de juízo, que provém da retitude da alma*”. Segundo Bergson, o *bon sens*, enquanto fonte comum do pensamento e do querer, é um *sens* social, que tanto evita o erro dos dogmático-científicos, que estão à busca de leis sociais quanto dos utopistas metafísicos. “*Falando mais propriamente, talvez não exista mais método, mas, antes, um certo modo de fazer*” (GADAMER, 2014, p. 64).

Porém, Gadamer salienta que Bergson não fala da função hermenêutica do *bon sens*, mantendo-o ainda como um mero sentido autônomo do ser humano. De qualquer forma, como diz o hermeneuta alemão, fica patente a preocupação com o caráter ético-político do conceito.

Então, ainda resta mantida a pergunta: o que aconteceu? Para Gadamer, todas essas formulações de *sensus communis* não conseguiram penetrar na cultura do *Aufklärung* alemão, que teve influência muito mais decisiva na tradição filosófica. Houve aí em verdade uma despolarização do conceito de *sensus communis*, que passou a ser visto como apenas mais uma

faculdade da razão humana. Porém, aponta Gadamer, por fim, que houve uma resistência: a do pietismo.

Essa corrente da doutrina religiosa tinha forte interesse em obstruir a naturalização dos sentidos humanos promovida pelas ciências da natureza, pois assim restaria seriamente prejudicada a própria relação do homem com Deus. Assim, buscaram defender e desenvolver o *sensus communis* como elemento que possibilitaria uma relação mais estreita entre os fiéis e os textos sagrados. A questão era atingir o “coração de sua comunidade”.

Gadamer desenvolve sobre isso uma breve porém fecunda análise sobre algumas formulações nesse sentido. Todavia, o importante aqui é perceber que essa corrente religiosa acabou por elucidar o próprio caráter hermenêutico do *sensus communis*, que era o que Gadamer buscava demonstrar finalmente. O *sensus communis* é mais que um sentido humano que deve ser exercitado: ele é o elemento por meio do qual o homem estabelece sua relação compreensiva com o mundo.

#### **4.1.3. Juízo e gosto**

Após desenvolver uma breve análise sobre os conceitos de formação e *sensus communis*, Gadamer tentará demonstrar a modernização dos conceitos de “juízo” e de “gosto” e a consequência dessa transformação para a autocompreensão das ciências do espírito. Assim, o conceito de juízo que Gadamer pretende reabilitar é aquele que está necessária e intimamente ligado ao *sensus communis* – assim, fica evidente porque a análise sobre este precede a daquele. Dessa forma, o hermeneuta se põe contrário à transcendentalização desse conceito promovida principalmente por Kant.

Todo julgamento levado a cabo pelo ser humano não pode ser puramente demonstrado pela lógica, o que evidencia que ele não é uma faculdade de pensamento no sentido moderno. O juízo se dá caso a caso e não a partir de um princípio prévio do qual se possa extrair a normatividade necessária. É antes um exercício (aplicação) do *sensus communis*, ou seja, uma manifestação do ser ético do homem, e não, reitere-se, uma faculdade a qual deva ser exercida formalmente.

Juízo é menos uma faculdade que exigência imposta a todos. Todos possuem suficiente “senso comum”, isto é, capacidade de julgamento, de modo que se pode exigir-lhes uma demonstração de “senso comunitário”, de genuína solidariedade ético-civil, ou seja, julgamento sobre justiça e injustiça, e preocupação pelo “proveito comum”. (GADAMER, 2014, p. 71)

Nessa conceituação gadameriana de juízo, o importante é retomar a essência ético-política desse conceito humanista, enfatizando, assim, o seu caráter prático, a sua funcionalidade imbricada na vida humana.

Com relação ao conceito de gosto, Gadamer considera que a sua transcendentalização promovida por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar* restringiu seu uso conceitual na filosofia de um genuíno caráter ético discursivo para um meramente formal. Porém, o gosto, enquanto um sentido que expressa recepção ou recusa do ser humano em relação a algo, tem seu conteúdo no próprio *sensus communis*. O bom gosto é aquele que se pauta na sua universalização, no sentido de que é um socializante.

Pois bem. Gadamer, inicia sua análise partindo das teorizações de Balthasar Gracian. Este pensador identifica no gosto um sentido que expressa já uma superação da animalidade do homem – sem, no entanto, abandoná-la – em direção a uma espiritualização. Diz-se sentido porque está ligado ao contato imediato do homem com o mundo, a partir do qual se expressa uma “recepção ou recusa” (GADAMER, 2014, p. 75).

O que caracteriza o gosto é justamente o fato de ele ganhar distância da escolha e do julgamento frente às necessidades mais prementes da vida. Assim, no gosto Gracian já identifica uma “espiritualização da animalidade” e indica, com razão, que não há uma só formação (*cultura*) para o espírito (*ingenio*), mas também para o gosto (*gusto*). Nesse sentido, defende que o gosto se insere numa dimensão de formação de uma sociedade ideal – o que já demonstra o caráter ético-político de tal formulação. É portanto, “boa sociedade” porque tem “bom gosto”.

Importante entender que essa sociedade ideal de Gracian se insere num contexto de contestação do modelo de sociedade aristocrática, que define os padrões segundo seus interesses particulares. Para esse pensador, a boa sociedade deve se guiar pelo julgamento, o qual, por sua vez, só é possível por meio de uma postura que seja “capaz de manter distância de si próprio e de suas particularidades” (GADAMER, 2014, p. 74-75). Portanto, o bom julgamento é aquele que se pauta na universalização do julgamento, no sentido de que o bom gosto é um fenômeno social – e, por que não, socializante.

Porém, Gadamer aqui faz uma ressalva importante: tal universalização não significa uma norma exterior ao indivíduo, que o vincula sem “resistência”, e que é apreendida empiricamente. Não é esse o sentido da universalidade do gosto. O gosto não é universal porque “é”, mas sim porque se quer universal e assim se faz constantemente por meio das posturas adotadas pelos indivíduos que compõem um dado grupo, podendo, pois, ser até substituído.



Portanto, o gosto é ainda fundamentalmente um sentido individual, mas sempre com vistas a um contexto social específico no qual o indivíduo se insere e ao qual constantemente faz referência. É por isso que, como Kant afirmou e aqui retomado por GADAMER (2014, p. 76), “*em questões de gosto pode haver desacordo mas não disputa*”, porque “[o] gosto é [...] algo como um sentido. Não dispõe de um saber prévio baseado em razões”.

Para dar um exemplo mais concreto sobre esse jogo existente no juízo de gosto, Gadamer discutirá brevemente sobre a moda. Ela é um padrão socialmente reconhecido e observável, mas que nem por isso exerce uma ação absoluta sobre os indivíduos. Ela é, sim, um padrão social relevante e que é levado em consideração pelos indivíduos em seus julgamentos, mas que só se mantém enquanto tal se as escolhas deles continuarem a manifestá-la, reforçá-la, porém atualizando-a. É dizer: a “*moda não contém em si nenhuma outra norma senão a que é estabelecida pela atuação de todos*” (GADAMER, 2014, p. 77). Portanto, o juízo de gosto é exercido por meio desse jogo indivíduo-todo, em que ambos se “atualizam” mutuamente. Nesse sentido, afirma GADAMER (2014, p. 77):

[O] fenômeno do gosto deve ser definido como uma capacidade de discernimento espiritual. O gosto também se ocupa dessa coletividade, mas não se submete a ela; ao contrário, o bom gosto se caracteriza pelo fato de saber adequar-se à tendência do gosto representado pela moda, ou ao contrário por saber adequar à exigência da moda seu próprio bom gosto. Pertence ao conceito de gosto também ter de manter uma certa moderação na moda, não seguindo cegamente as suas exigências mutáveis, mas fazendo uso do próprio juízo.

Porém, Gadamer verifica que foi em Kant que esse sentido do gosto se perdeu. Segundo o hermeneuta, a subjetividade transcendental universal kantiana em sua crítica do juízo estético restringiu toda a possibilidade de verdade do gosto ao belo e sublime, desconsiderando seu caráter ético e desvinculando a estética dos costumes, “purificando-a” e não reconhecendo a sua verdade própria. Porém,

[a] função transcendental que Kant atribuiu ao juízo estético pode até ser suficiente para delimitá-la frente ao conhecimento conceitual e para delimitar os fenômenos do belo e da arte. Mas será que o importante é reservar o conceito da verdade para o conhecimento conceitual? Não será preciso reconhecer também que a obra de arte tem uma verdade? (GADAMER, 2014, p. 83).

Por outro lado, faz muito mais sentido para Gadamer reinserir a reflexão sobre o gosto em sua dimensão ética própria, ou seja, de seu papel de estabelecimento de um mundo compreensível e comum entre os membros de uma comunidade. Importante salientar desde

logo, portanto, que o sentido do ético-político em Gadamer não diz primariamente e tão somente de um conjunto anteriormente padronizado de costumes, deveres etc. que devem ser seguidos ou de uma teoria do poder e da autoridade. Acreditamos que os conceitos humanistas demonstraram que este sentido a ser reabilitado é o da capacidade do ser humano de configurar seu mundo em comum e de constituir isso como a sua orientação básica no desenrolar de sua vida.

Assim sendo, todos os conceitos humanistas se implicam, não sendo possível entender um sem o outro. Além disso, cada um remete de alguma maneira a um jogo entre parte e todo, ou, no caso do humano, indivíduo e comunidade. Jogo este em que nem o primeiro é subsumido pelo segundo (confirmação de uma regra), nem o segundo é um mero agrupamento do primeiro. Podemos falar aí, pois, de uma codeterminação, de uma constante troca, um movimento de vai e vem que não possui um objetivo final, posto que a única *finalidade* do jogo é o movimento.

Com os conceitos humanistas, Gadamer não pretende solucionar toda a carência de autoconsciência das ciências do espírito. Eles são muito mais marcas do pensamento humano que podem oferecer um ponto de partida fecundo para elas. Afinal, como foi pontuado mais acima, é necessário, como toda investigação que tenha como claro o caráter hermenêutico do pensamento humano, atualizá-los tendo em vista os novos desafios e demandas que se põem diante de sua reflexão. Cada um deles busca apontar para um caráter especial da vida do ser-aí, a um aspecto importante da condição desse ser que não é um autômato – que funciona sob os auspícios de um conjunto de engrenagens e regido por um sistema puramente reativo a um fato dado na realidade. Em verdade, o ser humano é muito mais que um reconhecedor de verdades dadas sob leis racionais, pois ele mesmo é um produtor de realidade, um configurador do mundo da vida. Sua razão não opera no puro abstrato, e mesmo os cálculos mais complexos da Física e Matemática puras são fruto de um processo de interpretação de suas necessidades concretas. Há um porquê e um para quê subjacente em sua ação, e eles só podem ser compreendidos a partir da vida efetiva desse ser que é puro *projetar-se*.

#### **4.2. A obra de arte e o mundo configurado: uma experiência de verdade**

A Arte, enquanto manifestação *sui generis* do ser-aí (*Dasein*), também passa a ser objeto de um novo tipo de investigação movida por esse espírito moderno, surgindo no séc. XVIII, com Baumgarten, a Estética. Esta nova ciência nasce com o propósito de oferecer ao estudo da obra de arte todos os “benefícios” metodológicos das ciências naturais. Em seu início se tratava de uma investigação do Belo voltada para os sentidos humanos enquanto categorias prévias de

determinação da forma como se apreende os elementos da obra. Ao apresentarmos essas reflexões estéticas gadamerianas, pretendemos evidenciar um âmbito da experiência humana que foge completamente ao controle metodológico da ciência moderna. Ademais, é possível perceber nelas subjacente a significação da reabilitação dos conceitos humanistas proposta por Gadamer e já analisada acima. A experiência da arte se mostra como uma experiência radical do ser humano consigo, com sua comunidade e com o mundo, fortalecendo seu argumento contra a insuficiência do paradigma moderno de verdade.

Tal primazia à experiência da obra de arte dada por Gadamer se revela uma verdadeira defesa do humano, ser-aí (*Dasein*), um ser que tem como condição própria de vida o projetar-se ao futuro, a superação de suas limitações imediatas da vida em busca de um sentido. A obra de arte é um fenômeno que revela essa disposição do ser-aí de manter-se perene no mundo e de interpretá-lo, como algo que sempre estará aberto às possibilidades infinitas que se apresentam. Ela é, assim, o produto e o testemunho da finitude do homem, mas também da força de seu espírito configurador de sentido no horizonte da história. Desse modo, suas manifestações não poderiam ser relegadas a um mero exame exterior de conformidade a certos padrões prévios, como certeza. A verdade do humano é radicalmente histórica e exige um caminho que respeite tal estado de coisas: uma hermenêutica filosófica.

Desse modo, para se empreender um estudo da obra de Hans-Georg Gadamer é imprescindível nos introduzir às suas reflexões acerca do fenômeno da arte e, conseqüentemente, perscrutar seus argumentos contrários àquilo que se fez no campo da Estética até então – posto que esta foi talvez o principal segmento do pensamento filosófico que se ocupou da obra de arte na Modernidade. Aí se encontra o argumento mais forte de Gadamer em favor de uma hermenêutica filosófica como paradigma para as ciências do espírito, portanto a sua libertação frente ao modelo metodológico das ciências naturais, adotado a partir da Modernidade<sup>62</sup>.

Para Gadamer é com Kant que a questão da Estética atinge outro patamar, a partir do qual ela ganhará uma nova dimensão dentro da tradição filosófica, alcançando certa autonomia e unidade em sua terceira e última crítica, a *Crítica da Faculdade do Juízo* (1793). Ali Kant

---

<sup>62</sup> “Para recuperar la experiencia de verdad del arte, hemos de destruir en primer lugar las construcciones que nos impeden de conocerla. Aunque emplee raras veces el término en Verdad y método, Gadamer sigue en todo ello – de manera inconsciente o instintiva – el <<método>> de su maestro Heidegger: la destrucción. Para abrirse un acceso a las cosas mismas, hay que destruir primero las denominadas <<evidencias>> que obstaculizan la mirada. Lo que hay que destruir aquí, se halla expresado en una palabra: la estética. La empresa suena en principio a cosa paradójica: tan sólo la destrucción de la estética abrirá un camino hacia la verdad del arte” (GRONDIN, 2003, p. 45).

promove uma divisão do juízo em moral e estético (gosto), sendo este algo “*como um juízo sensorial, um ‘sentido comum’, o qual, mesmo não sendo exercido por meio de conceitos, possui determinação universal*” (GADAMER, 2014, p. 74).

Segundo o hermeneuta, a subjetividade transcendental universal kantiana em sua crítica do juízo estético restringiu toda a possibilidade de verdade do gosto ao belo e sublime. É dizer que a experiência daquele que se põe diante de uma obra de arte se restringe a uma espécie de regozijo solitário produzido por um jogo de faculdades (entendimento e imaginação), uma reação subjetiva, em que o sujeito diz à obra como ela lhe parece, o que ela é enquanto uma sensação, a pura experimentação do belo – apesar de que Kant dê certa importância ao compartilhamento de tal experiência <sup>63</sup>.

O juízo estético, assim, não está ligado a qualquer fim estranho à *pura experimentação do belo* – que, para Kant, é superior a qualquer tipo de conhecimento. Isso se traduzirá inclusive, na terceira Crítica, na primazia do belo natural frente ao belo artístico. Aquele seria a pura expressão da beleza desinteressada, que não guarda qualquer relação com alguma finalidade humana, enquanto que o último estaria por assim dizer maculada pelos interesses humanos. Então como é possível que uma obra de arte possa ser também considerada bela, despertando em cada pessoa um sentimento arrebatador? Isso só ocorre porque tais obras são fruto de um espírito único, especial: o Gênio. A sua arte está inserida no rol daquilo que se chama Belas Artes, não sendo apenas uma mera capacidade técnica de se fazer algo, mas sim de conferir a beleza natural àquilo que é artificial.

Esse Gênio não é alguém que simplesmente aprimorou suas capacidades técnicas e por isso se tornou um artista primoroso. Pelo contrário. A intimidade entre juízo estético (gosto) e belo natural informa que o Gênio é um privilegiado da natureza, pois foi por ela permitido representar as coisas do mundo de maneira bela, de fazer belas artes. Se o próprio gosto não pode ser discutido por meio de razões, a habilidade do gênio também não o será. O seu fazer artístico só pode ser compreendido enquanto pura liberdade das faculdades de conhecimento com vistas a produção de algo que produza prazer para todos os que se ponham diante da obra.

---

<sup>63</sup> “[...] a investigação crítica de um princípio da faculdade do juízo nos mesmos é a parte mais importante de uma crítica desta faculdade, pois, embora eles por si sós em nada contribuam para o conhecimento das coisas, eles, apesar disso, pertencem unicamente à faculdade do conhecimento e provam uma referência imediata dessa faculdade ao sentimento de prazer e desprazer segundo algum princípio a priori, sem o mesclar com o que pode ser fundamento de determinação da faculdade da apetição, porque essa tem seus princípios a priori em conceitos da razão” (KANT, 2012, XVII).

