

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE DIREITO

JOÃO VICTOR PEREIRA LEÃO

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E HERMENÊUTICA JURÍDICA: uma aproximação a
partir do diálogo entre a existência e a prudência

Uberlândia
2021

JOÃO VICTOR PEREIRA LEÃO

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E HERMENÊUTICA JURÍDICA: uma aproximação a partir do diálogo entre a existência e a prudência

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Direito Prof. Jacy de Assis da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. José de Magalhães Campos Ambrósio

Uberlândia/MG

2021

JOÃO VICTOR PEREIRA LEÃO

HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E HERMENÊUTICA JURÍDICA: uma aproximação a partir do diálogo entre a existência e a prudência

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Direito Prof. Jacy de Assis da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de bacharel em Direito.

Uberlândia, 6 de outubro de 2021.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José de Magalhães Campos Ambrósio -UFU

Prof. Dr. Hugo Rezende Henriques

Profa. Dr. Luiz César Machado de Macedo

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar como é possível a aproximação entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica jurídica. Para tanto, parte diferença entre a teoria hermenêutica e a filosofia hermenêutica, tomando como referência para o debate essa ruptura entre duas concepções distintas de hermenêutica, da qual nasce a hermenêutica filosófica de Gadamer. Nela, a compreensão, a interpretação e a aplicação se revelam como elementos unitários de um mesmo processo baseado na concepção de homem como *Dasein*, ser finito e histórico, aberto ao mundo e por ele definido, sendo todos os seus atos cognitivos permeados pela historicidade que lhe é própria. É nesse paradigma da universalização da hermenêutica que questionaremos pelo lugar e pela possibilidade de uma hermenêutica jurídica, retomando também o debate sobre o método, a cientificidade e a possibilidade de objetividade na ciência e na interpretação. Ao fim, demonstraremos que há pouco espaço restante para a criação de uma teoria da interpretação jurídica e que não é possível confiar em métodos interpretativos que procuram proporcionar o controle completo dos resultados. É na *phronesis*, que surge como virtude hermenêutica, que repousa o núcleo da tarefa prática da interpretação, e é em torno desse conceito que se podem erguer teorias interpretativas.

Palavras-chave: hermenêutica; compreensão; interpretação; historicidade; *phronesis*.

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo analizar como es posible la aproximación entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica jurídica. Para tanto, parte de la diferencia entre la teoría hermenéutica y la filosofía hermenéutica, tomando como referencia para el debate esa ruptura entre dos concepciones distintas de hermenéutica, de la cual nace la hermenéutica filosófica de Gadamer. En ella, la comprensión, la interpretación y la aplicación se revelan como elementos unitarios de un mismo proceso basado en la concepción del hombre como *Dasein*, ser finito e histórico, abierto al mundo y por él definido, siendo todos sus actos cognitivos impregnados por la historicidad que le es propia. Es en ese paradigma de la universalización de la hermenéutica que cuestionaremos por el lugar y por la posibilidad de una hermenéutica jurídica, retomando también el debate sobre el método, la cientificidad y la posibilidad de objetividad en la ciencia y en la interpretación. Al final, demostraremos que hay poco espacio restante para la creación de una teoría de la interpretación jurídica y que no es posible confiar en métodos interpretativos que buscan proporcionar el control completo de los resultados. Es en la *phronesis*, que surge como virtud hermenéutica, que reposa el núcleo de la tarea práctica de la interpretación, y es en torno de ese concepto que se pueden erigir teorías interpretativas.

Palabras clave: hermenéutica; comprensión; interpretación; historicidad; *phronesis*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	HERMENÊUTICA JURÍDICA E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: da teoria hermenêutica à filosofia hermenêutica.....	9
2.1	TEORIA HERMENÊUTICA.....	11
2.2	FILOSOFIA HERMENÊUTICA.....	17
2.2.1	Heidegger: um paradigma filosófico.....	18
2.2.2	Gadamer: a consumação da hermenêutica.....	23
2.3	TEORIA HERMENÊUTICA E FILOSOFIA HERMENÊUTICA: uma ruptura.....	32
3	HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E HERMENÊUTICA JURÍDICA.....	37
3.1	A ANÁLISE DE GADAMER DA HERMENÊUTICA JURÍDICA.....	38
3.2	A TAREFA DE ELABORAÇÃO DE UMA NOVA HERMENÊUTICA JURÍDICA SUBSISTE.....	40
3.3	A PHRONESIS COMO VIRTUDE HERMENÊUTICA.....	42
4	CONCLUSÃO: A PHRONESIS COMO PONTO DE PARTIDA DA HERMENÊUTICA JURÍDICA.....	48
	REFERÊNCIAS.....	53

1 INTRODUÇÃO

Enquanto determinante no papel de aplicação das normas aos casos concretos, a hermenêutica jurídica assume o papel de uma das mais importantes disciplinas jurídicas. Entretanto, a despeito de sua relevância prática, a atenção que recebe tanto no campo da pesquisa que se realiza no direito, quanto daqueles que com ele lidam de forma cotidiana e prática, não tem se mostrado suficiente para produzir avanços teóricos importantes nessa área. O que as pesquisas mais recentes demonstram é que a hermenêutica jurídica ainda se divide entre uma visão clássica e antiga da interpretação, algumas versões fragmentárias, apêndices de teorias mais gerais de alguns autores como Robert Alexy, Ronald Dworkin e Jürgen Habermas, e ainda correntes que caminham no sentido da tópica e da retórica.

O objetivo desse trabalho não é tratar da hermenêutica jurídica isoladamente, concentrada apenas na tarefa da práxis jurídica e na adequação a uma determinada teoria das normas e do ordenamento jurídico. O que se busca é abordá-la a partir do caráter unitário da hermenêutica, fundado na universalidade da interpretação.

Essa preocupação com o aspecto universal da hermenêutica ganha corpo sobretudo na obra de Hans-Georg Gadamer, embora o aspecto da universalidade da compreensão já seja levantado desde a obra de Friedrich Schleiermacher. Gadamer revela que toda *interpretação* é parte de um processo unitário com a *compreensão* e com a *aplicação*. Esses três conceitos conjugam-se para demonstrar que o existir no mundo ocorre sempre com uma atitude compreensiva para com o mundo, e que essa compreensão é sempre historicamente situada, sendo elaborada pela interpretação a partir da facticidade do intérprete, que apreende o mundo a partir de seus próprios preconceitos.

Ao aproximar a hermenêutica jurídica da hermenêutica filosófica gadameriana, fazendo-a situar-se dentro de um paradigma filosófico, busca-se uma aproximação entre essa disciplina jurídica e a filosofia em geral, reclamando que o direito reconheça a importância dos paradigmas filosóficos sob os quais nasce e imputando-lhe o dever de refletir sobre seus próprios fundamentos.

A hermenêutica filosófica é capaz de revelar a inaptidão das teorias clássicas da interpretação e o anacronismo de muito do que ainda se produz no campo da hermenêutica jurídica. Um objetivo mais específico do presente trabalho é apontar na direção do surgimento

de uma nova hermenêutica jurídica, consciente de seus fundamentos filosóficos e dos desafios e circunstâncias que se ocultam na tarefa prática da interpretação.

Para realizar tal intento, deve-se primeiro revelar a ruptura entre a teoria hermenêutica e a filosofia hermenêutica. Essa diferenciação permite vislumbrar a oposição radical entre dois paradigmas filosóficos distintos e apontar um terreno mais seguro para que a hermenêutica jurídica estabeleça seus fundamentos.

2 HERMENÊUTICA JURÍDICA E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: da teoria hermenêutica à filosofia hermenêutica

A Hermenêutica Jurídica situa-se numa zona de fronteira e interseção entre a Ciência do Direito e a Filosofia do Direito, tendo como objeto o estudo dos processos relacionados a interpretação, aplicação e integração do Direito. Atravessa, portanto, o campo da dogmática, partindo do direito posto, em direção às construções lógicas e reflexões filosóficas acerca dos modos de conhecer e do ser do Direito (OLIVEIRA, 2018, p. 39).

Ela compreende todo um conjunto de saberes que se formaram em torno da busca do sentido das normas, mas não como simples interpretação de um texto, levando também em conta o sentido deontológico dos seus objetos, com sua inerente finalidade prática de solucionar de forma justa um conflito fático, concreto. Assim, a interpretação jurídica procura o sentido deontico das expressões própria do Direito, com vista a sua aplicação prática (OLIVEIRA, 2018, 42).

Sua história pode ser traçada em paralelo com a própria História do Direito e com a história da Ciência do Direito. Um esboço histórico do desenvolvimento da Hermenêutica Jurídica demandaria a análise do seu desenvolvimento sob as influências características do Direito Romano na época do Império de Roma, passando pelos influxos do Direito na Idade Médica, sob influência crescente da Igreja até o despontar do Humanismo, para então caminhar ao lado do Jusnaturalismo, das grandes Codificações e da Escola da Exegese Francesa, depois do que finalmente se encontraria com as grandes Escolas Hermenêuticas do Século XIX: a Escola Histórica e a Jurisprudência dos Conceitos, a Jurisprudência dos Interesses e Escolas Histórico-Evolutivas, a Escola do Direito Livre e o Realismo Jurídico; ocorrendo então a transição para o século XX, onde o Positivismo Jurídico de Hans Kelsen vai ter papel central, até que o debate hermenêutico jurídico passe a ser protagonizado por Emílio Betti com sua Teoria Geral da Interpretação, cujas pretensões tem alcance universal¹.

Já a Hermenêutica, enquanto área do saber, tem origem independente, podendo ser definida como teoria ou filosofia da interpretação do sentido. Seu surgimento como tema central na filosofia das ciências sociais, nas ciências humanas, na filosofia da arte, da linguagem e da literatura, é recente, e suas origens remontam ao século XIX (BLEICHER, 2002, p. 13).

¹ Uma breve análise histórica com esse itinerário pode ser encontrada no terceiro capítulo da obra *A formação histórica da hermenêutica jurídica e filosófica*, de Paulo César Pinto de Oliveira.

Já o surgimento do termo “hermenêutica” propriamente dito, nas suas raízes *hermeneuîn* (“interpretar”, em grego) e *hermeneia* (“interpretação”) é muito mais antigo, aparecendo no *Organon* de Aristóteles e até no *Édipo em Colono*, de Sófocles (PALMER, 2011, p. 23)

O problema geral da Hermenêutica parte da constatação de que as expressões humanas contêm um significativo que deve ser reconhecido como tal por um sujeito e transposto para o seu próprio sistema de valores e significados. Ele busca entender como esse processo é possível e como tornar objetivas as descrições de sentido subjetivamente intencionais, tendo em vista que passam pela subjetividade do próprio intérprete. (BLEICHER, 2002, p. 13)

Josef Bleicher (2002, p. 13) a divide em *teoria hermenêutica*, *filosofia hermenêutica* e *hermenêutica crítica*. A teoria hermenêutica compreende a problemática de uma teoria geral da interpretação como metodologia das ciências humanas, podendo ser compreendida como epistemologia e metodologia da compreensão. A filosofia hermenêutica se coloca como contrária aos objetivos da teoria hermenêutica, negando a possibilidade de encontrar uma base teórica para a investigação científica do sentido, por partir do pressuposto de que sujeito e objeto estão conectados em um contexto de tradição que gera uma compreensão prévia do objeto, impossibilitando uma posição neutra. Já a hermenêutica crítica pretende combinar uma abordagem metódica e objetiva com a procura do conhecimento prático relevante. (BLEICHER, 2002, p. 13-18)

Enquanto a obra de Betti representa a exposição mais sofisticada da teoria hermenêutica, a filosofia hermenêutica desloca o interesse da hermenêutica objetiva para uma análise transcendental, baseando-se no conceito do existir humano como *Dasein* e investigando os aspectos existenciais da relação do sujeito com o mundo, tendo a compreensão como conceito basilar (BLEICHER, 2002, p. 135).