Todavia, subjetivação transcendental do juízo estético kantiano foi reinterpretada posteriormente por diversas correntes filosóficas, produzindo teses das mais variadas, mas que tinham como substrato ainda a primazia da subjetividade. Dentre elas, citaremos a doutrina estética de Friederich Schiller, posto ser ela aquela à qual Gadamer se posiciona de maneira mais significativa. Com efeito, é com Schiller que é posto em movimento a cunhagem do conceito de uma *consciência estética*<sup>64</sup> – uma manifestação mais radical da subjetividade transcendental –, a qual seria responsável pela determinação daquilo que é puramente arte<sup>65</sup>. Isso significa retirar da arte tudo aquilo que lhe seria estranho ao puramente estético, ou seja, suas condições de produção e significações concretas da vida. Isso se explica por ser um de seus propósitos a instauração de uma dualidade que iria para além daquela proposta por Kant (natureza e liberdade).

Tratava-se, como bem acentua SILVA JÚNIOR (2006, p. 60), de instaurar “*um antagonismo ainda mais profundo, qual seja, entre arte e realidade*”. O fazer artístico dizia de uma capacidade genial de manifestar aquilo que estava para além de tudo que era *real*, constituindo, pois, uma espécie de mundo estético, o âmbito do puramente artístico. Na base de tais reflexões, há uma inversão dos papéis entre gosto e gênio. É no gênio que está a primazia agora – alguém que ainda é entendido como um ser humano “especial” que possui um dom para o estético – e sua arte que determinam o que é o bom gosto. Portanto, não é mais o gosto e belo natural desinteressado que estão em foco, mas sim a arte do gênio, aquilo que representa algo de fantasioso, fantástico, totalmente inusitado. É nesse sentido que Gadamer afirma que Schiller substituiu o pressuposto metódico de Kant por um pressuposto de conteúdo<sup>66</sup>, o que explica a defesa de Schiller sobre uma educação estética do homem. Assim, nos diz o hermeneuta que “[o] ponto de virada parece encontrar-se em Schiller, que transformou o pensamento transcendental do gosto numa exigência moral, formulando-o como um imperativo: *Comportate esteticamente!*” (GADAMER, 2014, p. 131).

---

<sup>64</sup> “*Para expresarlo esta vez en términos tautológicos, diremos que es la consciencia o, mejor, la actitud de la consciencia que contempla de manera puramente estética las obras de arte, es decir, de su dimensión moral o cognitiva*” (GRONDIN, 2003, p. 45)

<sup>65</sup> “*Na reflexão transcendental filosófica desenvolvida pelos sucessores do pensamento kantiano, Gadamer, no entanto, observa uma espécie de deslocamento do conceito de gosto para o conceito de gênio. Do ponto de vista da arte, o vínculo da natureza de gênio à natureza torna-o mais abrangente, em detrimento da valorização do conceito de gosto. Seu ponto de vista – do gosto – torna-se, conseqüentemente secundário diante da obra de arte. As belas artes enquanto artes do gênio impõem-se como princípio transcendental na estética pós-kantiana*” (SILVA JÚNIOR, 2006, p. 56).

<sup>66</sup> Em *Verdade e Método*, 2014, p. 139-153, Gadamer empreende uma crítica a isso que ele denomina de *abstração da consciência estética*.

Contra tal redução da compreensão acerca do *ser estético*<sup>67</sup>, Gadamer empreende uma nova maneira de se dizer da experiência artística. Para tanto, será necessário que se abandone a maneira de pensar da Modernidade, tida como paradigma de determinação conceitual da verdade. É por conta dele, diz Gadamer, que a verdade é retirada do âmbito da Arte. Mas a obra tem algo a dizer, quer ser diálogo, comunhão absoluta, sendo uma experiência tal, que nos arranca da imediaticidade do nosso presente e nos provoca a pensar aquilo que podemos ser. Ele propõe que a única maneira de se pensar a experiência da Arte é por meio de uma investigação que pergunte pelo seu modo de ser, portanto uma ontologia que seja hermenêutica. A obra se apresenta como algo que possui presença atemporal em sentido radical<sup>68</sup>, despertando uma cumplicidade única e algo de novo em nosso ser. Exige uma resposta e uma postura, não sendo, pois, mero objeto passivo de fruição ou estudo. Findado o ato criador do artista – que é em si também um ato de interpretação e de expressão de uma vida –, ela adquire existência própria e se mantém aberta para os múltiplos olhares, ouvidos, mãos e mentes. Nesse sentido, a obra de arte reclama uma abertura total de nosso espírito em sua direção. Ela quer ser experienciada, pois, como algo que carrega uma verdade própria. Assim nos diz o hermeneuta alemão:

Dentre todas as coisas que vêm ao nosso encontro na natureza e na história, porém, a arte não é aquilo que nos fala de maneira mais imediata e inspira uma familiaridade enigmática que mobiliza nosso ser - como se não houvesse aí nenhuma distância e todo o encontro com uma obra de arte significasse um encontro com nós mesmo! [...] De uma maneira enigmática, a familiaridade com a qual a obra de arte nos toca é ao mesmo tempo abalo e derrocada do habitual. Não é apenas o “É isso que tu és!” que descobre em um espanto alegre e terrível: ela também nos diz: “Tu precisa mudar tua vida” (GADAMER, 2010b, p. 1 e 9).

Isto posto, Gadamer proporrá que a única maneira de se pensar a experiência da Arte é por meio de uma investigação que pergunte pelo seu modo de ser, portanto uma ontologia. Porém, esta ontologia se constitui não como determinação conceitual do *ser*, mas sim de sua interpretação, a qual está permeada por um contexto histórico, um tempo específico, tanto mais que toda obra de arte é genuinamente um acontecimento (*Ereignis*) interpretativo. Assim, é uma ontologia compreensiva, é hermenêutica.

---

<sup>67</sup> É interessante notar a utilização por Gadamer desse conceito em lugar do romântico *consciência estética*. Com isso, parece-me que ele busca evidenciar ainda mais que a Estética, enquanto campo de investigação filosófica, deve ser pensada a partir de um prisma hermenêutico-ontológico.

<sup>68</sup> Aqui significa que ela é algo sempre atualizável, se manifestando como verdadeiro acontecimento (*Ereignis*).

Nesse caminho, serão apresentados três conceitos considerados como chave para a compreensão do modo de ser da obra de arte: jogo (*Spiel*) como a origem e a forma de configuração da obra, sendo o elemento primeiro a pôr em cheque a primazia de uma subjetividade; “[...] símbolo [*Symbol*], isto é, a elaboração da possibilidade do reconhecimento de nós mesmos, e, por fim, festa [*Fest*] como suma conceitual da comunicação reconquistada de todos com todos” (GADAMER, 2010b, p. 152). Com isso, Gadamer busca demonstrar a inadequação de uma consciência estética, portanto contra uma estética fundada na subjetividade (consciência estética).

Porém, o que significa efetivamente jogar? De que maneira esse fenômeno se expressa dentro do mundo da vida? O que ele diz do modo de ser da obra de arte? São essas as questões que devem ser respondidas aqui a partir das formulações gadamerianas, reiterando que esse é um elemento central para se compreender a inadequação de uma consciência estética, portanto uma estética fundada na subjetividade.

A primeira coisa que talvez venha à mente quando se pergunta pelas características de todo jogo é que ele possui jogadores, regras, objetivos, e, se pensarmos no uso figurado mais comum, movimento, vai e vem, combinação de elementos de forma a dar voz ao novo (as ondas, o jogo das luzes, o jogo político). Para isso, a ideia de automovimento é essencial para se entender que no jogo o que está no centro não são os jogadores (subjetividades), mas sim o jogo e seu espaço lúdico<sup>69</sup>. É por isso que um jogo bem jogado é aquele em que seus participantes se entregam ao seu movimento e sabem entender que ali, no espaço lúdico do jogo, o que rege é ele próprio. O jogo é jogado, e é com vistas a sua plena consumação, o exercício correto. Porém, isso não significa que os jogadores não tenham importância para o jogo, pois é só através deles que o jogo ganha representação.

Segundo Gadamer, o jogo é um fenômeno próprio de qualquer forma de vida, em especial a do ser humano, manifestando-se neste caso de forma clara nos cultos religiosos e rituais de toda cultura, por exemplo, pois ali o que importa não é a consecução de fins individuais, mas a elevação a algo superior a si mesmo. Todavia, diferentemente das outras formas de vida, o *Dasein* (ser-aí) é capaz de estabelecer metas, nutrir expectativas e planos em face do mundo da vida (*Lebenswelt*), ele é capaz de se projetar ao futuro. Nisso reside um elemento fundamental: a razão. Não como uma faculdade dentre outras, mas aquilo que torna

---

<sup>69</sup> “É isto manifestadamente que distingue o movimento para lá e para cá, de tal modo que nem um nem o outro fim se mostram como sua finalidade, como a finalidade no qual ele encontra a quietude. Além disto, é claro que pertence a um tal movimento um espaço de jogo. Particularmente no que concerne à questão da arte isto nos dará no que que pensar. A liberdade do movimento que é visada aqui implica de mais a mais o fato de este movimento ter necessariamente a forma de um automovimento” (GADAMER, 2010b, 163).

possível que este homem tenha a capacidade de se orientar a partir daquilo que lhe vem ao encontro na vida. A razão é o espírito organizador-configurador do mundo humano. “*O que estabelece aqui por si mesmo regras para si sob a forma de um fazer livre de metas é a razão*” (GADAMER, 2010b, p. 164).

A arte aparece justamente aí. Ela é um dos frutos mais genuínos dessa razão configuradora do homem, de seu excesso de vitalidade, seu “autoapresentar-se”, dizer algo da verdade da sua vida (comunicação). Mas não como um simples dizer que se esvai e se perde do mundo, mas que permanece e, assim, se mantém aberta para o futuro. A arte nasce do jogo humano e se apresenta como jogo. Desse modo, qualquer experiência com a obra de arte só pode ser compreendida numa perspectiva em que a subjetividade, o sujeito que joga, não é o centro, mas sim o próprio jogo da arte. Nele, mais do que qualquer outro, o intérprete (quem se põe diante de uma pintura, quem executa uma música, que atua no teatro etc.) se sente interpelado a *representar bem* aquilo que ali está diante de si como obra.

Por isso, a experiência artística não se trata de um perder-se a si mesmo em estado de inconsciência, mas sim o de fazer jus à tarefa que lhe é proposta, pois o jogo é algo sério. Essa disposição do bem representar uma obra revela o verdadeiro sentido comunicativo e a plenitude de toda configuração artística. Há, portanto, um *sentido* a ser realizado, e essa interpelação por sua realização *adequada* acompanha toda a tessitura de experiência autêntica com a obra<sup>70</sup>.

Essa disposição do bem representar uma obra revela o verdadeiro sentido comunicativo de toda configuração artística. Apesar de ser algo que se autoapresenta no mundo, toda obra de arte deseja ser comunhão com seus espectadores, pois é assim que sua verdade poderá se manifestar de maneira plena. O bom representar a obra é o bom representar para alguém, mesmo que para nós mesmos. Gadamer afirma que assim uma “parede” é derrubada, ampliando o espaço de jogo da obra, “que produz a peculiaridade do caráter lúdico da arte”.

Isso deve ser assim, mesmo onde a comunidade dos jogadores (atores) se fecha a todos os espectadores, por exemplo, por combaterem a institucionalização social da vida artística, como quando se executa música em casa, onde se busca fazer música num sentido mais autêntico porque se destina aos próprios músicos e não ao público. Quem faz música dessa maneira esforça-se, na verdade, para que a música “saia bem”, mas isso significa: que saia corretamente para alguém que a escuta. Por sua própria natureza, a representação da arte é tal que se endereça a alguém mesmo quando não há ninguém que a ouça ou assista (GADAMER, 2014, p. 165).

---

<sup>70</sup> “*Mas quando se considera que as variações na representação podem ser livres e arbitrárias, se está ignorando a vinculabilidade da obra de arte. Na verdade, todas elas se subordinam ao padrão da representação ‘correta’*” (GADAMER, 2014, p. 174-175)



Mas o que então dá essa possibilidade à arte de ser vista como uma coisa que tem algo de próprio a ser corretamente representado, compreendido? O que é essa passagem de algo que estava apenas como um confabular do espírito humano fruto do jogo de sua vida até se pôr no mundo como uma verdadeira obra, aquilo no que se pode identificar um quê de próprio e único? A isso, Gadamer denominará de transformação em configuração, a passagem do jogo humano àquilo que se chama de arte, “*tem o caráter de obra, de ‘ergon’, e não somente da energia*” (GADAMER, 2014, p. 165). Agora a arte é o puro autoapresentar-se.

Antes de tecermos mais considerações sobre o conceito de configuração (*Gebilde*), é importante atentarmos para a ideia de uma *transformação*. Transformação não é o mesmo que modificação (*alloiosis*). Modificar, para Gadamer, é um “acidente da substância”, ou seja, é mudar qualitativa e/ou quantitativamente algo, que ainda assim permanece o mesmo. Transformação, por outro lado, é a completa alteração de algo em outra coisa, de um só ato. “[A]quilo que era antes não é mais” (GADAMER, 2014, p. 166), carrega agora algo de próprio, verdadeiro, que só pode ser medido por si mesmo. Tal transformação, no jogo da arte, é tamanha que se torna a própria condição de experiência da obra, pois aquele que se puser diante dela é levado a aceitar que a compreensão daquilo que está ali pressupõe a própria transformação de si mesmo. Isso significa que a compreensão da obra só é possível a partir do seu mundo “fechado” de jogo, suficiente em si, que não aceita “*mais nenhuma comparação com a realidade como se esta fosse o padrão secreto de toda semelhança figurativa*” (GADAMER, 2014, p. 167).

Dessa forma, arte como configuração nos possibilita enxergar aqui o que há de verdadeiro nela, pois com isso fica demonstrado que não se trata de revelar um sentido que foi posto por trás (ou dentro) de meras formas<sup>71</sup>, ou que a obra apenas aponta para uma verdade que está apenas na “realidade”, como se ela mesma não fosse uma realidade suficiente. Esse conceito gadameriano nos faz refletir que a experiência da obra de arte é ela mesma a verdade desvelada (*aletheia*), e que é somente por meio dessa experiência que a obra se manifesta plenamente, pois ela é o próprio sentido a ser realizado – não mais descoberto, arrancado, “achado”. Assim se reforça a relação profunda entre jogo da arte e configuração.

---

<sup>71</sup> Uma reflexão interessante sobre isso foi desenvolvida por Heidegger em seu *Origem da Obra de Arte*: “*Mas não é precisamente este par conceptual matéria-forma que é usado no âmbito em que nos movemos? Certamente. A distinção entre matéria e forma, e decerto nas mais diferentes variedades, é o esquema conceptual por excelência para toda estética e teoria da arte. Este facto inegável não prova, todavia, nem que distinção matéria e forma esteja suficientemente fundada, nem que pertença originariamente ao âmbito da arte*” (HEIDEGGER, 2010, p. 20).

Recordamos aqui a fórmula, utilizada acima, da “transformação em configuração”. O jogo é configuração. Essa tese significa: a despeito de sua dependência do ser representado, trata-se de um todo significativo, que como tal pode ser representado e entendido em seu sentido repetidas vezes. Mas também a configuração é jogo porque, a despeito dessa unidade ideal, somente alcança seu ser pleno a cada vez que é representada. O que precisamos acentuar contra a abstração da distinção estética é a mútua pertença de ambos os aspectos (GADAMER, 2014, p. 173).

Feitas tais considerações sobre o jogo, teceremos algumas mais sobre o caráter de símbolo e de festa da obra de arte, pontuando a mútua pertença deles com o jogo e com a configuração.

O conceito de símbolo (*Symbol*) carrega aquilo que Gadamer entende como a possibilidade de reconhecimento de nós mesmos na arte. Ou seja, o despertar de familiaridade que toda obra traz consigo. Isso nos remete a ideia já expressa anteriormente de que a obra, enquanto configuração, é ela mesma o sentido imediato, ela não remete a algo fora de si. Tal estado de coisas dá o que pensar. Afinal a experiência da arte é sempre uma experiência com o passado e, por isso, talvez não seja muito claro pensar que ainda assim ela nos desperta familiaridade, ou seja, ela diz de algo que nós somos, de onde viemos, um reencontro revelador.

Para ilustrar isso, inclusive, Gadamer se serve de duas narrativas. Uma que reflete sobre a origem grega do termo, e outra presente em uma passagem de *O banquete* de Platão. Segundo ele, originariamente “símbolo” se referia na Grécia a “fragmentos de memória”. Esses fragmentos estavam ligados a um costume muito interessante do povo grego, que era o de partir um vaso ao meio e entregar uma metade ao hóspede, enquanto a outra ficaria com o anfitrião. Assim, no futuro, se os descendentes de ambos se encontrassem novamente, as *tessera hospitalis* poderiam ser unidas novamente, possibilitando o reconhecimento de ambos entre si e com seu passado comum, por mais distante que possa ser. O sentido de tal costume pode ser complementado, segundo Gadamer, pela ideia contida em *O banquete* de que o todo ser humano é um fragmento, que anseia – o amor – se completar por meio do encontro da outra metade de sua “esfera ontológica”, a consumação de um encontro. “*Esta profunda alegoria sobre o encontro das almas e sobre a afinidade seletiva pode ser repensada em vista da experiência do belo no sentido artístico*” (GADAMER, 2010b, P. 173).

Portanto, se a obra de arte também nos possibilita esse reencontro revelador, isso só pode ocorrer porque ela é de fato algo que possui um modo de ser fundamentalmente histórico, podendo ser pensada ontologicamente, posto que é um verdadeiro organismo produtor de sentido (verdade) no horizonte do tempo. Sobre isso, ele diz claramente:

A obra de arte, em seu caráter insubstituível, não é uma mera portadora de sentido – de modo que o sentido também poderia ser colocado sobre outros portadores. O sentido de uma obra de arte repousa muito mais no fato de ela estar presente. Para evitar toda falsa conotação, portanto, deveríamos substituir a palavra “obra” por uma outra palavra, a saber, pela palavra “construto” [Gebilde]. [...] Há um salto entre o planejar e fazer de um lado e o sucesso do outro. O construto “se ergue” agora, e, com isto, ele está de uma vez por todas “presente”, possível de ser encontrado por aquele que depara com ele e perceptível em sua “qualidade”. [...] [Assim] este sentido não flui ou se perde, mas é fixado e velado no modo de estruturação do construto. (GADAMER, 2010b, p. 174-175).

Agora podemos enfim tratar da festa (*Fest*), que pode ser considerado o momento máximo de toda experiência com a obra de arte. Ela é, em seu sentido comum, o momento de celebração de algo, em que, portanto, o que importa é ela mesma, aquilo que se festeja. Portanto, toda festa pressupõe um abandonar a si mesmo em algo que é maior, mas que necessita de cada um para acontecer e lograr sucesso. Gadamer entende que assim se dá a experiência com toda obra de arte, pois ela só pode ser plena com os outros, em comunhão. Essa é uma ideia já expressa anteriormente aqui, e que reforça também a própria comunicabilidade de toda obra, ou seja, a sua disposição necessária à linguagem. Porém, não é uma comunhão, ou comunicação, qualquer. Ela tem, como o próprio autor afirma, algo de um “[...] ‘silêncio solene’. Podemos dizer do silêncio que ele por assim dizer se propaga e é deste modo que as coisas se dão com todos aqueles que se vêem diante de um monumento próprio ao processo artístico ou religioso de configuração: o monumento se ‘abate’ sobre eles” (GADAMER, 2010b, 182).

A celebração de algo só pode ocorrer porque ele possui algo de próprio, de durável, que diga como as coisas devem se dar em seu celebrar. Ou seja, não é de qualquer maneira que uma festa pode acontecer, o que não é diferente na experiência artística. É daí que o caráter de configuração emerge mais uma vez, pois ele diz da unidade que toda obra possui, a organização que lhe é própria, e que exige de seus participantes (intérpretes, jogadores) a observância de seus parâmetros. Além disso, algo mais está subjacente aí: uma experiência única do tempo. O tempo da obra não é o nosso tempo, mas sim o seu tempo, que não é contabilizado em horas, minutos e segundos, mas como um fenômeno vital, como experiência em seu sentido mais próprio, o ontológico. Por isso, Gadamer nos diz:

Para tanto, é preciso ir até lá e se inserir na obra, é preciso sair dela, é preciso andar à sua volta, é preciso conhecê-la paulatinamente em meio a um passeio e conquistar aquilo que o construto promete a alguém para seu próprio sentimento de vida e para a elevação desse sentimento. De fato, é assim que gostaria de resumir a consequência desta prevê reflexão: o que está em questão na experiência da arte é uma permanência junto à obra de arte. Trata-se de uma permanência que se distingue manifestamente

por meio do fato de ela não ser entediante. Quanto mais nos inserimos e permanecemos aí, tanto mais eloquente, tanto mais multifacetada, tanto mais rica se mostra a permanência. A essência da experiência de tempo da arte é que aprendemos a nos demorar. Talvez esta seja a correspondência apropriada entre a nossa finitude e aquilo que denominamos eternidade (GADAMER, 2010b, p. 187).

Assim, essa experiência paradigmática com a obra só é possível por ela ser uma autêntica e eternizada testemunha da beleza do mundo, sua verdade desvelada. Verdade essa que encontrou um novo seio fecundo de manifestação no mundo e que abre infinitas possibilidades para o espírito. Tal fato põe em xeque a verdade matemática moderna, não para destruí-la por completo, mas para apontar que ela não é a única possibilidade de se dizer sobre o mundo. Além disso, tem-se que a metodologia das ciências da natureza, enquanto um instrumento de distanciamento entre o *sujeito* e o *objeto* – e mesmo essa estrutura moderna de conhecimento – como forma de garantir *objetividade* não consegue abarcar a experiência eminentemente hermenêutica da arte. Isso não significa uma recaída no arbitrário ou no relativo, mas sim abertura para um discurso científico que enxergue as mais variadas facetas da realidade e de uma maneira mais condizente com o espírito humano de investigação do mundo. Nessa linha, GRONDIN (2003, p. 46):

Para Gadamer, es importante por muchas razones redescubrir en ello [na experiência artística] una experiencia de verdad. Y lo es, en primer lugar, para liberar al concepto de verdad de la camisa de fuerza que la metodología científica le impuso. Em segun lugar, para contrarrestar el empeño corriente por reducir las ciencias humanas (y la filosofía) a un asunto puramente estético, es decir, a un asunto que en el fondo es arbitrario, carente de seriedad y lúdico. En tercer lugar, para experimentar, gracias al arte, en qué consiste positivamente la verdad del entender. En efecto, la experiencia de la verdad del arte, esta experiencia liberada de esta manera, nos permitirá comprender de modo más adecuado el entender que se va desplegando em las ciencias humanas.

Nesse mesmo sentido, Gadamer, em uma entrevista<sup>72</sup>, utiliza uma interpretação de uma metáfora muito bonita e reveladora do pré-socrático Heráclito de Éfeso. Em alemão ela se expressaria assim: *Der Blitz steuert Alles!* (O trovão ilumina tudo!). A verdade, diz Gadamer, se desvela de maneira análoga ao trovão: a partir de um momento fugaz de iluminação é possível enxergar o que está escondido na escuridão da noite chuvosa, para, logo em seguida e num átimo, voltar a se esconder por trás das sombras. O esforço do ser humano é o de perenizar tal manifestação da verdade em uma estrutura compreensível e que possibilite a todos a continuidade de tal trabalho (*Werke*) em comum.

---

<sup>72</sup> Essa entrevista pode ser encontrada, dividida em três partes, no site de vídeos “Youtube” com o título “*El arte en la época de la técnica*”.

Assim, a verdade que a hermenêutica filosófica gadameriana tenta reabilitar, e que emerge de maneira radical no âmbito da experiência artística, é aquela se dá no horizonte da temporalidade e historicidade da racionalidade humana. Destarte, um pensamento que se pretenda afastar assepticamente da “*coisa mesma*” e se purificar das antecipações compreensivas que recebemos pela tradição (*tradere*, transmissão) acerca da “*coisa mesma*” não percebe a dimensão grandiosa de nossa razão concreta. Verdade como *aletheia* pode ser compreendida, em Gadamer, dessa maneira: como um trabalho compreensivo incessante do espírito humano na história, o que abarca, inclusive, o conhecimento das ciências naturais. Assim nos diz GADAMER (2012, p. 58), em linhas gerais, sobre o trabalho do compreender humano:

Nossa questão agora é determinar mais concretamente a estrutura da compreensão que se encontra na base da hermenêutica; ela possui, como já vimos, as características de algo como um “pertencimento” à tradição. A essa altura, uma regra tradicional da hermenêutica vem nos auxiliar. Ela foi formulada primeiramente pela hermenêutica romântica, mas sua origem remonta à retórica antiga. Trata-se da relação circular entre o todo e suas partes: o significado antecipado em um todo se compreende por suas partes, mas é à luz do todo que as partes adquirem sua função esclarecedora.

Nossa tarefa agora no próximo e derradeiro capítulo é a de aprofundar um pouco mais tais reflexões gadamerianas acerca da estrutura da compreensão humana, dando especial destaque para o âmbito prático de sua atuação (*práxis*), e de que maneira isso pode oferecer uma nova luz para o pensamento jurídico como alternativa a uma visão metodológica e formalista sobre o Direito.

## **5. O PENSAMENTO JURÍDICO NOS CAMINHOS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA**

Podemos iniciar o presente capítulo já com palavras de Hans-Georg Gadamer que resumem de maneira oportuna alguns liames fundamentais de sua obra e a situação geral de que parte sua proposta de uma hermenêutica filosófica como meio mais condizente com a realidade das investigações das ciências do espírito:

Para elucidar o sentido de uma hermenêutica autenticamente histórica, partimos do insucesso do historicismo, tal como constatamos em Dilthey, e nos referimos em seguida a novas dimensões ontológicas de Husserl e Heidegger. O conhecimento histórico não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objetivista, já que ele mesmo é um processo que possui todas as características de um acontecimento histórico. A compreensão deve ser entendida como um ato da existência, e é portanto

um “pro-jeto lançado”. O objetivismo é uma ilusão. Mesmo como historiadores, quer dizer, como representantes de uma ciência moderna e metódica, somos membros de uma cadeia ininterrupta graças à qual o passado nos interpela. Vimos que a consciência ética é, ao mesmo tempo, saber ético e ser ético. É essa integração do saber à substância da moralidade, é a relação de “pertencimento”, na “educação” ou na “cultura” (no sentido etimológico), entre a consciência ética e o conhecimento concreto das obrigações e dos fins que nos vão servir de modelo para analisarmos as implicações ontológicas da consciência histórica. Tal como Aristóteles, embora num plano bem diferente, veremos que o conhecimento histórico é, ao mesmo tempo, saber histórico e ser histórico (GADAMER, 2012, p. 58).

Do presente trecho podemos extrair orientações já bastante úteis e que nos guiarão com segurança pelo restante da discussão aqui proposta. Com efeito, com a hermenêutica filosófica Gadamer busca aprofundar e explorar novos horizontes da fenomenologia husserliana e da filosofia hermenêutica heideggeriana<sup>73</sup>, intentando com isso responder a um problema deixado pelo também alemão Wilhelm Dilthey: qual o estatuto metodológico das ciências do espírito, o qual lhe garantiria cientificidade? Gadamer, assim como Dilthey, além de enxergar no fenômeno histórico o âmbito de atuação por excelência das ciências do espírito, põe-se na esteira da tradição da hermenêutica, entendendo que aí, na clássica arte da interpretação, encontra-se um caminho fecundo para as ciências humanas. Porém, por hermenêutica, diferentemente de Dilthey, Gadamer não designa um conjunto de métodos capazes de desvendar a verdade objetiva de um texto ou discurso históricos. Pelo contrário, em seu pensamento, hermenêutica diz respeito à compreensão (*Verstehen*) humana em geral, a qual, em seu sentir, diz do próprio modo de ser do humano – um ser historial por excelência – na sua lida com sua vida, revelando inclusive a sua dimensão eminentemente prática. Nesse sentido, para o filósofo de Marburgo, o compreender humano é anterior e superior a qualquer método de interpretação, revelando um espaço de atuação mais íntimo do homem com as coisas.

Nas linhas que se seguem, percorreremos um plano de análise que partirá de uma exposição sucinta da história da hermenêutica – partindo de Schleiermacher, passando por Dilthey e Heidegger –; em seguida, discutiremos o caráter prático de todo compreender humano, orientados pela ideia de *práxis* – ressignificadas por Gadamer a partir de Aristóteles – e de que maneira tal horizonte filosófico condiz mais com o fenômeno jurídico. Por fim,

---

<sup>73</sup> “The problematic that constitutes the background of our approach on Gadamer’s rehabilitation of practical philosophy starts with Heidegger’s critique of Husserl. The aim of Husserl’s phenomenological project is to go beyond the subject/object split, proper to the model of scientific reason, and reveal the necessary rootedness of all knowledge in the pre-objective moment of lived experience” (DUQUE-ESTRADA, 1993, p. 5). Tradução nossa: “O problema que constitui o pano de fundo de nossa análise sobre a reabilitação de Gadamer da filosofia prática começa com a crítica de Heidegger à Husserl. O objetivo do projeto fenomenológico de Husserl é ir para além da separação sujeito/objeto própria ao modelo de razão científica, e revela o necessário enraizamento de todo conhecimento no momento pré-objetivo de experiência vivida”.

traremos à baila contribuições contemporâneas que ou se apropriam do pensamento gadameriano no campo do pensamento jurídico, ou se aproximam de suas formulações no que diz respeito à importância da reabilitação da filosofia prática de Aristóteles.

Desde pronto, deixamos claro, portanto, que entendemos o Direito muito mais como uma manifestação do ser ético humano do que propriamente de uma razão abstrata. Destarte, desejamos dar resposta à questão: é suficiente (e condizente com a realidade) para a ciência do Direito simplesmente determinar a estrutura formal do fenômeno jurídico ou o estudo do Direito deve se orientar para o seu aspecto de concretude no mundo humano?

### 5.1. Hermenêutica em (breve) retrospectiva

A palavra “hermenêutica” ou nos causa estranheza – pois não é um termo comum de nosso cotidiano – ou então, se já a conhecemos, ela é entendida geralmente como a arte ou teoria da interpretação de textos. No caso dos cursos de Direito, por exemplo, é-se estudado tradicionalmente os métodos de interpretação das normas de um ordenamento jurídico, como os hodiernos sistemático, literal, lógico ou racional, sociológico etc., ou mesmo os clássicos procedimentos inspirados na retórica clássica – fato cada vez mais raro, diga-se. No caso da teologia, temos por exemplo as interpretações (exegese) agostinianas acerca do texto bíblico<sup>74</sup>, pautadas por um conjunto de regras doutrinárias, ou a doutrina de Lutero de abertura interpretativa da palavra divina. Porém, ambos não se utilizavam da expressão *hermenêutica* para designar tal exercício interpretativo.

De fato, é tarefa um tanto complexa definir quando o termo passou a ser utilizado da maneira como o entendemos hoje, haja vista que já na Grécia clássica se utilizava palavra semelhante e que influenciou a cunhagem da mais moderna. Com efeito, *hermeneuein* designava lá “o processo de elocução (*enunciar, dizer, afirmar algo*) e o da interpretação (*ou de tradução*)” (GRONDIN, 2012, p. 18), havendo inclusive a derivação *hermeneia*, a qual significa basicamente um “*enunciado que afirma algo*” (*Idem*). Portanto, era tanto o processo interior de passagem do pensamento para o falar exterior – podemos designar como retórica –, quanto o de tornar compreensível a fala de outrem para a nossa razão (pensamento).

Porém, iremos acompanhar a proposta de Jean Grondin (2012, p. 17) no sentido de estabelecer em Conrad Dannhauer (1603-1666) – teólogo protestante – o uso moderno da

---

<sup>74</sup> “É o caso de Agostinho, profundamente marcado pela retórica de Cícero. Antes de ser o teórico da interpretação, ele foi seu praticante. Encontramos em santo Agostinho várias interpretações (*expositiones*) dos textos sagrados, especialmente das Epístolas e do Gênesis, e já suas Confissões (*cujos três últimos livros propõem uma interpretação dos primeiros versículos do Gênesis*)” (GRONDIN, 2012, p. 19-20).

expressão “hermenêutica” em sua obra *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654). Os princípios de interpretação das sagradas escrituras propostos por Dannhauer se inspiravam em grande medida naqueles expostos já por Santo Agostinho em sua *De doctrina Cristiana*, na qual é possível notar a forte presença da retórica clássica. Assim no diz GRONDIN (2012, p. 21):

A retórica também nos ensina a discernir os tropos, as figuras de estilo da Bíblia e a distinguir o sentido próprio do sentido figurado. As regras, de inspiração retórica, da *Doctrina Cristiana* serviram de fundamento a toda a exegese medieval. Amplamente retomadas pelos primeiros grandes teóricos da hermenêutica protestante (Melanchton, Flácio, Dannhauer), elas foram mantidas até Schleiermacher, quando a hermenêutica começa a adquirir nova abrangência.