A Hermenêutica Jurídica, embora tenha a própria história atrelada a história do direito, deve ser inserida, a partir dessa tríplice classificação criada por Bleicher, dentro da teoria hermenêutica. Enquanto subordinada ao direito, a hermenêutica jurídica não tinha, historicamente, a pretensão de se alçar a uma teoria geral da interpretação, constituindo uma epistemologia e metodologia aplicáveis de forma geral às ciências do espírito ou à relação sujeito-objeto como um todo. Seu objetivo principal tem sido, desde sempre, encontrar formas mais acuradas de interpretar e aplicar os textos normativos, frequentemente dedicando-se a encontrar o sentido objetivo da lei, com o intuito de suprimir a subjetividade do intérprete na aplicação do Direito.

Entretanto, com Betti, veremos que a hermenêutica jurídica passa a ter uma relação de interdependência com uma hermenêutica geral de pretensões universais, fundada em uma epistemologia propriamente dita. Para esse autor, todas as formas de interpretação possuem em comum uma estrutura gnosiológica, com critérios de objetividade que podem ser identificados pela hermenêutica. A hermenêutica jurídica vai, então, ser colocada como objetivo segundo, dependente de uma teoria do conhecimento que coloca a interpretação como disciplina universal. (OLIVEIRA, 2018, p. 87-88)

Assim, a hermenêutica jurídica, quando deixa de ser uma disciplina subsidiária do direito, submetida ao ritmo da história própria desta disciplina, vai ainda estar contida em uma perspectiva típica da hermenêutica enquanto *teoria hermenêutica*, com objetivos de uma interpretação baseada numa epistemologia e metodologias das ciências humanas e sociais.

Como veremos a seguir, as pretensões dos autores agrupados no rótulo da teoria hermenêutica encontram pouca ou nenhuma guarida na filosofia hermenêutica, pois dentro deste paradigma teórico a relação sujeito-objeto-sentido assume contornos fundamentalmente diferentes. O sujeito passa a ser compreendido como existência histórica, aberta ao mundo e por ele moldado, cuja compreensão do mundo já ocorre desde sempre e sob a influência da pré-compreensão e da tradição, de modo que todo método interpretativo já chega tarde no processo de interpretação. Dentro da hermenêutica filosófica, a interpretação e a compreensão não são apenas atividades intencionais, mas aspectos existenciais, e se tornam, por isso, impossíveis de serem contidas em um método.

O próprio Bleicher não atribui a essa divisão da hermenêutica em teoria, filosofia e crítica hermenêutica, um caráter definitivo e absoluto, admitindo um caráter mais didático e aproximativo da disciplina, entretanto, a análise da diferença e da mudança que se operou entre os paradigmas da *teoria hermenêutica* e da *filosofia hermenêutica* permite enxergar com riqueza como o lugar da hermenêutica jurídica é paradigmático e problemático, e como essa disciplina não pode se manter alheia ao desenvolvimento da hermenêutica se pretende trazer respostas que se sustentem frente às críticas filosóficas.

2.1 TEORIA HERMENÊUTICA

Os autores agrupados na teoria hermenêutica se comprometem com a busca de uma teoria geral da interpretação, que vai até mesmo ser alçada por alguns a metodologia das

Geisteswissenschaften (literalmente “ciências do espírito”, cujo sentido inclui as ciências humanas e sociais). O ponto central e comum é o esforço para analisar a compreensão e o entendimento como um *método adequado à repetição do que o autor originário sentiu ou pensou inicialmente*. O processo da compreensão passa a ser estudado para que seja possível entender como um conjunto de significados criado por outro pode ser transposto para nossa própria forma de compreensão, a partir de nós mesmos e do nosso mundo. (BLEICHER, 2002, p. 14) O método no uso da intuição procura ser uma forma de aquisição de conhecimento relativamente objetivo. Em Betti, temos a organização de cânones que orientam a interpretação correta das objetivações de sentido (expressões de sentido emitidas por alguém e fixadas em um objeto). Em Dilthey, a teoria hermenêutica é desenvolvida como epistemologia e metodologia da compreensão. Enquanto epistemologia, com referência à Kant, propôs uma Crítica da Razão Histórica, compreendendo uma investigação transcendental das condições de possibilidade do conhecimento histórico. No aspecto metodológico, deteve-se apenas na interpretação de documentos instituídos pela via linguística. (BLEICHER, 2002, p. 13)

Dilthey se insere no contexto de reação ao tratamento dos estudos humanísticos sob as normas e modos das ciências da natureza, ao mesmo tempo em que tinha como objetivo apresentar métodos para alcançar uma interpretação objetivamente válida das expressões do espírito humano (PALMER, 2011, p. 105). Sua tarefa foi vista em uma perspectiva tríplice: um problema epistemológico, uma necessidade de aprofundamento da nossa concepção da consciência histórica e uma necessidade de compreender as expressões humanas a partir da própria vida (PALMER, 2011, p. 107).

O problema da compreensão foi estabelecido a partir da rejeição de bases metafísicas que explicassem a compreensão das expressões humanas, passando a buscar, primeiramente, a especificação acerca do tipo de conhecimento e do tipo de compreensão que são particularmente adequados para interpretar os fenômenos humanos. O questionamento inicial era: “Qual a natureza do ato de compreensão que constitui a base de todos os estudos sobre o homem?”. (PALMER, 2011, p. 107)

A utilidade das *Geisteswissenschaften* para a atividade sócio-política cria, segundo Dilthey, a necessidade de que seus resultados tenham um grau de certeza ou generalidade (BLEICHER, 2002, p. 39). A busca realizada será pelos fundamentos epistemológicos da compreensão humana, mas o caminho não passa pela introspecção, e sim pela história. A compreensão do homem é colocada como um problema de recuperação de consciência da *historicidade* da nossa própria existência, inexistente nas categorias das ciências. A experiência

da vida passa, então, a ser colocada na complexidade e individualidades de sentido que lhe é própria, abrindo-se ao contexto do passado e ao horizonte de expectativas futuras, possibilitando a compreensão da temporalidade e da finitude. (PALMER, 2011, p. 107-108)

Dilthey recusou que se sujeitasse a dinâmica da vida interior, enquanto conjunto complexo de cognição, sentimento e vontade, às formas de pensamento naturalísticas orientadas pela causalidade. O homem não poderia ser entendido a partir de categorias como as da Crítica da Razão Pura, abstratas e exteriores à vida, mas somente a partir de categorias intrínsecas, derivadas da própria vida: “A vida devia ser compreendida a partir da experiência da própria vida”. A percepção, o pensamento e a compreensão são situados em um presente, com passado e futuro, em termos de sentimentos, exigências morais e imperativos. (PALMER, 2011, p. 109)

Cria-se então, a necessidade de se forjar novos modelos de interpretação dos fenômenos humanos, adequados aos estudos humanísticos. Abandona-se as categorias das ciências da natureza e da matemática e inicia-se a busca por categorias derivadas da própria experiência vivida, do *sentido* e da história. (PALMER, 2011, p. 110)

Os estudos humanísticos são chamados a dar validade a algo que não é aceito nas ciências da natureza: “a possibilidade de compreender a experiência interna de alguém através do processo misterioso de uma transferência mental” (PALMER, 2011, p. 110). A possibilidade desse tipo de transposição baseia-se na semelhança entre os factos de nossa experiência mental e os que se passam na mente de outra pessoa, na afinidade e universalidade do pensamento que formam um mundo sócio-histórico. (PALMER, 2011, p. 110-111)

Essa transposição é tanto uma reconstrução como uma experiência renovada do mundo experiencial íntimo de outra pessoa. Através da interpretação e da compreensão das expressões da vida – da decifração das marcas que o homem imprime nos fenômenos – procura-se penetrar no mundo interno dos homens, reexperimentando o mundo sócio-histórico do emissor. (PALMER, 2011, p. 111)

A *compreensão* passa a ser elemento central dos estudos humanísticos. É essa forma de abordagem do fenômeno que vai unificar o interno e o externo das manifestações da vida. A compreensão é a forma de se captar as entidades individuais, valorizando a sua particularidade e sua individualidade sem o objetivo de transcendência para o geral. As ciências do espírito têm como dever formular uma metodologia que concretize o interesse pela vida interior individual, transcendendo a objetividade reducionista das ciências e regressando à plenitude da experiência humana. (PALMER, 2011, p. 112)

Com sua *Crítica da Razão Histórica*, Dilthey pretendia trazer para o campo da ciência a *Vida* (que exsurge como categoria filosófica relacionada a existência concreta e historicamente compreendida), o que implica num alargamento do conceito de ciência, fornecendo-lhe uma nova base epistemológica, para que se reconheça como válido tanto o conhecimento dos fenômenos quanto o conhecimento da experiência interior (BLEICHER, 2002, p. 37-38).

As categorias que atuam no conhecimento histórico derivam da própria Vida, não como meras formas conceituais ou instrumentos do pensamento através dos quais se compreende o contexto da existência, mas como formas estruturais da própria Vida que se expressam no seu processo temporal (BLEICHER, 2002, p. 38).

Embora seja impossível negar o mérito de Dilthey no avanço do conhecimento das ciências do espírito, que finalmente poderão ser colocadas em bases históricas, reconhecendo-se definitivamente o caráter histórico do homem e da sociedade, além da historicidade do conhecimento e da Vida enquanto determinando da relação homem-mundo, não se pode negar que ele não se afastou completamente de uma concepção cientificista do conhecimento (BLEICHER, 2002, p. 39-41).

O projeto de compreensão da vida em termos da própria vida, o objetivo de aprofundamento do aspecto histórico do conhecimento e a crítica dos parâmetros das ciências naturais nos estudos humanísticos não deixarão de ser eixos condutores da história da hermenêutica após Dilthey (PALMER, 2011, p. 112-113), mas suas realizações ficaram aquém de seus projetos.

Percebemos isso analisando o conceito de *reviver as experiências* históricas, o que se faz através da objetivação do sentido e pressupõe uma teoria da verdade como cópia, garantindo a reprodução de algo imediato dentro de uma consciência isolada, *isenta de quaisquer elementos subjetivos*. Além disso, ao considerar as objetivações históricas como aquisições que podem ser decifradas através de técnicas hermenêuticas, Dilthey se mantém preso ao paradigma da relação sujeito/objeto, e não chega efetivamente à caracterização da relação sujeito/sujeito. (BLEICHER, 2002, p. 40)

Por fim, as concepções científicas e o historicismo contra os quais Dilthey havia se insurgido acabaram sobrevivendo em suas próprias teses, como muito bem deixa claro sua procura por um conhecimento objetivamente válido (PALMER, 2011, p. 112).