Além de retomar tal tradição retórica, Dannhauer parece ter também se debruçado sobre um projeto de uma “hermenêutica universal” (*hermeneutica generalis*) dos textos, a qual constituísse, inclusive, a base de toda a forma de conhecimento científico<sup>75</sup>. Isso não pode ser ignorado, posto que tal tarefa também será levada a cabo por pensadores posteriores ao teólogo luterano. Dito isso, devemos agora nos debruçar sobre as três grandes figuras que entendemos ter revolucionado e ampliado o âmbito de atuação da hermenêutica antes de Hans-Georg Gadamer. São eles: Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger:

### 5.1.1. Schleiermacher: o problema da potencial universalização do mal-entendido

Jean Grondin, em seu livro *Introdução à hermenêutica filosófica* (1991) desenvolve uma análise retrospectiva pela história da hermenêutica no pensamento ocidental orientado por uma hipótese extraída das reflexões gadamerianas: a universalidade da hermenêutica. Destarte, intenta o pensador canadense identificar nesse percurso elementos que apontem para a passagem de um conjunto de metodologias de interpretação mais ou menos autônomas ou independentes em direção a uma universalização do fenômeno da compreensão (*Verstehen*)<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Aqui os estudos de Jean Grondin foram bastante importantes para dar maior reconhecimento ao teólogo protestante, afirmando que “Dannhauer imagina, portanto, uma hermenêutica universal, a ser elaborada a partir do solo da filosofia, a qual deveria permitir às outras faculdades (Direito, Teologia, Medicina), interpretar, segundo o seu significado, afirmações propostas por escrito. Nessa época, germinava a ideia de que todos os ramos do saber tinham a ver com a interpretação, sendo esta principalmente de textos. Esta vinculação do saber a interpretação e, respectivamente, com textos relacionava-se, sem dúvida, com a fundamental mudança, representada, na época, pela difusão da arte de imprimir [...] A ampliação, operada na Renascença, do valor da leitura além do único livro sagrado, fez parecer necessária uma hermenêutica universal” (1999, p. 47-48).

<sup>76</sup> A palavra alemã “Verstehen” pode ser traduzida sem prejuízos por “compreensão” ou “entendimento”. Deixamos claro, porém, nossa preferência pela primeira tradução por ela não possibilitar qualquer possível confusão com a faculdade do entendimento kantiana, além de, no caso de Gadamer, considerarmos que a expressão



Como já apontado em linhas anteriores, Dannhauer já se manifesta com maior clareza e propriedade acerca desse projeto. Contudo, parece-nos, assim como para Grondin, que é com Schleiermacher (1768-1834) que esse projeto é levado a cabo de modo mais consequente. O filólogo, teólogo e filósofo alemão atentou para o fato de que as hermenêuticas particulares (teológica, jurídica, filológica) não conseguiam dar conta do fenômeno maior do compreender humano. Nesse sentido, era necessária uma teoria geral do *Verstehen* – ou arte geral do(a) entendimento/compreensão (*Kunstlehre des Verstehens*) –, a qual apontasse para seu caráter potencialmente universal de interpretação das manifestações de sentido humanas, na medida em que todas elas são constituídas pela linguagem<sup>77</sup>.

Em sua teoria a hermenêutica também deveria, como o era para a tradição clássica da hermenêutica, operar no processo de inversão da retórica – inspirando-se profundamente nela, portanto –, ou seja, partir do discurso falado ao pensamento subjacente a ele. Até então parece um pouco mais do mesmo. Todavia, como bem assinala GRONDIN (2012, p. 26)

[a]té então, a hermenêutica era mais encarada como uma arte da *interpretação* (*ars interpretandi, Auslegunglehre*), que deveria conduzir ao entendimento. Agora é o próprio ato de entender que tem necessidade de ser assegurado por uma arte, insistência na qual podemos reconhecer o momento subjetivo já visível na teologia do sentimento de Schleiermacher.

Isso significa, como esclarece Grondin posteriormente, que Schleiermacher partia da pressuposição de que o desentendimento (ou mal-entendido) é a regra<sup>78</sup> e o entendimento

---

“compreensão” manifesta de maneira mais autêntica o sentido dialógico (com o outros) de todo *Verstehen*. Contudo, quando a tradução – por opção de seu tradutor, como no caso de alguns textos de Jean Grondin – de alguma citação trouxer o termo “entendimento” como tradução ao *Verstehen*, buscaremos utilizá-la também no comentário seguinte a ela para não correremos o risco de fazer com que o leitor se perca na leitura, fazendo, quando acharmos pertinente, a devida correlação com a alternativa “compreensão”.

<sup>77</sup> Assim Schleiermacher nos diz, por exemplo, que “a hermenêutica não deve estar limitada meramente às produções literárias; pois eu me surpreendo seguidamente no curso de uma conversação [familiar] realizando operações hermenêuticas, quando eu não me satisfaço com o nível ordinário da compreensão, mas procuro discernir como, em um amigo, pode se dar a passagem de uma idéia à outra, ou quando questiono acerca das opiniões, juízos e tendências que fazem com que ele se expresse, sobre um assunto de discussão, deste modo e não de outro [...] [Assim], não depende absolutamente de que o discurso esteja fixado para os olhos através da escrita, mas ocorre sempre onde nós temos de apreender pensamentos ou encadeamentos de pensamentos através das palavras” (1999, p. 33).

<sup>78</sup> Até então, para os hermeneutas a compreensão era a regra, e o desentendimento (incompreensão) era a exceção que deveria ser ajustada pelos princípios de interpretação. Chris Lawn assim corrobora: “Para Schleiermacher o princípio antigo hermenêutico de que nós podemos, mais rapidamente, atribuir entendimento do que não-entendimento a um texto estava errado. O não-entendimento ou o entendimento incorreto eram sempre uma possibilidade, até mesmo com os textos mais acessíveis. Seria errôneo imaginarmos que o entendimento incorreto está limitado às palavras difíceis e opacas e às frases que o leitor encontra: o perigo do entendimento incorreto é uma característica de toda a interpretação. O entendimento não deve ser considerado algo como líquido e certo, mas sim pesquisado e testado” (2006, p. 67). Segundo Grondin, tal pressuposição pode ser vista como uma

(compreensão) se operava por meio de um conjunto estrito e bem definido de regras, constituindo isso a hermenêutica. Nesse sentido, ela passa a ser vista como a garantia inafastável para o sucesso na transmissão de qualquer forma de sentido entre dois espíritos, sejam eles contemporâneos, seja um do passado e outro do presente, numa fala ou num texto – deixando de ser um mero aparato auxiliar. Com isso, podemos dizer que a hermenêutica, com Schleiermacher, passa por uma transição: de uma arte do *interpretar*, passa a ser a arte da própria garantia de compreensão (*Verstehen*), a qual deverá ser, em seu sentir, mais *metódica* do que o foi até então – a tal ponto que “compreender” e “hermenêutica” são separadas por uma linha muito tênue, são irmãs quase gêmeas. “*A compreensão deve, pois, proceder artificialmente em todos os seus passos*” (GRONDIN, 1999, p. 127, grifo nosso). É necessário garantir a qualquer custo a realização do *melhor* entendimento entre os espíritos – que aponta para uma tarefa infinita da hermenêutica.

Assim sendo, identifica-se em Schleiermacher um apelo, de natureza bastante romântica, à reconstrução do discurso do autor até o sentido por ele perseguido. Por conta disso, é comumente atribuído à sua hermenêutica um caráter marcadamente psicologizante, na medida em que se tratava de o intérprete ou ouvinte se pôr no lugar do sujeito que fala na busca por reconstruir o sentido original do seu discurso. Para tanto, Schleiermacher se apropria, a partir de Friedrich Ast (1778-1841), da clássica regra do círculo do todo e das partes, “*que, mais tarde, dará nascimento ao ‘círculo hermenêutico’*” (GRONDIN, 2012, p. 31), formulando, todavia, limites básicos de atuação desse princípio hermenêutico. Em linhas gerais, o círculo determina uma técnica de interpretação que subordina o entendimento da parte (a fala de uma pessoa, um texto literário etc.) a um todo. Contudo, tal “todo” deveria ser, para Schleiermacher, limitado, senão cairíamos em uma universalização artificiosa e abstrata – como propugnado por Ast – e potencialmente infinita. Sobre isso trazemos as palavras do filósofo canadense:

Tínhamos visto em Friedrich Ast, que cada manifestação exterior do espírito deve ser entendida com base em seu contexto global, ou seja, a partir de seu todo. Para Ast, esse todo era, enfim, a oni-abrangente unidade do espírito, na forma como ele se doou nas eras básicas da humanidade. Para Schleiermacher, esse todo idealista é demasiado monstruoso. Segundo ele, esse todo pode ser determinado, de maneira mais modesta,

---

consequência dos ensinamentos de Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, posto que ali, ao promover a debandada do racionalismo, o filósofo de Königsberg trata de recolocar a razão humana em um patamar de “humildade”. O entendimento não conhece a “coisa em si”, apenas apreende e conceitua sua aparição fenomênica. O Romantismo, enquanto reação ao idealismo kantiano, intenta, em linhas gerais, reconquistar um solo mais seguro e verdadeiro para a razão, propondo o retorno à unidade do pensamento da antiguidade. Schleiermacher, por sua vez, acolhe a tese kantiana sob a forma da potencial universalidade do mal-entendido no âmbito das manifestações linguísticas. Ou seja, a razão humana não opera naturalmente entendimentos de sentido, mas necessita sempre de um amparo técnico de interpretação, que no caso seria, por excelência, a hermenêutica. Cf. GRONDIN, 1999, p. 117-134.

em duas direções, que correspondem à bipartição do seu conceito hermenêutico. Segundo o lado gramatical, aqui chamado de objetivo, o todo, a partir do qual pode ser iluminado o particular, é o gênero literário do qual ele brota. Segundo o lado psicológico ou subjetivo, no entanto, o particular (a passagem, a obra) deve ser visto como ‘ação de seu autor’, a ser interpretada a partir do ‘todo de sua vida’. Dessa forma, Schleiermacher concebe o indivíduo como o ‘último para onde’, ao qual deve aproximar-se a interpretação” (GRONDIN, 1999, 134).

Por fim, devemos enfatizar para a necessária implicação dialética (ou dialógica) da hermenêutica schleiermacheriana, posto que, enquanto pretensão de reestabelecimento do sentido original do discurso, ela se pauta pelo efetivo colóquio entre o intérprete e a “obra”. Se a razão humana está sempre ameaçada pelo mal-entendido, é apenas a comunhão de espíritos, a sua disposição por ouvir o outro, que pode fazer emergir a compreensão, o acordo, consenso – o sentido propriamente dito. Desse modo, *“o indivíduo que, em princípio, se encontra na ilusão, só pode conquistar o seu saber pela via do colóquio (do ‘Gespräch’) ou da troca de pensamentos com outras pessoas”* (GRONDIN, 1999, p. 133). De qualquer modo, por mais ambicioso e interessante que possa ser para nós – em seu objetivo – o projeto hermenêutico schleiermacheriano, acreditamos que ele não conseguiu propiciar os meios mais adequados para se compreender o fenômeno hermenêutico, enfatizando por demais o seu aspecto metodológico e subjetivo<sup>79</sup>. Com isso em mente, seguiremos nossa análise pelos autores seguintes.

### **5.1.2. Hermenêutica como metodologia das ciências do espírito em Wilhelm Dilthey**

Wilhelm Dilthey (1833-1911) é contemporâneo a uma tradição crescente na Alemanha do séc. XIX. O historicismo – que teve tanta importância também no Direito alemão – levanta seus estandartes e exige uma tomada de postura por parte das ciências do espírito. O caso de Dilthey é ainda mais significativo para nós pelo fato de ter ele seguido uma linha de investigação histórica em bases hermenêuticas, uma corrente que ele herda principalmente de Schleiermacher e August Boeckh (1785-1867) e de Johann Gustav Droysen (1808-1886). Não entraremos em detalhes acerca do pensamento de ambos, sendo importante dizer, porém, que o primeiro pode ser considerado um dos primeiros a pôr em questão a dimensão histórica da hermenêutica – inspirando-se em Schleiermacher e o ampliando nesse tocante –, e de que o segundo tematiza de maneira mais consequente o estado de atraso no qual se encontram as ciências históricas frente às ciências matemáticas e das ciências da natureza, defendendo que

---

<sup>79</sup> É de se reconhecer, porém, que Schleiermacher dava certa primazia ao aspecto intuitivo e até adivinhador (*divinare*) do proceder hermenêutico, que iria para além de qualquer uso metódico. De qualquer modo, isso ainda é bastante obscuro e insipiente, não tendo sido melhor fundamentado por ele em seus escritos.

aquelas devem desenvolver uma forma de investigação própria e definir seus parâmetros e âmbito de atuação. Segundo Droysen, o fenômeno histórico não encontra acolhida nos métodos das ciências da natureza – assim revelando sua oposição ao positivismo crescente na Europa –, constituindo a instância espiritual por excelência do ser humano, a qual exige uma perene investigação<sup>80</sup>.

Nesse contexto, Dilthey emerge com uma proposta um pouco mais ousada: fundamentar metodologicamente as ciências do espírito como um todo, ficando explícito a influência de Droysen – mesmo que Dilthey pareça não prestar muita referência a ele. E quem poderia oferecer tal aparato? Para ele, inspirado em Schleiermacher<sup>81</sup> e em Boeckh, a hermenêutica teria um papel central – mesmo que ele não a mencione de maneira tão explícita e contínua; em verdade, fala mais de *compreensão*<sup>82</sup>. O quadro que se apresentava era esse:

A hermenêutica, que ainda era amplamente considerada como uma disciplina filológica em Schleiermacher, receberá um sentido mais metodológico em Dilthey. A essa altura, entendemos por metodologia uma reflexão sobre os métodos constitutivos de um tipo de ciência. O problema de uma justificação metodológica das ciências humanas ainda não existia para Schleiermacher. Ele só veio a se tornar urgente na segunda metade do século XIX, diante do prodigioso impulso pelo qual passaram as ciências exatas, cuja metodologia teria sido proposta por Kant. [...] Mas o que se passava com as ciências humanas, especialmente a história e a filologia, que conheceram um inegável desenvolvimento no séc. XIX? Se elas forem realmente ciências, devem se basear em métodos que fundamentem seu rigor. É essa reflexão metodológica que Dilthey espera poder fazer sob a palavra de ordem, de inspiração kantiana, de uma “crítica da razão histórica” (GRONDIN, 2012, p. 32).

Dilthey está às voltas de como é possível fundar uma ciência objetiva da história – a qual não esteja comprometida por uma análise idealista de cunho hegeliano<sup>83</sup> – e devidamente

---

<sup>80</sup> Grondin oferece um bom panorama da ideia de fundo de Droysen acerca da histórica e do papel da compreensão em sua investigação: “*Entendida dessa forma, a História nada mais é do que o sempre crescente conscientizar-se e ser consciente da humanidade a respeito de si mesma [...] Os períodos da História tornam-se, assim, estágios do autoconhecimento da humanidade [...] Já que a História ainda não findou, a compreensão da História permanece imperfeita, isto é, prossegue unicamente ‘investigando’.* A compreensão investigadora manifesta a sua candência específica. ‘Investigação’ somente ocorre onde é vedado um conhecimento definitivo, onde apenas podemos presumir o sentido existente por detrás da expressão histórica: ‘Ao olhar finito, o início e o fim estão ocultos. Mas, investigando, ele pode conhecer a direção do caudaloso movimento’” (1999, p. 145). Afirma um pouco antes também que Droysen distinguia como “explicativo” e “compreensivo” as formas de proceder, respectivamente, das ciências da natureza e das ciências do espírito.

<sup>81</sup> Digno de nota é o fato de que Dilthey escreveu uma biografia de Schleiermacher, o que enfatiza seu apreço por esse pensador.

<sup>82</sup> É justo comentar que, para muitos dos estudiosos da hermenêutica, a obra de Dilthey não possui uma unidade que possa atestar que de fato ele via na hermenêutica o guia metodológico das ciências do espírito. Na verdade, ele deu passos para frente e para trás em muitos pontos-chave de suas reflexões, não tendo inclusive publicado grande parte de seus escritos. Cf. GRONDIN 1999, p. 148-156.

<sup>83</sup> “[...] ao introduzir o mundo histórico no desenvolvimento autônomo da razão, o idealismo especulativo passou a integrar o conhecimento histórico ao domínio do saber puramente racional. A história tornou-se capítulo da enciclopédia do espírito” (GADAMER, 2012, p. 29)

fundamentada epistemologicamente, se ela não se deixa *explicar* por meio de leis causais. A inadequação do modelo metodológico das ciências da natureza não o desencoraja a pretender encontrar *certeza* por trás dos acontecimentos históricos. O que ele faz? Em termos simples – até porque sua obra é vasta e de complexa estruturação –, ele substitui o proceder *explicativo* (explicar – *erklären*) pelo *compreensivo* (compreender – *verstehen*) – como Droysen já havia inclusive proposto –, introduzindo aí a hermenêutica como método por excelência das ciências do espírito. E por que a hermenêutica? Com efeito, em seus estudos sobre Schleiermacher, Dilthey se depara com uma estrutura de compreensão dos fenômenos linguísticos que tinha como base a interpretação da parte pelo todo. Isso dava espaço para que se fosse ampliado tal círculo para o âmbito de uma contextualização histórica dos fenômenos humanos. Porém, como estava preocupado em conferir objetividade ao conhecimento histórico, era necessário se afastar das argumentações subjetivistas que Schleiermacher propôs para encerrar o âmbito do círculo do todo e da parte.

Contudo, uma questão inafastável se apresenta. Ele reconhece que o homem, enquanto ser finito e histórico, está condicionado a interpretar tudo historicamente – a partir de seu horizonte de pré-compreensões –, o que significa que várias interpretações são possíveis acerca de um fato histórico. Isso não testemunharia contra o seu desejo de objetividade e sim a favor de um relativismo? É nesse ponto que Dilthey introduz uma noção que Gadamer irá chamar de *consciência histórica*: é possível ao ser humano ultrapassar sua condição presente e, assim, “*vencer a sua própria relatividade, justificando com isso a objetividade do conhecimento no domínio das ciências humanas*” (GADAMER, 2012, p. 30). Na base disso está a concepção diltheyana de que o fato histórico possui uma estrutura tal que pode ser compreendida a partir de um “centro” próprio, o que “*corresponde ao velho princípio hermenêutico*” (GADAMER, 2012, p. 29). Isso colocaria em evidência a necessidade de se interpretar um acontecimento histórico a partir de si mesmo, sem as máculas de nosso (enquanto intérpretes) tempo presente. Possibilitaria inclusive uma melhor compreensão de nós mesmos, na medida em que pomos nossa tradição em perspectiva do passado em sua originalidade. Por mais finitos que sejamos, a nossa vitalidade é ela mesma reflexividade, portanto um constante desdobrar-se e superar-se a si mesmo reflexivamente<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Gadamer nos traz auxílio contundente aqui: “*Eis a resposta de Dilthey: por mais impenetrável que seja o seu fundamento, a vida histórica não é desprovida do poder de conhecer historicamente a sua possibilidade de ter um comportamento histórico. Desde o advento da consciência histórica e de sua consagração nos encontramos em uma nova situação. Doravante, essa consciência não é mais uma simples expressão irrefletida da vida real. Ela deixa de avaliar tudo o que lhe é transmitido segundo os parâmetros da compreensão que ela tem de sua própria*”

Um propósito subjacente em Dilthey – e que explica a sua posição acima descrita – é evidenciar que por trás de todo conhecimento científico do homem sobre a natureza ou sobre a história está um saber imanente à própria vida, expresso nas artes, na moral, no Direito, enfim, no *mundo ético* – que é ele próprio já uma superação das subjetividades particulares, posto constituir um mundo comum, *sólido*, que nos possibilita certa orientação prévia. Porém, tal reflexividade imanente nos impele a formas de conhecimento cada vez mais objetivas, expressas nas ciências naturais e nas ciências do espírito. Neste contexto, o papel desta última seria o de consolidar nossa própria posição histórica no mundo por meio de um exame metódico e objetivo dos acontecimentos históricos, num procedimento, em moldes quase cartesianos, de dúvida sobre nossa própria posição histórica. Ou seja, suspendem-se nossos preconceitos a fim de que seja descoberta a verdade histórica em sua unidade, que consolidasse mais ainda nossa posição no mundo<sup>85</sup> – o que não significa o mesmo que descobrir leis causais do curso da História. A hermenêutica entraria em cena para garantir a reconstrução do sentido desse passado para o presente, o que nos faz lembrar de pronto da hermenêutica romântica de Schleiermacher. Em suas reflexões sobre essa filiação entre hermenêutica e cientificidade em Dilthey, Gadamer profere uma crítica contundente:

A razão profunda de tal incoerência no pensamento de Dilthey reside, sem dúvida, no seu *cartesianismo* latente. Suas reflexões histórico-filosóficas com vistas à fundação das ciências humanas não são, em verdade, conciliáveis com o ponto de partida de sua filosofia da vida. Dilthey exige que sua filosofia se estenda a todos os domínios em que “a consciência, por meio de uma atitude reflexiva e dubitativa, encontre-se liberta do domínio de dogmas autoritários e aspire a um saber verdadeiro”. Essa afirmação, nos parece claro, reflete perfeitamente o espírito da ciência e da filosofia modernas em geral. A ressonância cartesiana de tal afirmação não pode, igualmente, ser ignorada. [...] Eis, nesse sentido, o que resulta incompatível na filosofia diltheyana da vida: é que ao mesmo tempo ela reivindica para si, ante todas essas objetivações do espírito, uma postura “reflexiva dubitativa” que é própria de um trabalho de ordem “científica”. Dilthey continua, aqui, a aderir ao ideal científico da filosofia das luzes. Ora, essa filosofia das luzes afina-se tão pouco com a *Besinnung* imanente à vida que é precisamente ao intelectualismo e ao dogmatismo da primeira que, em princípio, a filosofia diltheyana da vida se opõe radicalmente (GADAMER, 2012, p. 34-35).

---

*vida e de garantir assim a continuidade de uma tradição. A consciência histórica sabe agora se colocar numa relação reflexiva com ela mesma e com a tradição: ela compreende a si mesma pela e através de sua própria história. A consciência histórica é um modo de conhecimento de si”* (2012, p. 30-31).

<sup>85</sup> “Mas para vencer as incertezas da vida ele pretendia encontrar algo “sólido” nas ciências, e não nas certezas que a experiência da vida mesma pudesse oferecer” (GADAMER, 2012, p. 36). No mesmo sentido se manifesta Jean Grondin: “Embora Dilthey se manifestasse abertamente no sentido de libertar a autonomia das ciências do espírito de uma dependência das ciências naturais, que ele percebia no positivismo de Mill e Buckle, não obstante, o discurso sobre uma procurada retaguarda inabalável dá testemunho da fascinação que o modelo cientificista foi capaz de exercer sobre sua concepção. Pois parece indubitável que as ciências humanas, que tratam de realidade sublineares, também necessitem de algo como um ponto de Arquimedes, para poderem continuar existindo como ciências respeitáveis” (1999, p. 147).

A essa crítica gadameriana acrescentamos mais uma que em nosso sentir está subjacente a isso: como seria possível definir precisamente a unidade do acontecimento histórico? Do jeito que isso ficou exposto por Dilthey – por meio das análises de Grondin e Gadamer, é verdade –, soa como se cada fato histórico possuísse uma fronteira precisa que o identificasse como tal unidade, não havendo uma relação orgânica com o fluxo geral da história e seu trabalho permanente – como teorizado por Gadamer sob o conceito de *Wirkungsgeschichte* (história dos efeitos, história efetual, história efetiva, o trabalho da história etc.). Ainda assim, ele nos legou, principalmente em seus escritos tardios, a tarefa de refletir sobre a hermenêutica sob a perspectiva da universalidade da historicidade humana. Isso levou os seus discípulos reconhecerem por fim que ela – e conseqüentemente as ciências humanas – não podia ser encarada metodologicamente. Assim, “[q]ue as ciências do espírito careçam de um ponto arquimédico, já não lhes era atribuído como carência. Nisso confirmava-se muito mais a proximidade das ciências do espírito à nova universalidade da historicidade” (GRONDIN, 1999, p. 156).

### **5.1.3. A virada ontológica da hermenêutica em Heidegger**

Com relação a Heidegger seremos mais breves aqui, embora sua contribuição para a hermenêutica seja de primeira ordem. Justamente por isso não podemos nos alongar, pois senão nos perderíamos em análises certamente interessantes sobre sua obra, mas que nos fariam perder de vista o propósito do presente trabalho. Nesse sentido, entendemos que será suficiente para este momento nos focarmos em dois aspectos de seu pensamento: a hermenêutica da facticidade e a retomada da questão do *ser* pela filosofia em bases hermenêuticas. Porém, Jean Grondin nos alerta para o fato de que “a hermenêutica específica de Heidegger deva ser buscada nas primeiras preleções” (1999, p. 158), fundamentalmente nas preleções dadas no verão de Freiburg sob o título geral de *Hermenêutica da Facticidade* (1923). E depois, em *Ser e Tempo* (1927), a temática “não requereu mais do que meia página no ‘Opus’ de 1927” (GRONDIN 1999, p. 158).

Podemos designar a primeira parte como a virada existencial da hermenêutica em Heidegger. Ele desperta nosso olhar para o fato de que a hermenêutica não se trata realmente de interpretar textos ou discursos. Na verdade, ela possui um horizonte muito mais filosófico do que propriamente metodológico, na medida em que ela diz da maneira geral como nos apresentamos no mundo como existentes. A noção de facticidade é central para se compreender isso. Com ela, Heidegger busca iluminar o fato de que nossa existência não é um objeto como

outro qualquer, que pode ser tomado por acabado, definível e abarcável de uma só vez. Muito mais próprio de nossa facticidade é que ela revele nossa “*existência concreta e individual [...], uma aventura na qual somos projetados e para a qual podemos despertar de maneira expressa ou não*” (GRONDIN, 2012, p. 38).

O papel da hermenêutica nesse estado de coisas é apontar para duas direções correlatas de reflexão: 1) enquanto projeto, o ser humano está sempre às voltas de definir uma orientação de seu ser de acordo com a situação em que se encontra, evidenciando uma postura eminentemente interpretativa – o homem é um *ens hermeneuticum*<sup>86</sup> –, sendo papel da filosofia debruçar-se sobre ela; 2) a interpretação da existência cabe a ela mesma, ou seja, “*o filósofo – ou autor da hermenêutica – não tem como se substituir à própria existência*” (GRONDIN, 1999, p. 39-40), não havendo espaço para um tratamento objetivo e asséptico da questão. Heidegger quer demonstrar que a existência já está sempre imersa em uma hermenêutica de si mesma, mesmo que não se dê conta disso. Nesse sentido, a filosofia – como hermenêutica da facticidade – tem a tarefa de despertar a existência para essa sua condição, “*lembrar a facticidade a si mesma, arrancá-la de seu esquecimento de si*” (GRONDIN, 2012, p. 41). É nesse sentido que emerge a ideia de hermenêutica como “destruição”, ou, dito com outras palavras, superação das interpretações da própria existência que a deixam em estado de sonolência.

Se a hermenêutica da facticidade é, em seu momento mais importante, o despertar da existência para a sua facticidade, a hermenêutica da existência – apresentada em *Ser e Tempo* – eleva o olhar para outro plano: *o do sentido do ser*. Seu projeto é a partir de então formular uma *ontologia fundamental*, que ponha em evidência a questão esquecida acerca do *ser*. Para isso, Heidegger ressignificará a fenomenologia husserliana promovendo uma “virada hermenêutica”. O que isso significa? Quer dizer que é necessário se retomar a pergunta direta pelas “coisas mesmas” – ou pelo *ser* – que se encontra recoberta por uma espécie de dissimulação da questão pela própria existência – que não se quer admitir (ou descobrir) finita, mortal. Aquele que dissimula a sua finitude, pode ser caracterizado como alguém que acredita ter tudo “aos seus pés”. Por outro lado, um ser que se sabe finito em sua radicalidade tem a possibilidade de se reconhecer como eminentemente histórico e que essa sua condição se reflete na maneira como ele se relaciona com o mundo, com o *ser*, com a verdade. Efetivamente,

---

<sup>86</sup> Grondin afirma que nisso está implícita a influência de Dilthey (vida como interpretação de si mesma), Husserl (intencionalidade da consciência) e Kierkegaard (filosofia da existência). Cf. GRONDIN, 2012, p. 39.



ilumina-se a historicidade da razão e se abre uma possibilidade de relacionamento mais autêntico com a verdade.

O que mais nos interessa aqui nesse tocante é a pergunta prévia que Heidegger faz acerca do próprio *verstehen* – podemos também dizer, sem perdas, *razão*. Já havia sido dito por ele que o ser humano é um ser de entendimento (compreensão), e agora é necessário refletir sobre a própria compreensão em seu sentido ontológico. Nesse momento, Heidegger lança mão de uma noção bastante interessante: *verstehen* como “saber-ser”. Saber-ser traduz a relação entre o conhecimento que tenho sobre alguma coisa (*sich auf etwas verstehen* – entender-se sobre algo, ser entendido sobre algo) e o situar-me a partir disso. Compreender algo não é apenas um procedimento de apreensão de sentido, esgotando-se aí a sua relação com as coisas. Em verdade, ao compreender o sentido de algo eu me aproprio daquilo para minha própria vida. Ele agora está implicado em meu “projeto” (*Entwurf*), “fazer dela a sua [minha] própria causa” (GADAMER, 2012, p. 41). Nesse sentido, o *verstehen* não se constitui mais numa relação instrumental com as coisas, mas sim ontológica. Tendo isso em perspectiva, Gadamer assim nos ensina:

Tendo por fundo a análise existencial do *ser-aí* de Heidegger, com as inúmeras novas perspectivas que ela implica para a metafísica, a função da hermenêutica nas ciências humanas também nos aparece sob uma luz inteiramente nova. Quando Heidegger retoma o problema do ser, de uma maneira que vai muito além de toda metafísica tradicional, ele assegura ao mesmo tempo uma posição radicalmente nova com relação às aporias clássicas do historicismo: seu conceito de compreensão tem um peso *ontológico*. A compreensão também já não é mais uma operação que se deslocaria em sentido inverso e posterior ao da vida constituidora, ela é o modo ser originário da vida humana mesma. Enquanto, partindo de Dilthey, Misch descobre na livre distância com relação a si uma das possibilidades fundamentais da vida, possibilidade na qual o fenômeno da compreensão deve-se fundar, Heidegger, partindo também de Dilthey, vai mais longe: torna-se o iniciador de uma reflexão ontológica radical e revela o pro-jeto (*Entwurf*) existente em toda compreensão. A compreensão é o movimento mesmo da “transcendência”.

A virada ontológica da hermenêutica em Heidegger é de suma importância para o pensamento de Gadamer, o que buscaremos pontuar no restante do trabalho. Resta-nos agora a tarefa de nos introduzir em outros âmbitos da obra de Gadamer, enfatizando a dimensão prática de seu pensamento.

## **5.2. Por uma hermenêutica da *práxis* humana**

A hermenêutica filosófica gadameriana algumas vezes é compreendida demasiadamente com referência ao pensamento de Martin Heidegger. É certo que Heidegger realmente foi de

fundamental importância para Gadamer – assim como o foi para todo o séc. XX –, fundamentalmente no que diz respeito à sua releitura fenomenológico-ontológica da tradição filosófica – em especial dos gregos clássicos como Heráclito, Parmênides, Platão, Aristóteles. É digno de nota, inclusive, que o despertar de Gadamer para o problema da consciência moral e da filosofia prática aristotélicas foram fruto, segundo ele mesmo relatou em algumas ocasiões, de um conjunto de conferências do filósofo da floresta negra em Freiburg<sup>87</sup> no ano de 1923. Foi tão marcante, que ambas se expressam em *Verdade e Método* de maneira especial. Com efeito, a noção de *práxis* – como já adiantamos – é que enriquece e dá o sentido original da hermenêutica filosófica.

Contudo, Gadamer tratou de estabelecer que entende que o Heidegger de 1923 (ano das conferências *Hermenêutica da Facticidade*, por exemplo) é distinto do Heidegger de 1927 – de *Ser e Tempo*, portanto. Para Gadamer, Heidegger abandona o caminho fecundo aberto por sua interpretação sobre Aristóteles e a razão prática – em especial sobre a *Ética a Nicômaco* – e volta seu olhar com demasiada obstinação para o problema do *sentido do ser*. Nesse sentido, chegou a afirmar que Heidegger “*nunca pensó en los demás. Siempre filosofó a fin de alcanzar su propia tranquilidad en relación al fin, a la muerte, a Dios, etcétera*” (GADAMER, 2004, p. 34).