A hermenêutica, para ele, seria uma doutrina da interpretação cujo método justificaria o proceder nas ciências humanas. Embora tenha se afastado da lógica dedutiva e causalista que

rege as ciências da natureza, suas categorias ainda mantêm as *Geisteswissenschaften*, compreensivas, próximas das ciências positivas, explicativas. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 46-47)

Emilio Betti se propõe a acolher a riqueza acumulada do pensamento hermenêutico, mas também a superar os resquícios psicológicos da obra de Dilthey (BLEICHER, 2002, p. 45). Sua teoria hermenêutica tem, como objetivo geral, fundamentar a possibilidade da *compreensão* enquanto forma metódica e disciplinada do conhecimento. Ele parte da relação problemática entre a mente e o objeto, esperando, através da análise da interpretação das formas significativas, chegar ao conhecimento da possibilidade da compreensão objetiva em geral (BLEICHER, 2002, p. 45-46).

Para Betti, a compreensão é algo à que outro espírito apela, que age na presença de manifestações objetivas que colocam em movimento a nossa atividade interpretativa na busca do entendimento do sentido dessas manifestações (BETTI, 2007, p. XXXIII). Segundo ele,

[...] a interpretação só pode se dar na presença de uma *forma representativa* – onde a palavra “forma” deve ser entendida no sentido extremamente amplo [...] de relação unitária de elementos sensíveis, idônea para conservar a marca de quem a criou, e a qualificação ou função “representativa” deve ser entendida no sentido de que, por meio da forma, deve manifestar-se a nós, apelando para a nossa compreensão, outro espírito diferente do nosso e, no entanto, intimamente semelhante ao nosso. Somente mediante formas representativas assim concebidas é que os homens conseguem entender-se entre si e constituir, nas relações recíprocas, comunhões de espiritualidade. (BETTI, 2007, p. XXXIV, grifado no original)

Rejeitando o psicologismo do *reviver* de Dilthey, Betti admite a *compreensão* apenas para a interpretação das objetivações da mente (BLEICHER, 2002, p. 48). Mas ele segue Dilthey ao afirmar que são necessárias categorias históricas que orientem a interpretação, pois reconhece que o sujeito se encontra imerso em um processo contínuo de aprendizagem e autoconhecimento que provoca mudanças na sua capacidade de compreensão e no seu juízo axiológico (BLEICHER, 2002, p. 47).

A interpretação ocorre na presença de uma forma representativa, na qual se estampa o espírito objetivado que constitui o objeto a ser interpretado (MEGALE, 2005, p. 148). Trata-se de textos, gestos, expressões, sons, atos, enfim, expressões humanas que portam algum sentido. O objetivo da interpretação é compreender o significado dessas formas, revelar a mensagem que querem transmitir, o conteúdo nelas objetivado pelo espírito que as produziu.

A interpretação, segundo Betti, deve ocorrer por procedimentos reconhecidos, de modo que seus resultados possam ser testados intersubjetivamente quanto à sua exatidão. Entretanto, não se trata de alcançar uma objetividade absoluta, mas apenas relativa, pois incidem limitações a partir da relação dialética entre a compreensão efetiva e as objetivações da mente. (BLEICHER, 2002, p. 49)

A mente criativa exprime em formas significativas um conteúdo que se vai transferir para o sujeito interpretante. O que significa que exsurge das expressões é aquilo que o autor tinha originariamente em mente, e o papel da interpretação é descobrir o sentido da criação do autor, reconstruindo a corrente de pensamento que lhe era subjacente. Tem-se, assim, a interpretação enquanto inversão do processo de criação. (BLEICHER, 2002, p. 53)

Betti estabeleceu uma tipologia hermenêutica composta por três tipos de interpretação, classificadas de acordo com a função à que se destinam: a) interpretação em função meramente cognitiva, cuja função é obter entendimento como fim em si mesmo (interpretação filológica, histórica e técnica em função histórica; b) interpretação reprodutiva ou representativa, que volta-se para a reprodução e representação do que foi entendido (tradução e interpretação em função reprodutiva); c) interpretação em função normativa, em que o entendimento é preordenado para o fim de regular o agir (interpretação jurídica, teológica). (MEGALE, 2005, 146-147)

O seu intento era evitar o subjetivismo no processo interpretativo, e por isso perseguiu a objetividade hermenêutica partindo da inversão do processo inventivo no processo interpretativo, onde o intérprete percorre de volta o caminho genético, recriando em si o pensamento original do autor. Há uma subordinação do intérprete ao criador da forma representativa nessa reconstrução e reprodução do pensamento originário do autor no próprio pensamento do intérprete, fazendo daquela objetivação do espírito algo próprio. (MEGALE, 2005, p. 151)

Os cânones hermenêuticos por ele elaborados seriam os bastiões da objetividade, assegurando que o processo interpretativo conserva essa hierarquia entre autor e intérprete e que a interpretação se submete a um controle racional.

São quatro os cânones, dois referentes ao objeto e dois sobre o sujeito: 1º) cânone da autonomia ou da imanência do critério hermenêutico, segundo o qual se deve reivindicar a superioridade do sentido imanente da declaração, em confronto com a letra abstratamente considerada, sendo que, no Direito, o reconhecimento da autonomia do objeto leva o intérprete a considerar não a letra da lei, mas a sua ratio; 2º) cânone da totalidade e coerência da consideração hermenêutica, segundo o qual o intérprete deve considerar o objeto como

integrante de uma totalidade, sendo que, entre a parte e o todo, deve existir coerência; 3º) cânone da atualidade do entender, tendo em vista que em todo processo hermenêutico há uma inevitável subjetividade de quem interpreta, frente a uma necessidade de compreensão objetiva, o intérprete deve comparecer espontaneamente diante do objeto, animando-o com sua própria vida e alma, numa experiência atual, pondo a disposição do processo todos os conhecimentos acumulados, e também humildade e abnegação próprias de uma abertura congenial e fraterna em relação ao objeto; 4º) cânone da adequação do entender, que mostra ao intérprete a necessidade de harmonização ou adequação da compreensão, o que se alcança com a autenticidade do sujeito imerso no objeto que a ele fala, pois há sempre a possibilidade de o intérprete migrar para o outro, buscando penetrar o seu espírito. (MEGALE, 2005, p. 161-167)

Os cânones hermenêuticos procuram garantir que o intérprete, no processo de retorno à gênese da obra, mantenha-se próximo do sentido originário, garantindo-se uma relativa objetividade e a compreensão correta do objeto no processo interpretativo. Os cânones representam a tensão existente entre a subjetividade do intérprete, que não pode ser suprimida, e a objetividade do sentido a ser reconhecido. (LIMANA, 1998, p. 16-17)

Diz-se que a objetividade é apenas relativa pois o próprio Betti reconhece que a existência dos cânones não é capaz de garantir a correção absoluta da interpretação, produzindo uma interpretação imutável. Ele mesmo reconhece a interpretação como processo incompleto e inexaurível e a impossibilidade de uma interpretação definitiva, embora tais ressalvas não desfaçam o caráter metodológico de sua teoria. (LIMANA, 1998, p. 17)

2.2 FILOSOFIA HERMENÊUTICA

Enquanto Betti representa o pináculo da teoria hermenêutica, com uma metodologia da interpretação objetiva do espírito em que o conhecimento do mundo é resultado de uma interpretação objetiva, a filosofia hermenêutica vai ser caracterizada, grosso modo, como uma análise transcendental que parte da construção existencial da compreensão possível, tendo como central o conceito heideggeriano de *Dasein* (referente a uma concepção de humano temporal e histórico que aprofundaremos a seguir), em que o indivíduo está sempre em dívida com a tradição e com sua forma de estar no mundo (BLEICHER, 2002, P. 135).

Analisar o pensamento de Heidegger em breves linhas se apresenta como um grande desafio, não só pela riqueza conceitual e pela complexidade com que os conceitos são

correlacionados, compondo uma filosofia que explique a questão do ser e o todo da existência humana, mas também pela sua filosofia ser dividida em duas fases, sendo comum que se refira a um primeiro e a um segundo Heidegger, sendo essa passagem de fase explicada apenas através do desenvolvimento geral de seu projeto filosófico e das dificuldades encontradas no caminho. Nos limites deste trabalho, nos deteremos na abordagem de seus conceitos fundamentais para os temas da hermenêutica que vem sendo aqui abordados e nos aspectos necessários para entender o desenvolvimento posterior realizado por Gadamer, sem deixar de lado a delimitação de seu projeto geral enquanto requisito mínimo de coerência para a abordagem.

2.2.1 Heidegger: um paradigma filosófico

A questão fundamental do pensamento de Heidegger é a pergunta pelo sentido do ser. Segundo ele, a ontologia tradicional se desviou do sentido originário dessa pergunta e deixou impensável o que há de fundamental no *ser*, pois sempre o interpretou equivocadamente como um ente (algo que é, que existe no mundo), buscando algo como um ente supremo ou ente mais fundamental, preso à determinações ônticas (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 43).

Para entender plenamente esse projeto fundamental é necessário compreender a diferença que Heidegger estabelece entre *ser* e *ente*, fundamental em sua obra, chamada de *diferença ontológica*.

O ser só pode ser compreendido através do ente, por isso se fala em ser do ente, que é o mesmo que dizer *ser* que *é* o ente. Tendo esse "é" o sentido de um verbo transitivo (que precisa de um complemento para completar seu sentido), o ser se manifesta como fenômeno ao modo de uma ultrapassagem para o ente. Entretanto, o ser não passa para a dimensão do ente, não vem existir ao lado dele como coisa do mundo, pois o ente não subsiste primeiro sem o ser, para poder vir por ele (pelo ser) ser abordado. O ser é ultrapassar para, é o desocultamento de algo, através do qual advém como desvelamento a partir de si. Por não passar para a dimensão do ente, daquilo para o qual ele ultrapassa, daquilo que ele desvela, o ser permanece oculto. Daí dizer que ele se oculta no desvelamento, demorando-se oculto no presente. (HEIDEGGER, 1999, p. 196)

A concisa sentença de Heidegger "Ser mostra-se como sobrevento desocultante. Ente enquanto tal aparece ao modo do advento que se oculta no desvelamento" (HEIDEGGER, 1999, p. 196) é muito bem explicada por Ernildo Stein em uma nota de tradução:

Heidegger procura captar a ambivalência que se oculta na diferença (entre ser e ente) com as palavras "sobrevento" e "advento". Sobrevento (*Überkommnis*), como acontecimento inesperado, é o *ecsaiphnes* (de repente) que manifesta o advento (*Ankunft*). O ser é o sobrevento que desoculta o ente e assim desvela aquilo que oculta: o advento do ente. Chega-se então a uma solução, que logo se torna dis-solução; por isso traduzo *Austrag* por *de-cisão*, que designa a insuprimível diferença entre ser e ente. (HEIDEGGER, 1999, p. 196)

Heidegger afirma que sempre que a tradição metafísica formulou a questão pelo ser, tentou responde-la tendo como critérios medidas que remontam a dimensão do ente. No primeiro parágrafo de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2005, p. 27-30) ele elenca uma série de preconceitos que fez com que essa questão fundamental desde os primórdios da filosofia perdesse seu sentido mais originário, se confundindo com critérios de ordem ôntica. O seu objetivo fundamental, como dissemos é reabilitar a questão do ser, mas essa tarefa não será realizada através de uma revisão guiada pela história da filosofia. Seu projeto é fundar uma *ontologia fundamental* que reabilita a questão do ser em seu sentido fundamental, é questionar *o sentido do ser*.