Então qual ambição fundamental permeia o pensamento gadameriano, e que o faz, senão se distanciar do pensamento heideggeriano, mas pelo menos dar um passo para além dele? Assim ele nos responde: “*Para mí se trataba del hombre que comprende al outro*” (GADAMER, 2004, p. 39). Parece ser uma afirmação um tanto genérica e pouco esclarecedora, mas ela põe em evidência o fio condutor de todo o seu discurso. Com efeito, trata-se do homem e de seu mundo em comum com os outros, mundo esse que determina de maneira profunda o seu próprio modo de ser. Todos somos recebidos por um mundo que já possui a sua história em andamento, suas configurações humanas significativas, enfim, toda uma produção espiritual

---

<sup>87</sup> Gadamer retoma em alguns escritos uma conferência em particular em que Heidegger encerrou sua palestra com uma frase obscura e inusitada: “*Nesse seminário houve uma outra cena característica desse comportamento, uma cena que permaneceu em minha memória. Em meio à distinção entre *téchne* e *phronesis*, entre o saber que conduz a produção de algo e o saber que orienta o homem que age e o homem político, ou seja, o homem social, encontra-se formulado em Aristóteles como distinção o seguinte: aquilo que se pode aprender no saber artesanal pode ser desaprendido; no que concerne à *phronesis*, porém, não há nenhuma *lethe*, nenhum esquecimento. Heidegger perguntou: o que se tinha em vista com isso? E como exatamente nesse momento o sinal de aviso do final da aula tocou, ele se levantou e disse: ‘Meus senhores, eis aí a consciência moral’ – e foi embora*” (GADAMER, 2007<sup>a</sup>, p. 15). Também algo significativo pode ser encontrado na entrevista feita por Silvio Vietta em 2001, poucos meses antes do grande ancião falecer em 2002. Em uma de suas respostas ele assim nos diz: “*También tengo la sensación de que aprendí algunas cosas con él [Heidegger], pero aprendí más de lo que él quería enseñar. Recuerdo el seminario de Friburgo que Heidegger dictaba sobre la *Ética nicomaquea*. Al principio no fui consciente de ello, pero sí, sí, ése era mi tema! Aquello se transformo inmediatamente en mi tema y eso fue así durante todo el tiempo que habría de venir*” (GADAMER, 2004, p. 38-39).

que dá, a cada um, sua orientação básica em face das coisas e que nos interpela a tomarmos uma posição frente a ele. Sem os outros, sem o passado, sem tudo aquilo que não sou eu em minha individualidade, não haveria pensamento, não haveria para onde ir, não haveria a alteridade produtora do *novo*. Ousamos dizer que, no lugar de uma *ontologia do sentido do ser*, temos em Gadamer uma *ontologia do ser como alteridade*. O prof. Paulo Cesar Duque-Estrada estabelece essa diferença de fundo entre Heidegger e Gadamer em tais termos:

Mutuality is, here, the key word that leads us to the core of the difference between Gadamer and Heidegger: while the original structure of understanding leads Heidegger to a constantly renewed effort in getting to the bottom or original source of language (the “silent” language of Being); it leads Gadamer to embrace an ideal of engagement with the very actual process of understanding within the familiar language of the world in which we live. But, at this level, understanding is essentially *understanding one another* through the basic experience (*Erfahrung*) of sharing a communitarian life that, again and again, is preserved and projected into new possibilities of being. That is why Gadamer goes back to Aristotle in order to build another ontology of understanding that, contrary to Heidegger’s, does not make violence to the dialogical structure of *phronesis*. [...] The question that we must try to answer now is this: how the confluence of hermeneutics and practice is to be found in Gadamer? Or, more specifically, what is the common trait, if any, between the problem of the immanence of knowledge in life, posited by classical hermeneutics, and the deliberation on the good and feasible “here” and “now” that constitutes the subject matter of Aristotle analysis of *phronesis*?<sup>88</sup> (1993, p. 164-165).

Com um olhar retrospectivo, podemos agora tomar consciência de que Gadamer desde o início deixa isso muito claro em sua obra principal – *Verdade e Método*. Não é à-toa que ele inicia nos conclamando a *reabilitar* os conceitos humanistas. É por eles nos dizerem de nosso mundo em comum e de nossa *razão em comum* que eles estão em condições de nos oferecer uma melhor visão acerca de nossa racionalidade e daquilo que ela tem de realmente “mágico”. Destarte, não somos racionais por desprezarmos nosso mundo e os outros, mas sim por termos a capacidade de sempre e de novo nos decidirmos sobre os melhores rumos de nosso pensar e agir *caso a caso* e levando em conta esse mesmo mundo em comum. Além disso, nossa própria

---

<sup>88</sup> Tradução nossa do trecho: “*Mutualidade é, aqui, a palavra-chave que nos conduz ao âmago da diferença entre Gadamer e Heidegger: enquanto a estrutura original da compreensão leva Heidegger a um esforço constantemente renovado de alcançar o fundo ou a fonte original da linguagem (a linguagem “silenciosa” do Ser); isto leva Gadamer a abraçar um ideal de engajamento com o efetivamente atuante processo de compreensão dentro da linguagem familiar do mundo em que vivemos. Mas, nesse ponto, o compreender é essencialmente compreender uns aos outros por meio da experiência (Erfahrung) básica do compartilhar uma vida comunitária que, sempre de novo, é preservada e projetada em novas possibilidades de ser. É por isso que Gadamer volta à Aristóteles com o intuito de construir outra ontologia da compreensão que, ao contrário de Heidegger, não violenta a estrutura dialógica da phronesis. [...] A questão que nós devemos tentar responder agora é essa: como encontrar a confluência entre hermenêutica e prática em Gadamer? Ou, mais especificamente, qual é o acordo, se houver, entre o problema da imanência do conhecimento na vida, posto pela hermenêutica clássica, e a ponderação acerca do bom e factível “aqui” e “agora” que constitui a questão principal da análise de Aristóteles sobre a phronesis?”.*

compreensão das coisas em geral se estabelece numa relação do meu *eu* historicamente formado e aquilo que está aí para ser compreendido. É na situação concreta de vida que eu me reafirmo e me *atualizo* enquanto um *ser* de tal e tal maneira: no “aqui” e “agora”, na contingência, na experiência frente ao “outro”, que o ser humano pode alcançar a autocompreensão. Assim, “[o] *que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer*” (GADAMER, 2014, p. 14). E aí entendemos estar pulsando a ideia de *práxis*.

Mas o que é afinal *práxis*? Antes precisamos ir direto na fonte de todo esse produtivo problema. Vamos a Aristóteles:

Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuímos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte (1991, p. 104).

A *práxis* (o agir) se diferencia da ação de produzir algo (*poesis*) porque ela é *phronesis* (sabedoria prática): saber o que é bom para si naquele momento com vistas ao todo de sua vida. O que Heidegger faz de inovador é conferir sentido ontológico para tal sabedoria, alinhando-a, como já foi dito, ao infinito processo de interpretação do finito *Dasein* (presença, ou ser-aí) sobre seu sentido. Porém, Gadamer substitui tal formulação por uma mais alinhada aos seus propósitos: no lugar de *sentido do ser*, ele diz *autocompreensão*, que está muito mais ligada aos assuntos humanos concretos. Ela implica um necessário refletir do *Dasein* acerca de sua posição no mundo e sobre as implicações de suas ações em face de tal situação. Nesse sentido, agir pressupõe sempre um posicionamento de si, e o posicionamento de si preste supõe sempre uma *autocompreensão*, um situar-se frente daquilo que não sou eu<sup>89</sup>. De fato, “*self-understanding is the term that indicates the practical perspective in which Gadamer reaffirms the understanding of Being as the essential trait of human comportment. In this way, for Gadamer,*

---

<sup>89</sup> “That means the there is always implicit in understanding (verstehen) something like a self-understanding; i.e a knowing one’s way around (sich verstehen) in the thing understood” (DUQUE-ESTRADA, 1993, p. 11). Tradução nossa do trecho: “Isso significa que está sempre implícito na compreensão algo como um autocompreender-se; i.e um saber-se posicionar (sich verstehen) sobre a coisa entendida”.

understanding of Being is ultimately self-understanding<sup>90</sup>” (DUQUE-ESTRADA, 1993, p. 10). Desse modo, Gadamer preserva o peso ontológico da *práxis*, mas o amplia também.

A reapropriação gadameriana de Aristóteles também operou enriquecimentos em outro sentido. Com efeito, não se pode esquecer da tarefa a que Gadamer se compromete de libertar as ciências do espírito do modelo metodológico das ciências da natureza, tarefa essa deixada em aberto por Dilthey.

Se lembrarmos bem, Dilthey busca fundar a autonomia das ciências humanas na historicidade, buscando determinar a maneira objetiva de apreender tal fenômeno em sua estrutura unitária, fechada, introduzindo aí a função da compreensão (*Verstehen*). Porém, o que o Gadamer identifica de mais problemático aí é o fato de que Dilthey não concebe a própria compreensão humana como sendo ela mesma histórica, por isso não havendo possibilidade, portanto, de ela proceder de maneira *objetiva*, desvinculada de suas próprias determinações prévias e que inclusive lhe possibilitam o exercício efetivo – como desejava Dilthey. Com efeito, para este “o estudo do passado histórico é concebido não como experiência histórica, mas como decifração” (GADAMER, 2012, p. 37). A hermenêutica, por sua vez, como nos tenta mostrar Gadamer, atua sempre como experiência (*Erfahrung*) da própria história, operando como verdadeiro médium entre passado e presente, possibilitando não o resgate do fato histórico em sua “pureza”, mas efetivamente a sua reapropriação atualizadora pelo presente. Porque “a experiência histórica se define pelas aquisições históricas das quais ela se origina e pela impossibilidade de destaca-la dessa origem; ela jamais será, portanto, um método puro” (GADAMER, 2012, p. 38), o experimentar a história como história é torná-la atual, destacando aí o que ela tem de mais próprio e vivo, e não o contingente que um proceder metódico não consegue identificar.

Se a razão humana, enquanto compreensão, é hermenêutica, e hermenêutica está inafastavelmente determinada pela historicidade do *Dasein*, como isso pode se manifestar de maneira concreta? É nesse ponto que a noção de *práxis* pode ser retomada para esclarecer a dimensão prática da hermenêutica e vice e versa<sup>91</sup>. Como pode ter ficado implícito pelo já dito

---

<sup>90</sup> Tradução nossa do trecho: “autocompreensão é o termo que indica a perspectiva prática na qual Gadamer reafirma a compreensão do Ser como o traço essencial do comportamento humano. Nesse caminho, para Gadamer, compreensão do Ser é finalmente autocompreensão”.

<sup>91</sup> Uma excelente fonte de estudos sobre a relação entre *práxis* e hermenêutica na obra de Gadamer pode ser encontrada na dissertação de mestrado do prof. Gustavo Silvano Batista (*Hermenêutica e práxis em Gadamer*), defendida em 2007 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob a orientação do já citado prof. Paulo César Duque-Estrada. Além de termos recorrido em vários momentos a este material para esclarecimentos sobre a temática, o professor Gustavo Batista – que atualmente é vinculado ao programa de pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal do Piauí – nos prestou grandioso auxílio mais direto em seminário sobre o tema e em

até aqui, Gadamer pensa em um horizonte de mundo no qual o ser humano está sempre implicado de antemão (podemos denominar de momento pré-compreensivo), o qual é constituído por uma tradição linguística e moral que se apresenta na e pela história. É nesse contexto que a palavra “tradição” pode ser melhor compreendida como *tradere*, ou seja, aquilo que é trazido ou transmitido até nós pelo passado. Nesse sentido, toda comunidade possui de fato os seus conteúdos de sentido transmitidos (tradicionalistas), e é isso que a mantém mais ou menos coesa e que possibilita algum nível mais imediato de compreensão entre seus componentes. Mas o que garante que tal tradição seja realmente operante e determinante no mundo da vida e ao mesmo tempo seja reorientada por nossas ações? Isso pode ser expresso de outra maneira:

[...] o problema com o qual nos ocupamos encontra-se intimamente ligado a uma problemática desenvolvida por Aristóteles em suas investigações éticas. Com efeito, o problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe? No plano lógico, o problema do compreender se apresentará, portando, como o de uma aplicação particular de algo geral (a mensagem auto-idêntica) a uma situação concreta e particular. Ora, é certo que a ética de Aristóteles não se interessa pelo problema hermenêutico e menos ainda pela sua dimensão histórica, mas sim pelo exato papel que deve assumir a razão em todo o comportamento ético; e é aqui que esse papel da razão e do saber revela analogias surpreendentes com o papel do saber histórico (GADAMER, 2012, p. 47).

Assim como a consciência ética (ou sabedoria prática, nos termos de Aristóteles) só se revela na efetividade do momento, mas sempre pressupõe um conhecimento de si mesmo para a determinação da ação boa para o indivíduo<sup>92</sup>, a hermenêutica sempre opera como a concretização de um sentido geral – que no trecho acima é representado pela “mensagem auto-idêntica” – em algo particular, mas não como se aquele fosse algum tipo de lei se se expressa mecanicamente neste. O particular não simplesmente confirma o geral, e sim o determina e enriquece.

---

conversas em outros momentos oportunos. Foi também de inestimável ajuda o envio feito por ele de cópia do original da tese de doutoramento do prof. Duque-Estrada – a qual não está disponível sequer na internet, mas que está sendo traduzida pelo próprio prof. Gustavo Batista para ser em breve lançada em formato de livro no Brasil – além de outros materiais significativos.

<sup>92</sup> O mestre estagirita assim afirma no livro VI de sua *Ética a Nicômaco*: “Ora, saber o que é bom para si é uma espécie de conhecimento, mas difere muito das outras espécies; e ao homem que conhece os seus interesses e com eles se ocupa atribui-se sabedoria prática, ao passo que os políticos são considerados metediços” (ARISTÓTELES, 1991, p. 107). Nesse trecho ele sinaliza perfeitamente a condição prévia de autoconhecimento para o agir. Em outro momento ele também faz uma reflexão acerca da posição que a ação de um indivíduo tem na sua comunidade política: “Daí atribuímos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados” (ARISTÓTELES, 1991, p. 104).

No caso das ciências do espírito, as quais estão ocupadas com o fenômeno humano em sua dimensão histórica, trata-se de pôr em evidência que o geral – a tradição – está sempre em operação na vida e está sendo sempre operada pela própria vida, a qual apresenta e abre sempre novas possibilidades de ser. No mesmo sentido, a compreensão humana opera sempre como autocompreensão, isto é, um situar-se frente ao seu todo de vida, o qual, por sua vez, é constituído necessariamente – e esta é uma contribuição fundamental de Gadamer – por um todo comunitário na linguagem, nas artes, nas instituições, na moral. Isso não significa que Gadamer recaia em um tipo velado de *conservadorismo*. Pelo contrário, ao enfatizar o horizonte prático do compreender humano, Gadamer garante mais uma abertura para o outro, para a alteridade que interpela a tradição que constitui esse *Dasein* a tomar uma atitude em relação a ela. Nesse momento o todo vital desse indivíduo é posto em questão e pode ser confirmado, modificado ou até mesmo abandonado<sup>93</sup>. Todavia, de qualquer forma ele teve um papel determinante a desempenhar. Nesse momento, mais uma vez o modelo metodológico das ciências naturais tem muito pouco a oferecer, pois

[...] o saber hermenêutico deve recusar um estilo objetivista de conhecimento. Além disso, ao falarmos do “pertencimento” que caracteriza a relação entre intérprete e a tradição que ele deve interpretar, vimos que a própria compreensão constitui um momento do devir histórico. Ora, o conhecimento ético, tal como Aristóteles nos descreve, também não é um conhecimento “objetivo”. Aqui, ainda, o conhecimento não se encontra simplesmente diante de uma coisa que se deve constatar; o conhecimento se encontra antecipadamente envolvido e investido por seu “objeto”, isto é, pelo que tem que fazer (GADAMER, 2012, p. 49).

O presente trecho é muito significativo pelo fato de ele condensar em si, mesmo que não explicitamente, muitos elementos centrais do pensamento gadameriano e que vínhamos trabalhando ao longo do presente trabalho: a crítica ao modelo de conhecimento objetivo; a função da tradição como pertencimento e condição inafastável para o compreender; o “devir histórico” e sua implicação em nossa finitude; e, por fim, a reformulação da noção de

---

<sup>93</sup> O prof. Paulo César Duque-Estrada mais uma vez tem algo muito significativo a nos dizer. Em um trecho muito feliz ele assim apresenta a implicação geral de tal estado de coisas para o fenômeno humano como um todo: “*If we now consider, with Gadamer, the term “practical experience” as the fundamental human experience (Erfahrung); i.e that one which is the basis of the actualization and continuity of human (not biological) life; and, moreover, if such experience shows to be essentially a coming-to-pass of self-understanding, then, Gadamer’s approach on human praxis in terms of an ontology of understanding (which is ultimately self-understanding) is plainly justifiable*” (DUQUE-ESTRADA, 1993, p. 13). Tradução nossa do trecho: “*Se nós considerarmos agora, com Gadamer, o termo “experiência prática” como a experiência humana fundamental (Erfahrung); i.e aquela que é a base de atualização e continuidade da vida humana (não biológica); e, além disso, se tal experiência demonstrar ser o ir-e-vir da autocompreensão, então a abordagem de Gadamer acerca da práxis humana nos termos de uma ontologia da compreensão (a qual é no fim das contas autocompreensão) é plenamente justificável*”.

experiência (*Erfahrung*), expresso, em termos iniciais, como “estar envolvido e investido pelo ‘objeto’” – que, no caso das ciências do espírito, é a história. Iremos, para finalizar o presente tópico, nos focar nestes dois últimos aspectos: a relação devir histórico e finitude e suas implicações hermenêuticas; e a reformulação da noção de experiência.