Ser e Tempo traz o projeto de uma ontologia fundamental que se divide em três subprojetos: uma hermenêutica da facticidade, a destruição da história da ontologia e a analítica existencial. Entretanto, essa obra é um projeto inacabado, tendo sido publicado apenas as duas primeiras das três seções da primeira parte, tendo sido programada, inicialmente, também uma segunda parte composta de três seções que nunca foi realizada. A descontinuidade da obra envolve uma mudança no projeto filosófico e a passagem do "primeiro" para o "segundo" Heidegger. A parte publicada de *Ser e Tempo* compreende, além do esboço do projeto originário, a parte da analítica existencial. A analítica existencial e a hermenêutica da facticidade contém as bases que possibilitam uma reorientação radical da hermenêutica – movimento que será consolidado por Gadamer, como veremos.

Sendo realizada a introdução dos pressupostos fundamentais para a compreensão do projeto de Heidegger, é necessário realizar um corte metodológico para que não transbordemos do escopo desta pesquisa. Nos limitaremos, portanto, a partir de agora, à análise das categorias fundamentais de interesse para a hermenêutica contidas na analítica existencial, em especial conforme aparecem em *Ser e Tempo*.

Formular a questão do ser através de um questionamento pelo sentido do ser evita as armadilhas da forma tradicional de se fazer ontologia e, ao mesmo tempo, volta o olhar para a forma como o ser se apresenta a nós. Assim, já está inserido nesse modo de questionar a diferença fundamental entre ser e ente, pois se a busca é pelo modo de apresentação do ser a

nós, fica implícito que o ser não é um ente, mas algo que se apresenta como um algo, adquirindo um sentido nesse apresentar-se, sentido esse mediado pela compreensão que já fazemos de seu significado (KAHLMeyer-MERTENS, 2015, p. 44).

A busca pelo sentido do ser adianta, também, outros aspectos fundamentais na filosofia de Heidegger que é o aspecto existencial da compreensão, pois é só através dela que se abre o espaço em que algo pode ser concebido como algo, só através dela podemos compreender o sentido de um ente, permitindo que eles signifiquem o que sejam, sendo compreendidos enquanto entes (que é justamente aquilo para o qual o ser ultrapassa em seu desvelar e ocultar-se).

A investigação do ser, portanto, vai ser conduzida através da compreensão do sentido do ser enquanto o ser de um determinado ente. É pelo papel fundamental da compreensão do ser que Heidegger inicia sua ontologia fundamental pela *analítica existencial* daquele que compreende o ser: o homem. A indagação será conduzida, então, como tarefa preparatória para a ontologia fundamental, pelos aspectos existenciais em que se enraíza a compreensão do ente que compreende o ser (KAHLMeyer-MERTENS, 2015, p. 46).

Para designar esse ente, Heidegger cunha o termo *Dasein*, que vai ser traduzido tanto como *pre-sença* quanto por *ser-aí*, sendo esta uma tradução mais literal.

Como vimos, o *ser* é abordado enquanto ser que se manifesta em um *ente* e é assim compreendido. Essa compreensão pressupõe uma relação com algo que se aproxima de uma figura de uma consciência, que é justamente o *Dasein*, que aparece não como ente ou coisa, nem como consciência propriamente dita (conceito que guarda vestígios de determinações metafísicas), mas como ente desprovido de determinações, um ser de absoluta negatividade até o momento em que se projete em uma situação de fato de seu mundo (KAHLMeyer-MERTENS, 2015, p. 78).

Essa figura paradigmática do humano traduz-se em um ser que não possui outro traço imanente senão o de *poder-ser*. Essa possibilidade primordial é a determinação mais originária e positiva do *ser-aí*, é o que traduz o seu ser. Ele é indeterminado até que se exponha às determinações da facticidade. Apenas ao existir o *ser-aí* se torna o que é (por isso se diz que a existência é seu modo de ser), e os muitos momentos desse modo de ser são os *existenciais*, que podem ser definidos, com rigor, como estruturas ontológicas engendradas apenas na dinâmica da existência, sendo componentes ao mesmo tempo ontológicos e existenciais. (KAHLMeyer-MERTENS, 2015, p. 79-83)

A analítica existencial é uma fenomenologia desse *ser-no-mundo*, uma análise da situação fundamental do homem que revela os modos de existência do *Dasein*, chamados *existenciais*.

O ser-aí envolve dois aspectos fundamentais, faces de uma mesma moeda: a possibilidade primordial e a abertura ao mundo. *Dasein* explicita que o ser humano é um acontecer (Sein) que ocorre no aí (Da), lançado no mundo, existindo num movimento “para fora”. Desse modo, a compreensão do ser-aí inclui, também, a compreensão de mundo e a compreensão dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo. (CARDINALLI, 2015, p. 250)

"[...] o aí (Da) do ser-aí é a abertura ou clareira que possibilita ao mundo se apresentar ao ser-aí e não se refere a algo interior ao homem nem simplesmente a um lugar do mundo, portanto, o ser-aí não tem como qualidade estar aberto, mas ele é esse estar aberto que possibilita apreender as significações daquilo que aparece, seja dos entes do mundo, seja dele mesmo para si mesmo. Dessa maneira, a abertura (aí) do ser-aí é descrita por meio das estruturas existenciais intituladas de compreensão, disposição, interpretação e discurso" (CARDINALLI, 2015, p. 251).

A analítica existencial vai revelar que o homem é um ser-no-mundo temporal e histórico, pois seu modo de existir envolve essa abertura primordial ao mundo a partir do qual o homem adquire suas características.

O ser-no-mundo é o existencial que designa como o ser-aí é no espaço constitutivo do mundo, que designa o fato de o ser-aí ser sempre no aí (*Da*) que o mundo constitui. Ser-em-um-mundo designa o modo de ser do *Dasein* que está sempre lançado no mundo, sempre se relacionando com os entes que vêm ao seu encontro no mundo. Nesse ser-junto aos entes do mundo, o ser-no-mundo funda um modo de prático de relação com eles, tomando os entes como entes à mão (*Zuhanden*), como manuseáveis em uma ocupação (*Besorge*). A *ocupação* revela a dinâmica existencial do ser-no-mundo do comportar-se sempre num espaço constitutivo, pois o mundo constitui o caráter próprio do ser que sempre existe no aí (*Da*), sendo (o mundo) um horizonte significativo primário de realização do *Dasein*. Assim, o ser-no-mundo está sempre ocupado com algo do mundo, e por meio de seus comportamentos e do seu mundo de ocupar-se o ser-no-mundo realiza seus projetos existenciais, vindo a ser o ente que é na medida de suas possibilidades. Esse modo de existir do ser-no-mundo revela como a experiência de mundo é constitutiva da existência do ser-aí. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 88-85)

O fato de o ser do ser-aí se constituir através da existência e o modo de ser-no-mundo ser marcado pela ocupação com os entes com os quais o ser-aí existe junto permite que compreendamos o conceito de *cuidado* (*Sorge*). Como mencionado acima, o ser-aí é indeterminação absoluta, e seu ser é marcado pela possibilidade primordial, só adquirindo substância através da existência.

O que o ser-no-mundo pode ser na existência se define pela *maneira* de conjugar essas possibilidades. Essa maneira, que é verdadeiramente um modo existencial peculiar, é o *cuidado*. O cuidado designa o que há de mais essencial na existência do ser-no-mundo, pois abarca o seu ocupar-se com os entes do mundo e o preocupar-se com os outros no seu existir-junto aos entes.

Ao ocupar-se dos entes do mundo o ser-no-mundo estabelece seus projetos existenciais. Quando o ser-aí sabe que é marcado pela indeterminação de seu ser, pode estabelecer projetos autênticos de existência, libertando-o para a realização de projetos existenciais próprios que fazem com que o ente vem a ser quem singularmente é. Ou seja, estabeleça projetos próprios que definam sua singularidade, partindo da inexistência de predeterminações originárias.

Para que o seu existir se alinhe à indeterminação absoluta do seu ser, o ser-aí precisa cuidar por se originar ontologicamente em seus comportamentos com o mundo fático, pois *o ser-aí é quem é enquanto cuida por ser na existência* (KAHLMeyer-MERTENS, 2015, p. 110). O cuidado é o modo pelo qual o ser-aí se ocupa do mundo que o singulariza e evidencia o seu ser enquanto poder-ser. O *aí* (*Da*), é o caráter ontológico mais próprio do ser-aí, que é assim percebido no cuidado.

O cuidado evidencia a articulação ontológico-existencial que o ser-no-mundo tem com o mundo, relação essa que mostra que o poder-ser do ser-aí está correlacionado às possibilidades de realização de seu mundo. Aqui, a facticidade inserida no próprio nome do conceito do ser do ente humano no “aí” do *Dasein*, exsurge novamente como designação para seu caráter ontológico. O ser-aí, ao cuidar, rearticular a própria existência de modo a singularizar-se, apropriando-se continuamente de seu ser a partir de projetos de sentido que orientam tal existência. (KAHLMeyer-MERTENS, 2015, p. 111-112)

Essa apertada exposição das linhas mestras do projeto de *Ser e Tempo* já permite entrever o que Ernildo Stein considera que faz com que esta obra assumira posição paradigmática na Filosofia: uma tentativa de fundir a historicidade com a transcendentalidade (STEIN, 1990, p. 13). Heidegger revela que o ser do ente humano, o ser do ser-aí, é marcado pela indeterminação e pela abertura à facticidade, sendo sua existência definida pelo existir junto ao mundo e por ele

constituído. Seus modos de existir não são estabelecidos como categorias metafísicas fundadas *a priori*, mas como existenciais que se constituem no seu relacionar com o mundo fático.

Com a influência do combate ao psicologismo da escola de Husserl e da valorização da historicidade a partir Escola Histórica, as teses de *Ser e Tempo* lançam as bases para a superação das teorias da consciência e da representação, que buscam sempre a fundamentação última na subjetividade (STEIN, 1990, p. 14).

A questão do ser, enquanto busca pelo sentido do ser, é colocada a partir da facticidade, e não tem mais o objetivo de resolver o problema da origem última das coisas. O sentido do ser é cooriginário ao ser-no-mundo, e essa cooriginariedade é condições de possibilidade da compreensão que o estar-aí tem de si, dos utensílios que maneja e dos entes simplesmente intramundanos, porque faz parte do ser do ser-aí a busca pelo sentido do ser. (STEIN, 1990, p. 14)

O *Dasein*, antes que possa teorizar discursar sobre o mundo, já possui uma compreensão de si e dos entes do mundo, pois está sempre comprometido com o mundo numa relação que antecede a teoria e a práxis (trata-se do *como hermenêutico*, anterior ao *como apofântico*). Aqui perece a tradicional relação com o mundo através da consciência e da representação, pois se demonstra que elas sempre chegam tarde. (STEIN, 1990, p. 14-15)

Está é a revolução paradigmática de *Ser e Tempo*, que permitiu que o mundo vivido se tornasse central na filosofia e nas ciências humanas, suprimindo a questão da fundação última e introduzindo a ideia de circularidade produtiva (STEIN, 1990, p. 15). Heidegger terá, ao fim de sua vida, fundado uma matriz teórica que enfrenta o paradigma fundamentalista das teorias da subjetividade e da representação, através de sua crítica da metafísica como um todo, e proposto, através das teses da analítica existencial, o paradigma do ser-no-mundo prático como alternativa para resolver o problema da ontologia e da verdade, da realidade e do conhecimento (STEIN, 1990, p. 17).

2.2.2 Gadamer: a consumação da hermenêutica

Gadamer foi aluno de Heidegger e sua obra guarda proximidade com a obra de seu antigo mestre, embora dela não possa ser considerado um continuador. Ele adota o conceito nuclear de *Dasein*, com as nuances da analítica existencial, mas não persegue o projeto ontológico fundamental, antes, retoma Dilthey e a questão metodológica. Seu principal escrito é *Verdade e*

Método, onde está presente a rejeição da pretensão de indubitabilidade da metodologia científica e a exploração de domínios onde se encerram modos de expressão não-representacionais, como a arte, as ciências do espírito e a linguagem.

A investigação contida nessa obra questiona o todo da experiência humana (do mundo e da práxis da vida). Ela parte da analítica existencial realizada por Heidegger, que mostrou que a compreensão não é um comportamento do sujeito, mas o modo de ser do ser-aí, e procura esclarecer como é possível a compreensão nesses termos. Trata-se de uma questão que precede ao comportamento compreensivo da subjetividade e ao comportamento metodológico das ciências da compreensão. Nessa esteira, a hermenêutica passa a existir pela e para o caráter hermenêutico do modo de ser compreensivo do *Dasein*, que traz um caráter finito e histórico para o ser do ente humano, que marca toda a sua experiência de mundo. (GADAMER, 2015, p. 16)

O objetivo não é apresentar uma teoria geral da interpretação como faz Betti, mas demonstrar o que é comum a todas as formas de compreender e mostrar que a compreensão não é um comportamento de um sujeito frente a um objeto, mas pertence à história efetual (GADAMER, 2015, p. 18).

A partir da temporalidade do *Dasein* – que compreende a abertura do ente humano para o mundo, a finitude do humano e o ocupar-se das coisas do mundo mediante o cuidado e o *ser-para-morte* – Heidegger deriva a estrutura circular da compreensão, ilustrada pelo *círculo hermenêutico*. Nessa figura se esconde a possibilidade positiva de um conhecimento mais originário, que se revela através da tarefa da interpretação de não deixar que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia imponham à compreensão o domínio por intuições ou noções populares. A interpretação, compreendida a partir do círculo hermenêutico, assegura o tema científico através de uma atitude fenomenológica, elaborando os conceitos a partir da coisa ela mesma. (GADAMER, 2015, p. 355)

Gadamer oferece a seguinte descrição inicial do círculo hermenêutico (GADAMER, 2015, p. 356): A compreensão de um texto realiza-se através de um projetar e reprojetar. A partir de um primeiro sentido que surge num texto, o interprete prelineia um sentido do todo em um projeto prévio. O sentido desse projeto inicial surge de acordo com as expectativas determinadas de quem lê o texto. A compreensão do que está no texto consiste na elaboração desse projeto prévio, que vai sendo constantemente revisado na medida de em que se avança na penetração do sentido.

A compreensão elabora os projetos adequados à coisa, que, enquanto antecipações, são confirmadas ou rejeitadas a partir da própria coisa, no constante reprojeter que perfaz o movimento do círculo. Uma interpretação correta deve precaver-se em relação a arbitrariedade das intuições repentinas e dos hábitos de pensar imperceptíveis, procurando manter a atitude fenomenológica de manter o olhar nas coisas elas mesmas, deixando-se determinar pela própria coisa. Assim, a compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões com as quais inicia não forem arbitrárias, devendo o intérprete examinar essas opiniões quanto à sua origem e validade. (GADAMER, 2015, p. 355-356)

Na busca da compreensão de um texto, não se pode estar entregue ao arbítrio das opiniões prévias e dos hábitos linguísticos contemporâneos. Compreender um texto é deixar que o texto se lhe diga algo, é mostrar-se receptivo à alteridade do texto. Isso só é atingido num dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o texto surja efetivamente como alteridade, podendo assim o intérprete confrontar a verdade do texto com suas opiniões prévias pessoais. A tarefa da hermenêutica se converte num questionamento pautado na coisa em questão, já desde sempre determinada por ela. (GADAMER, 2015, p. 358)

O que Heidegger quis dizer com a exigência de assegurar o tema científico na elaboração da posição prévia, visão prévia e concepção prévia, a partir da própria coisa, é que a compreensão guiada por uma consciência metodológica procurará tornar consciente as antecipações de sentido provenientes desses elementos prévios, para poder controlá-las e, assim, atingir a compreensão correta a partir das coisas elas mesmas. Essa exigência, entretanto, não implica em assegurar-se frente à tradição que fala através do texto, implica apenas em manter afastado o que pode impedir que alguém compreenda a tradição a partir da própria coisa. Os preconceitos não percebidos nos cegam para a coisa de que nos fala a tradição, e é por isso que Gadamer fará um exercício de recuperar o sentido de preconceito distorcido pelo Iluminismo², permitindo a apreensão correta do caráter produtivo dos preconceitos. (GADAMER, 2015, p. 359, 361)

² Gadamer (2015, p. 360-368) explica que, essencialmente, “preconceito” (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes (*Vor*) do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão. Um entendimento mais originário de preconceito não o compreende como falso juízo, pois seu conceito permite que ele possa ser valorizado tanto positivamente, quanto de forma negativa. Foi no Iluminismo que o sentido de preconceito foi restringido a “juízo não fundamentado”, sendo a fundamentação, a garantia do método, que confere ao juízo sua dignidade, não existindo a possibilidade de formas de validade que não sejam aquelas exclusivamente derivadas da fundamentação. Entretanto, essa necessidade de superação de todo preconceito revelar-se-á também como um preconceito próprio da Ilustração, cuja revisão libera o caminho para uma compreensão adequada da finitude. Toda existência humana está limitada e condicionada de muitas maneiras pela sua historicidade. Estar imerso na tradição não implica numa submissão a preconceitos que limitam a liberdade. A razão absoluta não é uma possibilidade para a humanidade histórica, a razão existe para nós apenas como real e histórica, sempre referida ao dado no qual exerce sua ação. Nosso existir pertence a história, e antes que possamos adotar uma atitude reflexiva

Revisitando a *Aufklärung* de forma crítica, Gadamer consegue libertar o conceito de preconceito de seu sentido negativo e alça-lo à sua real grandeza, como conteúdo determinado pela realidade histórica do sujeito. Além disso, permite analisar a condição de legitimidade dos preconceitos, diferenciando aqueles cujo valor é legítimo e aqueles que devem ser superados pela razão crítica.

O preconceito tem um conteúdo provisório e direcional que coloca a consciência finita e histórica na relação com o objeto da interpretação, no diálogo e na alteridade. Através da interpretação é que se vai decidir sobre a verdade ou falsidade dos preconceitos, e a tarefa da hermenêutica é compreender a distância temporal entre a consciência e o objeto, para então distinguir entre os preconceitos que cegam e os que esclarecem. (SILVA e LOPES, 2014, p. 3)

A legitimidade dos preconceitos se define através da experiência hermenêutica que se abre para os efeitos do tempo, adotando a experiência reflexiva e dialógica de perguntar sobre a validade do que se apresenta na alteridade da tradição. É a consciência histórica, aquela que se abre para o reconhecimento da tradição como instância do horizonte compreensivo, que pode distinguir os preconceitos legítimos. (SILVA e LOPES, 2014, p. 6)

Os preconceitos aparecem, assim, como condição da compreensão pelo fato de a compreensão ser historicamente situada, acontecendo a partir da tradição que age em cada momento sobre cada consciência. Toda compreensão só ocorre a partir da pré-compreensão historicamente constituída. A tradição pode ser entendida como um conteúdo de sentido transportado através da história pela linguagem. A tradição é dotada de uma autoridade³ através da qual determina amplamente as nossas instituições e comportamentos, e nosso ser finito se encontra determinado pelo fato de que a autoridade do que foi transmitido tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento. A tradição não se conserva através da história por inércia, mas por ser afirmada, assumida e cultivada, persistindo através das mudanças históricas. A conservação é um ato da razão e um momento da liberdade e da própria história, embora a conservação atraia menos atenção que a mudança e a inovação. (GADAMER, 2015, p. 372-373)

sobre o passado, já nos compreendemos na realidade circundante da família, da sociedade e do Estado em que vivemos. *Os preconceitos de um indivíduo constituem a própria realidade histórica de seu ser.*

³ A *autoridade* também tem o sentido resgatado, não significando apenas aquilo que impede o exercício da razão, mas o que conquista validade mediante o reconhecimento e o conhecimento. Trata-se de reconhecer a superioridade de um outro em juízo e visão, e reconhecer que o seu juízo tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. Ela repousa no admitir os limites da própria razão e reconhecer a grandeza daquele que detém mais conhecimento. O sentido da *autoridade* é aproximado do sentido que existe na atribuição de reconhecimento de alguém como “autoridade no assunto”, que é reconhecida pela superioridade do seu saber, o que agrega validade ao que por ele é dito. O fundamento da autoridade é, então, um ato de liberdade da razão, que concede autoridade a quem possui visão mais ampla ou sabe melhor. (GADAMER, 2015, p. 371)

Retomando a noção de círculo hermenêutico, podemos notar como o círculo não tem natureza formal ou metodológica. Trata-se, na verdade, de um processo que descreve a compreensão como um jogo no qual se dá o intercâmbio entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete. A nossa comunhão com a tradição de nossa situação histórica é o que determina nossa antecipação de sentido de que parte a interpretação. E essa comunhão também não é um processo acabado, ou uma pressuposição sob a qual sempre estamos, mas um processo em contínua formação, que vamos instaurando na medida em que compreendemos e participamos do acontecer da tradição. O círculo hermenêutico se revela, aqui, como momento estrutural ontológico da compreensão. (GADAMER, 2015, p. 389)

A pertença a uma situação histórica, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, implica numa comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores que sustentam a vinculação entre quem quer compreender e a coisa a ser compreendida. Para que a compreensão ocorra, é necessário que exista essa vinculação prévia ou que o intérprete tenha ou alcance uma determinada conexão com a tradição a partir da qual a coisa se manifesta. Por isso se diz que compreender é já ser versado na coisa, porque a primeira condição hermenêutica é a pré-compreensão que surge desse relacionamento prévio com a coisa. (GADAMER, 2015, p. 390)

Por isso, também, a compreensão traz em si um caráter produtivo. Ela parte sempre da situação de quem interpreta, com seu horizonte de sentido e relacionamento próprio com a tradição determinando uma pré-compreensão individualizada. Trata-se de uma situação temporal diferente da que o texto se originou, ainda que se trate de uma produção contemporânea — pois a mesma diferença existe de forma insuperável entre intérprete e autor —, que faz com que o texto seja sempre percebido de forma *diferente*, a partir da produtividade do horizonte do intérprete.

A consciência histórica deve ter em mente que sempre que se dirige para uma obra ou para a tradição, está sempre em ação a *história efetual*⁴. Sempre que procuramos entender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica, estamos sempre sob o efeito da história efetual, que determina já de antemão os objetos de nossos questionamentos e investigações. (GADAMER, 2015, p. 397)

⁴ O *Wirkungsgeschichte* é traduzido de formas muito distintas, alguns optando por *história das repercussões*, outros por *história dos efeitos*, *história efetual* ou *história efêtua*. A palavra é composta por *Wirkung*, que literalmente traduz-se por *efeito*, *resultado*, *consequência*, e *Geschichte*, que significa *história*, *conto*, *narração*, *narrativa*. Optaremos pela tradução que aparece na edição de *Verdade e Método* utilizada na elaboração desse trabalho, sem tomar parte nos imbrólios acerca da tradução mais acertada.