Entendemos que o primeiro pode ser expresso da seguinte maneira: antecipamos que o conceito de “formação” (*Bildung*), reabilitado por Gadamer, evidencia o modo de ser do *Dasein* como um contínuo formar-se no mundo, o que, por sua vez, pode ser compreendido também pela expressão heideggeriana de “projeto” – porém marcadamente com o caráter ético-político. Em termos mais simples, isso nos diz que a consciência humana, ou melhor, a sua razão – seu espírito – não vem ao mundo como já perfeitamente constituída ou, noutra formulação corrente, que ela se desenvolve por um simples desdobramento natural de potencialidades de cunho biológico e fisiológico. Por outro lado, também nos diz que nosso *ser* nunca pode ser tomado de maneira asséptica, objetiva, como e fosse algo já perfeitamente dado à mão. Muito mais próprio do modo de ser do humano é a sua condição de, enquanto ser finito, encontrar-se sob a dinâmica do devir, portanto da perene mutabilidade. Quanto a isso, devemos retomar a noção de que o humano é um ser não apenas natural, adstrito às limitações que o reino do mundo físico-natural lhe impõe<sup>94</sup>. Com isso, queremos enfatizar e aprofundar que o devir humano é marcado por uma espiritualidade histórica, que está em constante movimento de desdobramento a partir da experiência com as coisas e com o passado. É na e com a história que o espírito humano se atualiza e, no mesmo ato, efetiva a própria história. Efetivamente, a historicidade humana se apresenta não como um processo teleológico de progresso, mas sim como “história dos efeitos” ou “história efetual” (*Wirkungsgeschichte*): a história opera em nós e por nós, ela é aquilo que efetivamente nos determina e que é expresso – e atualizado pela exigência da concretude do “aqui” e “agora” – em nossas ações (em sentido amplo, tanto quanto agir, como também pensar), ou, melhor, em nosso compreender.

Gadamer introduz a ideia de “história efetual” ao refletir e demonstrar a insuficiência do historicismo objetivista (notadamente o de Dilthey), pois “[c]onfinado cegamente nas pressuposições de seu método, esquece-se inteiramente da historicidade que também é ‘sua’” (GADAMER, 2012. p. 70). Em *Verdade e Método* ele assim inicia a discussão sobre este problema:

---

<sup>94</sup> Interessante que Kant já ponderara sobre isso em suas reflexões acerca da moralidade humana na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática* – o reino da moralidade como o âmbito de atuação da *liberdade*. No mesmo sentido também podemos encontrar uma formulação semelhante em Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco*, ao ponderar que a sabedoria prática lida com aquilo que não é constante – como o seria no âmbito do mundo natural.



Um pensamento verdadeiramente histórico deve incluir sua própria historicidade em seu pensar. Só então deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico – objeto de uma investigação que está avançando para aprender a conhecer no objeto o diferente do próprio, conhecendo assim tanto um quanto o outro. O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas a unidade de um de outro, uma relação formada tanto pela realidade da história quanto pela realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar a realidade da história na própria compreensão. A essa exigência eu chamo de “história efetual”. Compreender é, essencialmente, um processo de história efetual (GADAMER, 2014, p. 396).

Isso nos encaminha à última questão por nós proposta para esse momento final deste tópico, e que constitui uma das críticas mais contundentes ao modelo das ciências naturais: o conceito de experiência à luz da hermenêutica filosófica. Aqui podemos retomar a noção apresentada no primeiro capítulo no que se refere ao ideal de experiência que informa aquele utilizado nas ciências da natureza na Modernidade. Lá apresentamos e problematizamos a noção de *experimentum*, que já era muito utilizada na Idade Média. Dissemos que, se o *experimentum*, por si só, não constitui o fator que explica a revolução operada na Idade Moderna, ele ao menos é uma ferramenta poderosa e indispensável em seu desdobramento, sendo inclusive uma das direções principais para a qual o pensamento moderno volta a sua atenção. Com efeito, ao longo dos séculos após Descartes, prestou-se cada vez mais reverência ao ideal de método – que anda junto com o de *experimentum*. Então como podemos definir método-experiência nesse contexto? A experiência científica na Modernidade é aquele procedimento que nos possibilitaria atestar nossas hipóteses teóricas, e ela só pode se consumir com precisão se amparada por um método, que garante principalmente o distanciamento entre sujeito e objeto (que é uma das marcas características da Idade Moderna). No âmbito das ciências humanas, Gadamer assim detecta tal ideal incutido:

O que precisamos reter para análise da consciência da história efetual é exatamente isso: ela tem a estrutura da experiência. Por mais paradoxal que possa parecer, o conceito da experiência me parece um dos conceitos menos elucidados que temos. Uma vez que na lógica da indução desempenha uma função decisiva para as ciências da natureza, esse conceito viu-se submetido a uma esquematização epistemológica que me parece mutilar grandemente seu conteúdo originário. [...] De fato, a falta de uma teoria da experiência, presente até os dias de hoje, é que inclui inclusive a Dilthey, faz com que esta se oriente totalmente na direção da ciência, passando ao largo, assim, de sua historicidade interna. O objetivo da ciência é tornar a experiência tal objetiva a ponto de anular nela qualquer elemento histórico. No experimento das ciências naturais isso é alcançado através de seu aparato metodológico, algo parecido se dá também por meio do método da crítica histórica no âmbito das ciências do espírito. Em ambos os casos a objetividade é garantida pelo fato de as experiências feitas ali poderem ser repetidas por qualquer pessoa. Assim como na ciência da natureza os experimentos devem ser passíveis de verificação, também nas ciências do espírito o procedimento completo deve ser passível de controle. Nesse sentido, na ciência não

pode restar espaço para a historicidade da experiência (GADAMER, 2014, p. 453-454).

O problema, portanto, é que tal modelo é importado pelas ciências do espírito na tentativa de conferir objetividade às suas investigações. A experiência histórica, nesse contexto moderno, se constitui, reiteramos, com um olhar distanciado, e é nesse momento que Gadamer intervém com ímpeto. Ao refletir sobre o sentido ontológico da experiência como *Erfahrung*, ele chama atenção para o fato de que toda experiência histórica só pode ser pensada como uma efetiva experiência *com e na* história. O uso da palavra alemã *die Erfahrung* não é por acaso. Ela é constituída pelo substantivo *die Erfahrung*, que significa também “experiência”, mas nesse caso o experienciar ainda em curso, diferente do caso de *Erfahrung*, que expressaria muito mais tanto o experienciar ainda em curso, mas que ao mesmo tempo já vai se constituindo como algo no todo da vida, como aquilo que está sempre me implicando. O sentido de tais palavras fica mais claro se tivermos em mente que *Fahrung* (e, por tabela, *Erfahrung*) provém, por sua vez, do verbo *fahren*, que designa ir a algum lugar por algum meio de transporte. Sob esse horizonte, a experiência da compreensão – que é histórica –, para Gadamer, não é um olhar distanciado, mas um efetivo percorrer um caminho de sentido *com e na* história. Portanto experiência e historicidade se implicam necessariamente – sendo inclusive uma tautologia falarmos de uma experiência histórica, na medida em que toda experiência humana é sempre histórica –, não esquecendo que a reabilitação da filosofia prática aristotélica também toma parte aqui na medida em que é só enquanto *práxis* que o compreender pode ser visto como a efetivação de um todo de vida comum a um “caso” concreto.

### **5.3. Implicações hermenêuticas para ciência jurídica: uma outra resposta ao positivismo jurídico de Kelsen**

Ao nos propormos repensar a ciência jurídica – partindo do positivismo de Kelsen, que acreditamos ainda ser muito dominante em seus fundamentos filosóficos no pensamento jurídico ocidental – por meio da hermenêutica filosófica gadameriana, tínhamos por escopo não simplesmente nos limitarmos a uma discussão acerca da melhor forma, em termos metodológicos, de se interpretar uma norma de Direito – tendo em vista que é essa a visão comum que se tem sobre “hermenêutica”. Como foi demonstrado até agora, a hermenêutica filosófica se presta a ampliar o horizonte de atuação do fenômeno hermenêutico, inserindo-o como “elemento” constitutivo do próprio modo de ser do humano – é uma questão ontológica,

não epistemológica. Nesse sentido, parece-nos muito mais urgente e eficaz direcionar essas contribuições de Gadamer à própria base filosófica do pensamento positivista kelseniano. Dito isso, nossa tarefa agora é buscar refletir sobre como o que foi exposto até agora sobre o pensamento gadameriano pode de fato oferecer uma nova orientação de fundo para a ciência jurídica<sup>95</sup>.

O pensamento jurídico kelseniano foi de suma importância para o Direito ocidental – isso não podemos ignorar. Seus anseios e expectativas nos são, realmente, legítimos, na medida em que ele está preocupado em nos oferecer um modelo de Direito que esteja desvinculado [de um mal tipo] da política, que operou catástrofes em toda a Europa e que foi “legitimado” por uma base jurídica. Porém, temos agora –decorridos tantos anos – de parar e pensar se uma ciência do Direito que se preocupa em simplesmente conhecer-descrever – em sentido epistemológico, portanto – seu objeto (a norma positivada) é efetivamente o melhor caminho para se atingir a racionalidade das relações humanas e algum nível de paz, de acordo, de consenso. Com efeito, como buscamos demonstrar no segundo capítulo, o pensamento jurídico de Kelsen está totalmente comprometido com duas das mais paradigmáticas e caracterizadores manifestações filosóficas da modernidade: o Iluminismo e o Positivismo Filosófico. Do primeiro podemos destacar não só a própria noção de positivismo jurídico, mas marcadamente a filosofia crítica de Kant. A segunda influência podemos resumir como expressa em seu total desprezo pela ética e política como determinantes do fenômeno jurídico, e também pelo intenso apego ao ideal de objetividade das ciências da natureza.

Como síntese de tudo isso, temos o seguinte princípio racional guiando suas investigações: uma ciência só pode estar a serviço do estrito exercício da razão, que deve privar-se de tudo aquilo que lhe obscurece o “reto” e “puro” caminho rumo à objetividade (*certeza*). É, pois, um ideal de razão abstrata, descomprometida com o seu exercício “concretizador” de sentido, com o qual o pensador de Viena está a serviço.

---

<sup>95</sup> Gadamer inclusive tem em grande consideração a tradição do pensamento jurídico ocidental, revelando em algumas passagens o reconhecimento da importância que a hermenêutica jurídica clássica tem para a compreensão da própria história da hermenêutica. Ele também põe “na conta” da Modernidade o esquecimento ou desvirtuação dessa tradição, tendo surgido por conta disso o próprio conceito de “ciência jurídica” ou “ciência do direito” (*Rechtswissenschaft*) em oposição à clássica “jurisprudência” (*Jurisprudenz*). Assim ele nos diz, por exemplo: “*A defesa da aequitas ocupa um amplo espaço de debate do primeiro período da época moderna desde Budeus até Vico, Pode-se afirmar inclusive que o conhecimento do direito pelo jurista continua a chamar-se com boas razões de ‘jurisprudencia’, literalmente ‘prudência jurídica’. Essa palavra recorda ainda o legado da filosofia prática, que considerava a prudentia como a virtude suprema de uma racionalidade prática. O fato de a expressão ‘ciência do direito’ ter prevalecido no final do séc. XIX indica a perda da ideia de uma peculiaridade metodológica desse saber jurídico e de sua determinação prática*” (GADAMER, 2010, p. 350-351).

E então reformulamos nossa pergunta agora para outra mais consequente: é realmente lógico-formalmente que o ser humano exerce de maneira mais autêntica (e de fato) a sua racionalidade? O que está implicado nessa pergunta é uma constatação que alguns pensadores da contemporaneidade se deram conta, e de maneira privilegiada Gadamer. Há a constatação de que a Modernidade – ainda vigente, em nosso sentir – operou e opera uma tecnização de nosso pensar e, conseqüentemente, de nossas relações com as coisas e com os outros. E nisso está inevitavelmente o próprio fenômeno jurídico. Com efeito, a consequência mais dramática do pensamento kelseniano é que ele levou a um esquecimento da dimensão concretizadora do Direito pela ciência do Direito. Ela passou a se ensimesmar sobre a determinação formal do Direito e, com isso, a mecanizar as soluções para a comunidade que se serve desse aparato normativo. Como nos alerta Lênio Streck, no direito moderno há

[...] o predomínio do método, do dispositivo, da tecnização e da especialização, que na sua forma simplificada redundou em uma cultura jurídica estandardizada, na qual o direito não é mais pensado em seu acontecer. Há que se retomar, assim, a crítica ao pensamento jurídico objetificador, refém de uma prática dedutivista e subsuntiva, rompendo-se com o paradigma metafísico-objetificante (aristotélico-tomista e da subjetividade), que impede o aparecer do direito naquilo que ele tem (dever ter) de transformador (STRECK, 2014, p. 21).

Não obstante termos consciência de que já há uma vasta produção na literatura jurídica em reação a esse estado de coisas, achamos ainda insuficiente. O poder interpretativo oriundo dos direitos fundamentais, a “descoberta” dos princípios como fonte importante de normatividade e sentido, as escolas críticas do Direito de inspiração marxista, entre muitas outras, são por demais significativas, e longe de desejarmos desprezá-las. Porém, acreditamos que a hermenêutica filosófica pode dar uma contribuição fundamental que só enriqueceria todas essas outras correntes anti-positivistas. Ao nos voltarmos para o próprio acontecer compreensivo, temos a possibilidade de ver que nosso distintivo racional se dá na própria esfera de atuação de nossas vidas, que é necessariamente marcada por um todo comunitário (nossa cultura, a moral, nossas configurações artísticas, nossa história!). Ao reabilitar a esfera ético-política da compreensão humana, Gadamer oferece já um primeiro elemento oportuno para se enxergar a insuficiência da base do pensamento kelseniano.

Com efeito, não é pelo simples fato de a política europeia ter produzido tantas catástrofes que se deva desprezá-la por completo como elemento de nossa racionalidade. Pode-se refletir inclusive antes de mais nada que a própria política europeia estava totalmente comprometida pela já determinante tecnização de nossas relações ético-políticas, na medida em

que a esfera de atuação pública fora reduzida, relegando todas as decisões a um grupo de representantes. Mas essa é uma questão a ser melhor investigada posteriormente, sendo umas das temáticas mais caras do pensamento gadameriano. De qualquer forma, o próprio caráter ético-político de nosso modo de ser deve ser ressignificado à luz do senso de comunidade (*sensus communis*) e do juízo, que dizem muito mais de nossa capacidade de deliberarmos – e de, pois, sermos racionais – os rumos de nossa compreensão e ação. Com isso não queremos apontar para uma espécie de conservadorismo de nossa racionalidade – que se expressaria muito mais pela *obrigação* de julgar necessariamente de acordo com nossa tradição. Muito pelo contrário, a hermenêutica filosófica nos afirma simplesmente que tal tradição é levada sempre em consideração – mesmo que não percebamos isso –, mas que a alteridade subjacente ao exercício compreensivo nos possibilita sempre pô-la em questão<sup>96</sup>.

Nesse sentido, nossa razão é eminentemente concreta e concretizadora de sentido, e não apenas uma reconhecidora de formalidades! É a partir de nosso todo de vida e de nossas experiências no mundo que ela atua e é formada, tendo possibilidade de nos orientar por conta e apesar da nossa finitude. Não decidimos e, mais profundamente, não compreendemos de antemão o que nos vem no devir da existência, mas mesmo assim temos a *liberdade* de, pelo menos, estabelecer algum tipo de sentido para o nosso *ser*.

Destarte, desvelar a dimensão ético-política do compreender tem outra implicação para o pensamento jurídico. Uma das consequências mais importantes se dá com a reorientação da ciência jurídica a afastar-se de um ideal de *aplicação* distanciada da norma, como se o intérprete (que sempre é um indivíduo implicado em uma tradição) não tivesse papel nenhum na determinação do Direito a ser aplicado<sup>97</sup>. Além disso, é dizer também que o papel mais importante da ciência do Direito se dá na reflexão sobre a efetivação da norma jurídica no

---

<sup>96</sup> O prof. Gustavo Batista diz com muita precisão nesse exato sentido que “[a]ssim, a hermenêutica, como filosofia prática, pretende revelar nossa capacidade de ir além do imediato da situação atual e estabelecer, através da relação compreensiva com o outro, o âmbito comunitário e dialógico, que nos sustenta como seres históricos. A insistência de Gadamer naquilo que é comum indica, para além de um conservadorismo, o esforço na consideração da estrutura prático-hermenêutica da solidariedade, base da vida social possível. Portanto, Gadamer sustenta sua reflexão na realidade efetiva de nossa experiência de vida, na qual, continuamente e, ao mesmo tempo, distintamente, se dá um apelo ao engajamento e à solidariedade, condições fundamentais da vida e do pensamento” (BATISTA, 2007, p. 88).

<sup>97</sup> Uma importante reflexão de Gadamer sobre o fenômeno da aplicação pode ser encontrada em um subtópico no qual ele discutirá a relação entre o historiador do Direito e o intérprete-aplicador (juiz) de uma norma jurídica. No fim ele conclui, unificando as duas posturas: “Só o que interessa a esse [o historiador] é o conjunto da tradição histórica que ele deve mediar com o presente de sua própria vida, se quiser compreendê-lo. Com isso, ele mantém o conjunto da tradição aberto para o futuro. [...] Assim, fica claro o conceito de aplicação que já está de antemão em toda forma de compreensão. A aplicação não é o emprego posterior de algo universal, compreendido primeiro em si mesmo, e depois aplicado a um caso concreto. É, antes, a verdadeira compreensão do próprio universal que todo texto representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito” (GADAMER, 2014, p. 446-447).

horizonte da história efetual. Isso não é recair num subjetivismo; muito pelo contrário. A hermenêutica filosófica nos mostra que o ato compreensivo é sempre orientado pela tensão entre a tradição (o que nos é legado historicamente) e a concretude do “caso”. Aqui a filosofia prática aristotélica fala com muita propriedade: é a concretude que reorienta a ação do homem. No caso amplo da compreensão, o todo comunitário do intérprete é posto em jogo com o fato concreto a ser compreendido. Este o chama a realizar uma tarefa que nunca pode ser resolvida de antemão. Nesse sentido, para o Direito, agora, a concretização se apresenta como o momento mais importante a ser alcançado e com o qual a ciência jurídica deve dispender os maiores esforços, ainda mais que o Direito constitui um âmbito de resolução de problemas eminentemente práticos das nossas vidas. Esse novo horizonte nos restitui a riqueza que todo processo dialógico com as coisas pode nos oferecer para a solução de nossos problemas práticos.