Esse conceito designa a atuação da história em nosso compreender a partir de nossa situação hermenêutica. Ele contempla os efeitos que a história possui no nosso compreender através dos preconceitos autorizados que se tornam pontos de partida da nossa compreensão, e também pela consolidação e transmissão dos projetos compreensivos de outros entes humanos que se consolidam na tradição.

A compreensão é sempre a compreensão de um fenômeno em certa circunstância. Essa situação tem pressuposta o lidar com o horizonte determinante da tradição e com o legado de seus preconceitos históricos. A história efetual é a história das posições e dos caminhos que as compreensões assumem na tradição e do modo como elas avançam para a posteridade, quando novamente reinterpretadas. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 94)

A atuação dos preconceitos e interpretações consolidados historicamente no compreender implica numa mediação entre o presente e o passado, constituindo o desenvolvimento de uma série contínua de pontos de vista na qual o passado se apresenta e se dirige ao intérprete. Ou seja, o compreender acontece diante de compreensões e interpretações passadas, transmitidas pela história, que, ao agirem sobre o intérprete no presente, precisa se realizar com essa herança do passado a partir de seu próprio horizonte presente. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 95)

A ideia da história efetual também contempla a *consciência da história efetual*, que é a tomada de consciência pelo hermenauta de que todo compreender está inserido e condicionado por uma historicidade. É o atentar-se para o caráter produtivo dos preconceitos e das compreensões previamente consolidadas na história. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 98)

A facticidade específica de cada ente humano é o que determina sua situação hermenêutica, conceito que compreende a noção de horizonte como âmbito de visão que abarca e contém tudo o que pode ser visto a partir de uma certa posição. O horizonte designa a vinculação do pensamento à sua determinação finita, relacionando a consciência com o conteúdo de sentido que atua sobre ela pelo seu situar-se específico em um ponto da história (GADAMER, 2015, p. 399-400).

Horizonte compreende a concepção geral que situa ente humano perante a si mesmo, o mundo e os outros entes humanos, à luz de determinados padrões históricos. Não se trata de uma visão específica que se adquire e se torna estática, mas é uma visada histórica ou um panorama de compreensão que embasa nossas compreensões e também se ressignifica a cada nova compreensão. O horizonte se consolida nas posições, visadas e conceitualidades prévia, se

transformando em cada novo projeto compreensivo e que faz a mediação entre a parte e o todo significativo no círculo hermenêutico. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 111-112)

Embora falemos em distância temporal enquanto horizontes distintos e em fusão de horizontes, não há, propriamente, múltiplos horizontes separados. Não existe um horizonte do presente em si, nem um horizonte histórico a ser conquistado, existe, sim, um horizonte único que se transporta no tempo tendo como fronteiras a tradição. (GADAMER, 2015, p. 404-405).

Compreender algo ocorre sempre a partir de um horizonte, mas a compreensão da história não ocorre ao modo de uma transferência de um horizonte presente para abarcar outro horizonte passado. Na fusão de horizontes a tradição se mescla com o que se apresenta à compreensão, coexistindo o velho e o novo sem que um ou outro se destaque por si mesmo. A compreensão do passado opera ao modo de uma tradução do horizonte passado a partir e na medida que os preconceitos do horizonte presente o permitem, partindo sempre do reconhecimento da distância histórica que os torna estranhos. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 112-113)

Elaborar a situação da consciência como situação hermenêutica significa justamente desvendar o horizonte de sentido a partir dessa tensão entre o novo e o velho, que sempre acompanha o defrontar-se com a tradição. A hermenêutica deve desvendar essa tensão reconhecendo a diferença subjacente, por isso deve projetar um horizonte que se distinga do presente. É por ter consciência de sua própria alteridade que a consciência histórica destaca o horizonte da tradição do seu próprio. Mas, sendo fruto de uma tradição ainda atuante, a consciência histórica recolhe o que foi destacado para situar-se a si mesma em relação com a unidade do horizonte histórico assim conquistado. O projeto do horizonte histórico se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente, ocorrendo nesses termos a fusão de horizontes. (GADAMER, 2015, p. 405)

Nesse ponto, está articulada a questão da hermenêutica como *aplicação*. Já ficou demonstrado acima que a compreensão e a interpretação não são momentos ou processos separados, mas que compreender é sempre interpretar e esta é a forma explícita da compreensão. A aplicação, juntamente com a compreensão e a interpretação, compõe um processo único, e remete ao fato de que na compreensão ocorre sempre uma aplicação do texto compreendido à situação atual do intérprete (GADAMER, 2015, p. 407).

O intérprete é incapaz de reproduzir o que realmente diz o interlocutor interpretado, pois o que foi dito só pode ser recebido a partir da situação histórica do intérprete, com sua

produtividade própria. Sua tarefa, portanto, é fazer valer a opinião daquele que ele interpreta como se revela possível e necessário tendo como solo a sua própria situação, o seu próprio horizonte. (GADAMER, 2015, p. 407)

A hermenêutica jurídica e teológica antigas sempre tiveram uma posição próxima a essa, pois a aplicação sempre foi momento integrante de suas atividades. Ambas sempre se atentaram para a tensão que existe entre o texto interpretado e o sentido que dele se projeta com vistas a uma aplicação na situação concreta do intérprete. O objetivo da lei sempre foi reger uma situação concreta, e não apenas se revelar em seu sentido originário. Isso implica que sua interpretação correta sempre esteve ligada à exigência de compreendê-lo de acordo com suas pretensões de reger cada situação concreta, mas sempre de maneira nova e distinta. (GADAMER, 2015, p. 407)

De modo similar, a compreensão que opera nas ciências do espírito também revela que um texto só pode ser compreendido em cada caso de maneira diferente, pois a interpretação se dá numa situação específica, sempre em movimento, que opera de forma positiva sobre a compreensão. A historicidade da compreensão implica que o texto só pode ser compreendido em cada caso de forma diferente. Essa mobilidade histórica da compreensão representa o ponto central do questionamento hermenêutico adequado à consciência histórica, trazendo a luz a tensão que existe na identidade da coisa interpretada com a situação em que essa coisa deve ser interpretada. (GADAMER, 2015, p. 408).

A partir da aplicação, da história efetual, do círculo hermenêutico e da fusão de horizontes, pode-se entender efetivamente como Gadamer descreve a *experiência hermenêutica*: um movimento de apropriação, através da compreensão e da interpretação, dos sentidos historicamente consolidados em um horizonte, e a tradução de seu sentido em um outro (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 123).

Resta abordar a questão que talvez seja a mais importante para a compreensão da universalidade da hermenêutica filosófica da Gadamer, a questão da *linguagem*.

Os processos da compreensão e da interpretação são processos de linguagem. Ela é o meio em que se realiza o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão, em que se dá o diálogo dos horizontes e a compreensão da coisa na fusão de horizontes. Gadamer é categórico ao afirmar que “*a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão*” (GADAMER, 2015, p. 503) e que “*todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no médium de uma linguagem que pretender deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete*” (GADAMER, 2015, p. 503).

A linguagem é o *medium* da experiência hermenêutica, e interpretação e compreensão só acontecem no seu interior, isso significa que a relação do ente humano com o mundo é uma relação primariamente linguística. Existem duas teses fundamentais sobre a linguagem que devem ser consideradas (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 125-130): 1) *Não existe a possibilidade de uma compreensão que opere fora da linguagem*. A linguagem não é uma ferramenta a serviço da razão ou o resultado de uma operação subjetiva, ela é base ontológica para tudo o que é compreensível e passível de ser expresso; 2) *O próprio objeto da compreensão é linguístico*. Essa tese remete ao adágio hermenêutico “*O ser que pode ser compreendido é linguagem*”, que designa a linguisticidade (a experiência em meio à linguagem) do objeto de compreensão, ou seja, que tudo aquilo que se apresenta como compreensível, só é a partir da linguagem.

A linguisticidade da experiência hermenêutica implica num giro ontológico que evidencia que o mundo da vida se constitui num espaço significativo. O mundo constitui um espaço hermenêutico-fenomenal que se revela em sentidos e significados, e a essência de um fenômeno é equiparada ao seu significado. Não resta a hipótese de alguma realidade exista objetivamente de forma natural para depois lhe ser atribuída sua significação. O que se apresenta enquanto existente se apresenta já como significativo na linguisticidade. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 129-131).

A partir dessa exposição de algumas das principais teses de *Verdade e Método*, foi possível perceber como Gadamer consumou a superação das filosofias de consciência – que conduzem a questão do conhecimento a partir de uma consciência pura – recolocando os esforços cognitivos que fundamentam a compreensão na experiência mundana, na realidade histórica, na experiência do tempo, na tradição, e não mais numa incursão teórica epistemológica. (CÔRTEZ, 2006, p. 281)

A historicidade da consciência e o caráter histórico do conhecimento implicam não só a rejeição do *cogito* absoluto ou da razão transcendental como fundamentos da inteligibilidade do mundo, mas também a própria rejeição da pretensão de verdade do método científico, que tem na consciência subjetiva o ponto de partida da atividade cognoscente. (CÔRTEZ, 2006, p. 281-282)

Por outro lado, o historicismo, que sugeria que o conhecimento da história se tratava de um diálogo de dois sujeitos singulares, duas consciências ímpares, prisioneiras de seus próprios mundos históricos e separadas por um abismo temporal, questionando-se pelas condições de possibilidade da compreensão da alteridade temporal, também fica superado pela noção de

tempo como fundamento que sustenta o acontecer no qual o presente tem suas raízes. (CÔRTEES, 2006, p. 282-284)

Verdade e Método supera a dicotomia entre realidade e consciência que sustenta a oposição entre pensar e ser. Demonstra-se que a realidade do mundo que se abre ao *Dasein* é constituída pela tradição da experiência pensante, superando, ao longo do caminho, as pretensões os dilemas do historicismo e os pressupostos das epistemologias das filosofias da consciência. (CÔRTEES, 2006, p. 283)

O historicismo teorizou os esforços necessários para que o intérprete ultrapassasse sua própria historicidade e compreendesse o passado por considerar que a distância temporal entre o passado e o presente era um abismo descontínuo que deveria ser transposto, mas a hermenêutica de Gadamer demonstra que a distância temporal é uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. O abismo é, na verdade, coberto pela continuidade da tradição, que ilumina tudo que nos é transmitido. (CÔRTEES, 2006, p. 284)

A distância de tempo é justamente possibilidade positiva e produtiva do compreender, não um abismo devorador, pois é preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição. (GADAMER, 2015, p. 393)

A consciência hermenêutica se enraíza na mobilidade da realidade temporal, e a autoconsciência de sua transitoriedade e engajamento inafastáveis não são tidos como empecilhos ao reconhecimento da realidade histórica, mas são justamente as condições de possibilidade para a compreensão do passado, pois a contribuição produtiva é parte inalienável do próprio sentido do compreender. Os pré-conceitos da situação histórica do intérprete são intelectualmente produtivos, eles situam a consciência no mundo e tornam possível o compreender, constituindo o horizonte temporal a partir dos quais se pode olhar para o passado. (CÔRTEES, 2006, p. 285)

2.3 TEORIA HERMENÊUTICA E FILOSOFIA HERMENÊUTICA: uma ruptura

A diferença entre teoria hermenêutica e filosofia hermenêutica pode ser muito bem compreendida através do título da obra *Verdade e Método* de Gadamer. Trata-se do embate entre uma concepção de acesso à verdade através de um método capaz de excluir a intervenção dos processos externos, resultando numa verdade como perfeita correspondência entre o pensamento e a coisa, como *veritas*, em contraposição a verdade como *aletheia* (do grego $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, literalmente “verdade”, cujo sentido denota revelação, desvelamento, negação do

esquecimento), que aponta na direção de uma experiência muito mais profunda que a simples aquisição metodológica de conhecimentos sobre os entes (BLEICHER, 2002, p. 165-166).