Temos, portanto, a seguinte situação: o “cientista” do direito, que é sempre um intérprete, deve estar às voltas de como aquele Direito pode oferecer uma solução que faça sentido para a sua comunidade, mas que ao mesmo tempo esteja comprometido com o caso concreto do acontecer compreensivo. Gadamer já no início de *Verdade e Método*, ao apresentar o conceito de juízo à luz das *humaniora*, nos diz sobre o trabalho produtivo e atualizador de toda interpretação jurídica:

Também o conceito de costumes nunca está dado como um todo nem determinado normativamente de maneira unívoca. Antes, a ordenação geral da vida através das regras do direito e dos costumes é bastante deficitária, necessitando de uma complementação produtiva. Ela precisa do juízo para avaliar corretamente os casos concretos. Conhecemos essa função do juízo sobretudo a partir da jurisprudência, onde a contribuição da hermenêutica em complementar o direito consiste em promover a concreção do direito. Isso representa mais do que a aplicação correta de princípios universais. Nosso saber a cerca (sic) do direito e dos costumes sempre será complementado e até determinado produtivamente a partir do caso particular. O juiz não só aplica a lei *in concreto*, mas colabora ele mesmo, através de sua sentença, para a evolução do direito (direito judicial) (GADAMER, 2014, p. 78-79).

Nesse trecho podemos sentir pulsando o ideal de aplicação reorientado pela *práxis* na hermenêutica filosófica e vice-versa, pois “*somente a partir da tematização deste conceito [de aplicação] é que se pode afirmar o caráter prático da compreensão, que possibilita pensar a essência da práxis na ontologia hermenêutica*” (BATISTA, 2007, p. 39). Acreditamos, enfim, já ter apontado suficientemente em que termos essa relação pode ser pensada e como isso pode ser importada pelo pensamento jurídico.

#### 5.4. Veredas paralelas e confluentes à hermenêutica filosófica no pensamento jurídico contemporâneo

No prelúdio de nosso trabalho, gostaríamos de apontar, por fim, alguns trabalhos de outros pensadores que são muito fecundos para essa discussão no âmbito do Direito. Iremos dar destaque para quatro no momento – sendo dois estrangeiros e dois brasileiros, para apontar a recepção da obra gadameriana no país –, o que não significa que não há outros muito significativos também.

Primeiramente não podemos deixar de falar de Emilio Betti. Historiador do Direito, Betti se dedicou muito de sua obra à hermenêutica jurídica, tendo inclusive se apoiado nas formulações heideggerianas e gadamerianas sobre a estrutura da compreensão, e sendo mencionado por Gadamer em algumas oportunidades – na maioria de maneira crítica. Isso porque sua apropriação da hermenêutica filosófica é feita à luz de uma tentativa de formulação de uma teoria geral da interpretação, marcada pelo apelo epistemológico, o que não se encaixa com as pretensões de Gadamer. As palavras de Betti não escondem sua preocupação epistemológica e técnica:

Em termos de conhecimento, o processo interpretativo responde ao problema **epistemológico** do entendimento. Utilizando aqui uma distinção familiar aos juristas, aquela entre ação e evento, podemos caracterizar a interpretação como ação, cujo evento útil é o entendimento. Para captar a essência do processo interpretativo e compreender a sua unidade, é preciso remontar o fenômeno elementar do entendimento que se realiza por meio da linguagem (BETTI, 2007, p. XCVI, grifo nosso).

Com isso não queremos desqualificar o pensamento bettiano, mas apenas apresentar suas diferenças de base com o gadameriano, o que pode render um rico campo de investigações posteriores sobre o tema.

Outro pensador que nos foi muito caro nesse processo de pesquisa para a elaboração do presente trabalho foi Chaïm Perelman em parceria com Lucie Olbrechts-Tyteca – mas principalmente o primeiro, mencionado algumas vezes por Gadamer em seus trabalhos. Ambos realizaram no *Tratado da Argumentação* (1992) um importante estudo revivificador da retórica clássica, principalmente seguindo os passos de Aristóteles e sua filosofia prática. Por mais que eles não se debrucem sobre a dimensão ontológica de tal tradição, as suas reflexões também se dirigem como crítica à racionalidade instrumental da Modernidade, buscando reabilitar nossa capacidade de argumentar e deliberar sobre as coisas como o constitutivo principal de nossa razão. No início da obra eles deixam isso já bastante claro, senão vejamos:

Com efeito, conquanto não passe pela cabeça de ninguém negar que o poder de deliberar e de argumentar seja um sinal distintivo do ser racional, faz três séculos que o estudo dos meios de prova utilizados para obter a adesão foi completamente descurado pelos lógicos e teóricos do conhecimento. Esse fato deveu-se ao que há de não-coercivo nos argumentos que vêm ao apoio de uma tese. A própria natureza da deliberação e da argumentação se opõe à necessidade e à evidência, pois não se delibera quando a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência. O campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às certezas do cálculo. Ora, a concepção claramente expressa por Descartes, na primeira parte do *Discurso do método*, era a de considerar “quase como falso tudo quanto era apenas verossímil”. Foi ele que, fazendo da evidência a marca da razão, não quis considerar racionais senão as demonstrações que, a partir da idéias claras e distintas, estendiam, mercê de provas apodícticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2014, p. 1).

Por fim, nos resta prestar referência a Lênio Streck, que talvez seja um dos primeiros juristas brasileiros a se debruçar de modo sério sobre as teses heideggerianas e gadamerianas – sendo um dos coordenadores de um dos principais núcleos de estudo sobre o tema no país, senão o principal, o “*DASEIN* Núcleo de Estudos Hermenêuticos” –, dando ênfase principalmente ao âmbito da linguagem (em seu sentido ontológico) para reestruturação do pensamento jurídico brasileiro. Sua aparente pouca influência no presente trabalho não pode ser ignorada. Porém, explicamos. Apesar de Streck ter sido o primeiro autor a despertar a curiosidade sobre o tema da hermenêutica, logo percebemos que ele dava mais destaque ao pensamento de Martin Heidegger, fazendo referência a Gadamer de maneira um tanto quanto subsidiária – pelo menos em *Hermenêutica Jurídica (em) crise*. Dessa maneira, foi por opção que decidimos deixá-lo de lado para investigações futuras, o que não quer dizer que ele não tenha contribuído para o que foi aqui exposto. Só não o foi de maneira tão presente.

Por outro lado, podemos dizer que ele ainda se fez atuante por outro meio. A dissertação de mestrado da profa. Kelly Susane Alflen da Silva já publicada em formato de livro – orientada por Lênio Streck –, já assume uma tarefa de dar mais ênfase e crédito ao pensamento gadameriano. Com efeito, o título *Hermenêutica Jurídica e concretização judicial* nos deu mais fôlego para encamparmos a presente discussão, tão necessitada de maiores estudos em nosso meio acadêmico brasileiro, sendo um trecho inicial dessa obra particularmente provocativo e instigante. Com ela acreditamos encerrar bem (nesse momento) nossa discussão:

A passagem (e/ou rompimento com) um modelo de interpretação do Direito de cunho objetivista, reprodutivo – visível influência de Emilio Betti, que trabalha com a possibilidade da busca de conceitos ensimesmados das palavras da lei, feitas por um sujeito cognoscente exurgente dos confins do paradigma epistemológico da consciência – somente começa a ser feita, com consciência e vigor, a partir dos aportes da hermenêutica filosófica, através da hermenêutica antirreprodutiva de Hans-Georg



Gadamer, pela qual se passa da percepção à compreensão. Com Gadamer, passamos a ver a hermenêutica como teoria filosófica, envolvendo a totalidade de nosso acesso ao mundo. Rompe-se com os dualismos metafísico-essencialistas. A linguagem passa a ter um lugar cimeiro, isto é, de veículo ou instrumentos da comunicação, a linguagem passa a ser condição de possibilidade (SILVA, 2000, p. 32).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorremos um longo caminho e, mais que esperar, acreditamos ter cumprido uma tarefa mais ou menos satisfatória de trazer à baila uma discussão eminentemente atual e urgente para a contemporaneidade. Com efeito, mesmo que o problema aqui proposto se volte para o Direito, acreditamos que há algo muito mais amplo e fundamental subjacente a ele: a crescente tecnização de nosso pensamento e a mecanização de nossas relações com o mundo e com as pessoas. Isso, como demonstramos ao longo do trabalho, possui dramáticas consequências para o pensamento jurídico, que tende em muitos momentos a prescindir de nossa capacidade de simplesmente sermos racionais, adotando soluções simplistas que se pretendem mais objetivas e condizentes com o “sentido da norma jurídica” – pura abstração. Mesmo que se dê alguma valia ao momento de aplicação do Direito, esse aplicar é quase sempre entendido como um mero subsumir o padrão geral da norma ao caso concreto da vida.

Ao inaugurarmos nossa discussão com uma breve exposição da origem do pensamento moderno, tivemos em mente oferecer uma visão um pouco mais precisa acerca das bases conceituais que norteiam de maneira geral a Modernidade. Com efeito, é na matematização do mundo – mesmo que ela pudesse ter revelado uma dimensão hermenêutica fecunda enquanto linguagem –, no ideal de método (e conseqüente separação entre sujeito e objeto) e na busca pela determinação conceitual da verdade que encontramos as bases que pavimentaram o caminho rumo a mecanização da nossa experiência de vida em comum, tendo profundas consequências para o pensamento humano.

Seguindo essa torrente, encontramos o pensamento de Kelsen como uma consequência quase que “natural” desse contexto. O jurista vienense conseguiu aglutinar em si as teses mais paradigmáticas do pensamento moderno (Iluminismo, criticismo kantiano, Positivismo Filosófico de Comte, neokantismo, Positivismo Científico da Escola de Viena), oferecendo ao mundo uma ciência jurídica totalmente despreocupada com seus problemas concretos – por mais que ele imaginasse estar fazendo o contrário. De qualquer forma, as obras de Kelsen no possibilitaram adentrar, por meio dos desafios propostos ali e da crítica a elas, em um novo âmbito de discussão sobre o Direito: o do seu conhecimento científico.

Como reação a isso, apresentamos o pensamento de Hans-Georg Gadamer como uma alternativa para os fundamentos filosóficos do pensamento moderno, dando especial ênfase à reabilitação dos conceitos humanistas como suma conceitual de onde poderiam (e deveriam) ter seguido as ciências do espírito – posto que dizem propriamente do mundo concreto em que o humano se vê lançado –; e à experiência da arte como paradigmática para destronar o modelo

de verdade da Modernidade e deixar patente a insuficiência de uma postura metodológica em relação aos assuntos humanos. Portanto, entendemos que tal momento foi de suma importância para situarmos o pensamento gadameriano, possibilitando um melhor entendimento de suas outras formulações.

Por fim, adentramos no cerne da proposta hermenêutico-filosófica de Gadamer. Para tanto, foi necessário percorrer pelo menos brevemente a história da hermenêutica na Modernidade até a virada ontológica de Heidegger. Com este, a hermenêutica deixa de ser um aparato metodológico para se constituir na própria condição ontológica do *Dasein* no mundo da vida: ser já é sempre interpretar o próprio ser. Todavia, tal virada é levada a exigências mais profundas com Gadamer, na medida em que ele enriquece o sentido do compreender humano por meio da tematização da historicidade do compreender e da reapropriação da filosofia prática aristotélica, demonstrando que todo ato de compreensão é sempre aplicação-*práxis* de um todo de vida comunitária, constituindo-se como um efeito da história. É nesse sentido que buscamos reiterar que, tanto a reabilitação da esfera ético-política e comunitária, anterior e sempre atuante em toda compreensão, como também o aprofundamento das implicações práticas desse compreender “*não se encontra nos moldes de uma teoria ética ou política, mas um pensamento que se dedica àquilo que está sempre pressuposto – e muitas vezes obscuro e desconhecido –, isto é, os traços gerais da vida comunitária*” (BATISTA, 2007, p. 86) no horizonte da história efetual.

Isto dito, temos que a tarefa da ciência jurídica deve se orientar por um novo paradigma de pensamento que não o da Modernidade, abrindo então novas possibilidades de reflexão e prática jurídicas transformadoras. Com efeito, acreditamos que, por mais extraordinárias que possam ter sido as invenções e soluções tecnológicas modernas, elas nunca poderão substituir o âmbito de atuação racional do ser humano com os outros e com o mundo. No atual momento da conjuntura mundial – em que as crises bélicas se tornam cada vez mais dramáticas e destrutivas; o problema da migração se aprofunda, com patente perplexidade dos países “desenvolvidos” [tecnologicamente] do Ocidente, berço de parte significativa de nossa cultura; em que vemos movimentos de cunho de extrema-direita conservadora crescerem em todo o mundo; por fim, em que nossa relação com a natureza é desastrosamente problemática para nós mesmos – somos chamados a realizar a tarefa desde sempre presente em nossa história de (re)construção de um mundo comum e solidário. Que, portanto, atue nossa racionalidade em sua mais profunda autenticidade, para que [sejamos e] atuemos efetivamente como humanos – mesmo em nossos erros –, e não como autômatos em um mundo anônimo e solitário.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Guilherme de Assis de; BITTAR, Eduardo C.B. *Curso de Filosofia do Direito*. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 4ª ed. Trad. Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. 4ª ed. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Coleção Os pensadores).
- BATISTA, Gustavo Silvano. *Hermenêutica e práxis em Gadamer*. 2007. 96f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BETTI, Emilio. *Interpretação da lei e dos atos jurídicos: teoria geral e dogmática*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- CATTANEI, Elisabetta. *Entes matemáticos e metafísica*. Trad. Fernando S. Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- CHRIS, Lawn. *Compreender Gadamer*. Trad. Hélio Magri Filho. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Gadamer's rehabilitation of practical philosophy: na overview*. 1993. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia). Boston College, Boston.
- FREITAS, Juarez. *A interpretação sistemática do Direito*. 3 ed. São Paulo: Malheiros, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Vol. I. 2 ed. Petrópolis: Vozes: 2007a.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: A virada hermenêutica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Vol. II. 2 ed. Petrópolis: Vozes: 2007b.
- \_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva: Hermenêutica e filosofia prática*. Trad. Marco Antônio Casanova. Vol. III. Petrópolis: Vozes: 2007c.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Vol I. 14 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Forense Universitária São Francisco, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e método: complementos e índice*. Trad. Enio Paulo Giachini. Vol II. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica da obra de arte*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

\_\_\_\_\_. *O problema da consciência histórica*. 3ª ed. Trad. Paulo César Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica de la Modernidad: conversaciones con Silvio Vietta*. Trad. Luciano Elizaincín-Arrarás. Barcelona: Editorial Trotta, 2004.

GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: uma biografia*. Trad. Angela Ackermann Pilári, Roberto e Roberto Bernet e Eva Martín-Mora. 2ª ed. Barcelona: Herder Editorial, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

\_\_\_\_\_. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Brenno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999.

\_\_\_\_\_. *Introducción a Gadamer*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da Obra de Arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Forense Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2ª ed. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Forense Universitária São Francisco, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 3ª ed. Trad. Valério Rhoden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 2ª ed. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. 2ª ed. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008

KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do Direito*. Trad. António Ulisses Cortês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito contemporâneas*. Trad. Marcos Keel. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do Direito e do Estado*. 4ª ed. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Teoria pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4ª ed. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do Direito e Justiça na obra de Hans Kelsen*. 2ª ed. Belo Horizonte: Delrey, 2006.
- MENEZES, Edmilson. *Kant e a filosofia moral: uma introdução à leitura da Fundamentação da metafísica dos costumes*. In: *Leituras kantianas*. Org. Edmilson Menezes. Sergipe: EDISE, 2014.
- PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. 3ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1990.
- PERELMAN, Chaïm. OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- PLATÃO. *A República*. 14ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da. *Estética e Hermenêutica: arte como declaração de verdade em Gadamer*. 2006. 206 f. Tese (Doutorado em Estética). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- SILVA, Kelly Susane Alflen da. *Hermenêutica jurídica e concretização judicial*. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 2000.
- SOUZA, José Cavalcante de. Et al. *Vida e obra de Platão*. In: *Diálogos de Platão*. Trad. José Cavalcante de Souza. Et al. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- STRECK, Lenio. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da (re)construção do direito*. 11 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.
- VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.