Essa contraposição significou uma reorientação da filosofia como um todo. A filosofia moderna, caracterizada pelo seu discurso científico que toma por objeto as coisas que estão ao alcance da mão, como coisa inerte (*Vorhandenheit*), objetivamente dado, simplesmente-aí (GOMES, 1995, p. 118), será duramente criticada em seus fundamentos metafísicos, e a ela será contraposta uma hermenêutica da facticidade com uma explicação ontológica para o ser dos entes que constitui uma base transcendental da filosofia em um nível mais fundamental que o da epistemologia. (BLEICHER, 2002, p. 166).

A linguagem passa a ser fonte do conhecimento e meio de revelação, através da qual se desvenda o ser dos entes e ocorre a abertura ao sentido que reside na existência histórica. A linguisticidade do Ser é o que funda a possibilidade da verdade como revelação, e a linguisticidade de nossa experiência assume um caráter universal, transcendendo toda a relatividade e abrangendo todas as coisas-em-si-mesmas, precedendo tudo o que é pensado e enunciado como algo. (BLEICHER, 2002, p. 166)

Nessa nova forma de explicar o Ser e o ente e a relação do *Dasein* com o mundo, ao método resta apenas um papel secundário, incapaz de alcançar a totalidade da existência humana. A abordagem das coisas que tem por base a ciência metódica limita-se a analisar os fenômenos que podem ser objetivados e controlados por um sujeito supostamente autônomo. Esse tipo de experiência é considerado pelas concepções científicas o único legítimo e capaz de garantir a autonomia da ciência em relação aos processos históricos. Trata-se, de uma restrição cientificista do conhecimento que será superada pela universalidade da experiência hermenêutica proposta por Gadamer. (BLEICHER, 2002, p. 167)

Gadamer vai chamar essas experiências que escapam da possibilidade de verificação através do método científico de *Welterfahrung* (literalmente “experiência do mundo”). São experiências que não se relacionam ao cálculo e avaliação daquilo que está ao alcance da mão, mas com a compreensão do sentido dos entes, assumindo, portanto, um aspecto fundamental e universal (BLEICHER, 2002, p. 167).

A universalidade da hermenêutica deixa claro que a atividade científica pressupõe conhecimentos prévios que adquirimos através da linguagem. Esses conhecimentos se manifestam tanto na formulação dos objetivos da ciência, quanto na escolha dos objetos, no estabelecimento dos critérios de verificação e no modo de formulação das descobertas. Revela-

se, assim, que a compreensão na ciência é apenas um segmento da compreensão fundamental que abrange todo o nosso relacionar-se com o mundo, cujas condições de verdade, precedem, portanto, as da lógica e da ciência, só posteriormente estabelecidas. (BLEICHER, 2002, p. 168)

A questão da verdade, em *Verdade e Método*, aparecendo não como questão de adequação entre as palavras e as coisas, entre a proposição e a realidade, mas como *aletheia* em seu sentido mais originário de *des-esquecimento* (CÔRTEZ, 2006, p. 278). Léthē (Λήθη) é um rio da mitologia grega que aparece em vários mitos diferentes, sempre nomeando um rio dos mortos onde as almas bebem ou se banham para esquecer as memórias da vida passada, seja como preparação para a entrada no paraíso ou para reencarnação na terra.

A hermenêutica filosófica acaba por legitimar um novo sentido de verdade, uma verdade que repousa na tradição, na negação desse esquecimento, que implica na habilidade de avançar contra a correnteza do rio do esquecimento, desfazendo os caminhos do apagamento da memória. Para Gadamer, a verdade se manifesta em uma continuidade histórica como linguagem transmitida temporalmente que valida, confirma ou rejeita, os esforços humanos para viver-compreender a realidade do mundo. E é com essa verdade que as ciências do espírito podem tratar. (CÔRTEZ, 2006, p. 278)

Estabelecer os limites do método científico e da procura de objetividade não implica num questionamento generalizado da cientificidade dos resultados dessa forma obtidos. A ciência se faz nos termos de suas próprias leis, e é nessas circunstâncias que deve ser julgada. É só contra a extrapolação dos limites de sua legítima atuação e a reivindicação de detentora de toda a verdade que a consciência hermenêutica se insurgirá, afirmando, em contraposição, a legitimidade de uma área do conhecimento em que os métodos científicos não se sustentam, onde o método não é capaz de garantir a verdade. (BLEICHER, 2002, p. 169)

A filosofia hermenêutica trata da completude da experiência do mundo, colocando a compreensão como característica fundamental da existência. Com isso ela não pretende substituir os métodos científicos, mas apenas libertar as investigações de falsas compreensões de verdade. Ela não reivindica, sequer, o papel de substituidora da metodologia das Geisteswissenschaften. (BLEICHER, 2002, p. 170)

Aquele que estuda os fenômenos históricos participa de uma tradição ao se aproximar de seus fragmentos. Sua compreensão se insere em um jogo no qual ele se encontra imerso, e que é requisito para sua atividade científica. De sua situação hermenêutica própria é que são retirados a compreensão prévia que orienta a formulação de questões. Na sua atividade, ele vai refletir

sobra as concepções prévias imediatas para tentar excluir a influência mais direta do seu meio envolvente, mantendo uma reflexão constante. A inserção da compreensão no contexto vasto da linguagem que usamos e a linguisticidade da experiência do mundo faz com que os juízos e proposições sejam apenas formas especiais de atividade linguística que se inserem na totalidade da existência. Os preconceitos passam a ter, então, uma função positiva de abrir caminhos de sentido no objeto, que vão sendo revisados durante a atividade do intérprete. (BLEICHER, 2002, p. 170-171)

A distinção entre ciências naturais e ciências do espírito se coloca em nova base, de acordo com a função que a compreensão prévia desempenha em cada uma: nas ciências naturais a linguisticidade da experiência do mundo implica em preconceitos indesejáveis que devem ser neutralizados pela adesão à uma metodologia quantificante, enquanto Geisteswissenschaften os juízos e proposição são tomados apenas como uma forma especial de atividade linguística, dentro da totalidade da existência, local de investigação das ciências humanas, sendo os preconceitos produtivamente positivos e portas de entrada para a apreensão do sentido dos objetos. (BLEICHER, 2002, p. 171)

A compreensão ocorre através da revisão constante do ponto de partida do intérprete, que permite que o conteúdo emergja, e a forma como o intérprete lida com os preconceitos que atuam na abertura dos horizontes de sentido — a tentativa de exposição e apropriação dos mesmos — é fundamental para definir a cientificidade de uma investigação. (BLEICHER, 2002, p. 172)

Não subsiste mais a tentativa de manutenção do sentido de um texto de acordo com a intenção do autor. A dialogicidade da compreensão implica que esta seja uma articulação permanente entre passado e presente, a fusão de horizonte do texto e do intérprete. A expressão da subjetividade, seja uma obra de arte ou um texto, não se mantém amarrada ao seu criador, mas assume existência própria, revelando conhecimentos que nem o próprio autor percebeu. A lógica da pergunta e da resposta possibilita ao objeto revelar novos sentidos. A tradição se mantém viva enquanto a interpretação não se pretende apenas repetição da experiência que o recebedor originário teria diante da obra, mas, sim, se abre para algo que não existia antes. O horizonte de sentido do intérprete faz com que toda apropriação do significado de um texto seja, também, uma criação autêntica. (BLEICHER, 2002, p. 172-173)

Gadamer reconhece que o método é um expediente que viabiliza a compreensão em jogo no fazer da ciência. Entretanto, ele evidencia que aí também está envolvida, além da ciência, a questão da verdade e por isso critica a pretensão de que quaisquer saberes, para que sejam considerados válidos, tenham de necessariamente ser submetidos a operações metodológicas. A

questão é saber se a distância entre o sujeito e o objeto que os métodos pressupõe, bem como a autonomização que promovem, prevendo e assegurando resultados imparciais em relação à subjetividade do intérprete, verdadeiramente possibilitam uma apropriação do objeto ou se, em vez disso, se colocam como anteparo do mesmo, obstruindo o seu sentido e dificultando sua compreensão. (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 60)

3 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E HERMENÊUTICA JURÍDICA

A hermenêutica filosófica tem enorme força crítica para com a hermenêutica jurídica clássica, atingindo até mesmo os elementos da Ciência do Direito nela inclusos: o sujeito da interpretação, o objeto e o objetivo da interpretação e a metodologia da interpretação (OLIVEIRA, 2018, p. 211).

Com relação ao sujeito da interpretação, que para a hermenêutica jurídica é uma consciência neutra que busca, com fundamento em si mesma, a fixação do sentido das expressões do Direito, demonstrou-se que há sempre a atuação de estruturas da pré-compreensão e que a História promove contínua produção e transmissão de suas configurações ontológicas a partir do tempo, sendo o horizonte hermenêutico constitutivo do ser do homem e da História (OLIVEIRA, 2018, p. 212), de modo que resta impossível que se afirme a possibilidade de uma consciência pura e isenta dos efeitos e das limitações inerentes à sua facticidade.

Quanto ao objeto da interpretação -- a norma jurídica --, classicamente concebido como vontade objetivada do legislador ou da lei, deverá ser agora percebido como algo inseparável do sujeito. A estrutura da experiência hermenêutica, marcada pela finitude, historicidade e abertura, de modo que o experienciado está sempre em continuidade com experiências anteriores, implica na impossibilidade de reconhecer validade a objetos pretensamente independentes e objetivamente fundados em si mesmo. Sujeito e objeto passam a se confundir diante da História efetual, e a vontade da lei se revela, na verdade, como elaboração de um horizonte hermenêutico, e não como sentido imanente ao espírito da norma. (OLIVEIRA, 2018, p. 213)

Quanto ao objetivo da interpretação e a forma de se obtê-la, a hermenêutica jurídica clássica possui métodos que levariam ao resultado pretendido de maneira segura. A hermenêutica filosófica afasta definitivamente a ideia de método das humanidades como um todo. Na mediação entre passado e presente que ocorre na acontecer da compreensão, a experiência hermenêutica ocorre sem suporte metodológico. A abertura para uma nova forma de verdade, finita e histórica, acolhe o que é forcluído da experiência científica metodológica: o insucesso, a falha, a produtividade dos pré-conceitos, os sentidos consolidados na história. A compreensão como acontecimento é uma modalidade de verdade que parte da unidade entre a natureza produtiva dos efeitos da História e a consciência desse fato. Os métodos, na experiência hermenêutica, chegam sempre atrasados e encontram o espaço já preenchido pela história efetual. (OLIVEIRA, 2018, p. 213-214)

Essa eliminação do método, entretanto, não acarreta uma perda da segurança interpretativa. A coisa de que se fala, agora compreendida como formada na efetualidade da História, ainda conduz o diálogo e afasta, por si mesma, interpretações absurdas. A coisa em si assume as vestes de uma configuração ontológica da História e aponta para uma posição no interior da História dos efeitos, que implica na movimentação frente à recepção desses efeitos. Os sentidos possíveis ocorrem dentro de um horizonte hermenêutico, que os remodela e atualiza-os, configurando-os em suas possibilidades. (OLIVEIRA, 2018, p. 215)

Entretanto, tais apontamentos não são suficientes para orientar a hermenêutica jurídica em sua práxis. Ainda resta a tarefa de pensar a seguinte questão: Como podemos entender a hermenêutica jurídica diante dessas mudanças na hermenêutica em geral, que, com a hermenêutica filosófica de Gadamer, se converteu num aspecto universal da filosofia?

3.1 A ANÁLISE DE GADAMER DA HERMENÊUTICA JURÍDICA

A aproximação dessa questão deve começar pela abordagem que o próprio Gadamer tem da hermenêutica jurídica, que é tida com ele como paradigmática para a hermenêutica filosófica. Ele analisa a atividade do jurista e do historiador do direito quando está apresentando o caráter de *aplicação* que toda interpretação possui, demonstrando que a lógica que opera nessas duas atividades é a mesma que acontece em toda compreensão e interpretação.

Inicialmente, afirma-se que, enquanto o jurista toma o sentido da lei a partir e em virtude de um determinado caso dado, o historiador jurídico não parte de um caso específico, mas procura determinar o sentido da lei visualizando a totalidade do âmbito de aplicação da lei. Para determinar o sentido originário de uma lei, o historiador teria que ir além da exposição da sua aplicação originária, contemplando também as mudanças históricas pelas quais a lei passou, realizando uma intermediação compreensiva entre a aplicação originária da lei e a aplicação atual. (GADAMER, 2015, p. 428)

Olhando a tarefa do historiador mais de perto, deve-se questionar: como se opera a mudança de rumo histórico na aplicação da lei? Essa mudança reside na diferença existente entre o sentido original do conteúdo de uma lei e o que se aplica na práxis jurídica. Por mais que o jurista sempre tenha em mente a lei em si mesma, a seu conteúdo normativo é determinado em relação ao caso em que deve ser aplicado. Esse conteúdo não prescinde do conhecimento histórico do sentido originário, e por isso o jurista leva em conta o valor atribuído a uma lei em virtude do ato do legislador. Entretanto, ele não pode se prender às discussões legislativas sobre

a intenção dos que elaboram a lei, mas deve admitir que as circunstâncias mudam ao longo do tempo, e que a nova função normativa da lei deve ser novamente determinada. (GADAMER, 2015, p. 429)

O historiador do direito, quando procura primeiro investigar o sentido originário de uma lei, com seu valor e intenção no momento em que foi promulgada, já se depara com algumas dificuldades. A primeira reside em como seria possível reconhecer tais coisas sem ter consciência da mudança de circunstâncias que separa o momento originário do momento atual. Diante dessa questão, o historiador se vê no mesmo lugar do jurista prático: havendo que distinguir entre o sentido originário do texto legal do sentido que se lhe atribui a partir da pré-compreensão da atualidade. (GADAMER, 2015, p. 429)

Essas circunstâncias acabam por revelar que a situação hermenêutica do aplicador da lei e do historiador da lei, no que tange a apreciação de uma lei ainda em vigor, é rigorosamente a mesma, embora os objetivos sejam distintos. Tanto o historiador como o jurista se encontram numa determinada expectativa de sentido imediato, e não há acesso imediato ao objeto histórico capaz de proporcionar objetivamente seu valor posicional. Além de o sentido originário só se revelar a partir da pré-compreensão produtiva da situação de quem analisa a lei em suas origens, ele só é concebido a partir da mudança de circunstância que separa o momento originário do atual. Ou seja, o conhecimento histórico só existe quando é entendido em sua continuidade com o presente. O jurista se atenta para essa circunstância na sua *práxis* quando procura assegurar a sobrevivência do direito como um *continuum* e salvaguardar a tradição do pensamento jurídico. (GADAMER, 2015, p. 430)

A hermenêutica jurídica é, assim, tida como um modelo autêntico dos procedimentos das ciências do espírito, sendo representativa da relação entre passado e presente que ocorre em toda compreensão. Ao adaptar a lei às necessidades do presente e ao caso prático, o juiz não faz da sua interpretação uma tradução arbitrária. Seu compreender e interpretar significa conhecer e reconhecer um sentido vigente, intermediando a ideia da lei com seu presente. Não se reconhece apenas o seu significado histórico quando de sua promulgação, tampouco um caso qualquer de sua aplicação. Para concretizar a lei, o juiz realiza a tarefa da *aplicação*, realizando uma complementação produtiva do direito a partir de sua situação presente, ao modo como ocorre em toda compreensão histórica. Na compreensão histórica também está sempre implícito que a tradição que alcança o interprete dirige sua palavra ao seu presente e deve ser compreendida exatamente como essa mediação entre legado do passado e presente. (GADAMER, 2015, p. 431-432)

A tarefa do jurista ilustra o que há de comum a todas as formas de hermenêutica: que o sentido que se deve compreender somente se concretiza e se completa na interpretação. A ação interpretadora se mantém ligada ao sentido do texto, pois a aplicação não é uma liberdade frente a ele. A aplicação é a tarefa de mediar o outrora e o hoje, tu e o eu. Nas ciências do espírito, estamos sempre diante de um determinado tipo de tradição, frente ao qual nos comportamos à maneira da aplicação. (GADAMER, 2015, p. 436-437)

O modelo da hermenêutica jurídica é tido por Gadamer como tão paradigmático por revelar que, quando o juiz se vê autorizado a realizar a complementação do direito frente ao sentido original de um texto legal, ele faz exatamente o que ocorre em qualquer tipo de compreensão. Assim como não existe um leitor que se coloca diante do grande livro da história do mundo para conhece-la, também não há um leitor que simplesmente tome um texto e leia o que está nele, conhecendo sua verdade absoluta e acabada. Em toda leitura (e aqui é salutar lembrar que compreensão, interpretação e aplicação compõem uma unidade) tem lugar uma aplicação, e quem lê um texto se encontra inserido e implicado no sentido que percebe, ele próprio fazendo parte do texto que compreende. O sentido que se revela em toda leitura sempre termina em uma indeterminação aberta, pois cada geração vindoura o compreende de forma diferente, assim como o passado é a cada vez compreendido de maneira também distinta. (GADAMER, 2015, p. 445-446)

Percebemos que a intenção de Gadamer ao tratar da hermenêutica jurídica não era realizar um estudo profundo e específico da tarefa prática de aplicação do direito, mas usá-la como exemplo do que acontece em toda interpretação. Para os objetivos de nossa pesquisa, precisamos avançar um pouco mais.

3.2 A TAREFA DE ELABORAÇÃO DE UMA NOVA HERMENÊUTICA JURÍDICA SUBSISTE

Partamos da descrição já apresentada: ao aplicar a lei, deve-se vislumbrar o seu sentido originário, tal como pensada e entendida no seu contexto histórico de nascimento, mas também realizar uma mediação com o caso dado que demanda uma solução. Aqui, devemos tomar cuidado para não recair em um cânone objetificante da hermenêutica jurídica tradicional, que acredita ser possível acessar de forma objetiva o sentido originário da lei enquanto vontade do legislador. O sentido correto do dever de prescrutar o sentido original do conteúdo de uma lei é

tentar conceber como ela foi imaginada para reger as situações da época de sua promulgação, tendo por base, também, mas não só, os debates legislativos antes de sua promulgação, mas desde que tenhamos em mente que toda investigação do passado é já uma interpretação produtiva, influenciada pela pré-compreensão do intérprete e pela sua situação presente. Também aqui, conhecer o sentido original da lei já é uma aplicação à situação do intérprete.

Realizada essa primeira etapa, resta a adequação da norma ao caso concreto. Essa segunda etapa explícita que há sempre um espaço para adequação do direito ao caso concreto, e que o direito não permanece congelado em seus sentidos através do tempo como uma tirania do passado sobre o presente. Através desse segundo momento, evidencia-se que ao juiz sempre resta um espaço para complementação do sentido do texto legal com vistas ao caso concreto, ou seja, que o objetivo da hermenêutica jurídica não é investigar o sentido originário da lei da forma mais acurada possível e aplicá-lo a todos os casos indistintamente, mas reger o caso concreto de forma sempre atualizada, de modo que a própria norma sempre se atualiza diante do presente.

Em ambas as etapas enfrentamos problemas da mesma ordem, que se resumem a uma constatação crítica: o texto da lei não esconde uma norma que pode ser descoberta. Investigar o sentido originário da lei é uma investigação histórica que traz pra si todas as dificuldades desse tipo de tarefa hermenêutica: há que se distinguir entre os pré-conceitos legítimos e falsos, há que se mediar a tradição e o presente, há que se levar em conta que toda interpretação permanece com algum grau de indeterminação e abertura. A segunda etapa da aplicação da lei adiciona outra camada de dificuldades, pois obtido o sentido originário sob esses condicionamentos, resta ainda o espaço para complementação do sentido do texto frente à situação concreta, que não pode ser puro arbítrio.

É para resolver essas dificuldades que uma nova hermenêutica jurídica atenta às descobertas da hermenêutica filosófica deve surgir.

A deficiência das teses da hermenêutica jurídica tradicional e sua inadequação com o paradigma filosófico aqui exposto já foram amplamente abordadas por outros autores. Tomemos, por exemplo, a obra *Hermenêutica jurídica e(m) crise*, de Lenio Luiz Streck, dedica especificamente ao assunto. Mas a pura crítica não resolve os problemas apontados. Contrariamente às antigas teorias da interpretação jurídica, ainda não surgiu uma nova teoria da interpretação que oriente a prática da hermenêutica jurídica acatando as teses da hermenêutica filosófica.

O que já se mostra evidente é que a hermenêutica jurídica não pode pretender um arremedo de método das ciências naturais, como também não pode querer se fundar no paradigma da representação e da filosofia da consciência. Isso não significa que não pode pretender rigor ou critérios crítico racionais, afinal, as ciências do espírito ainda se sujeitam a critérios de racionalidade crítica. A questão é pensar procedimentos que se alinhem ao caráter deontológico e às necessidades do Direito, sem cair em aporias. Esse é o desafio que se impõe à hermenêutica jurídica: conciliar as necessidades da práxis jurídica com um fundamento teórico-filosófico coerente e aceitável.

3.3 A *PHRONESIS* COMO VIRTUDE HERMENÊUTICA

Com a constatação de que a aplicação é parte do processo unitário que também envolve a compreensão e a interpretação, o problema hermenêutico assume, do ponto de vista lógico, o problema da relação entre o geral e o particular. A compreensão ocorre no diálogo entre o passado e o presente, sendo a tradição, de caráter geral, compreendida sempre de modo novo, a partir das determinações particulares da situação do intérprete. Formulando a questão dessa maneira, Gadamer encontra na ética aristotélica — que coloca a questão entre razão e saber sem separá-las do ente humano, como determinadas e determinantes para ele — um modelo exemplar dessa intermediação entre o geral e o particular. (GADAMER, 2015, p. 411)

Embora a hermenêutica não trate de um saber ético propriamente, essa forma de saber contém a mesma tarefa da aplicação, que conduz ao problema central da hermenêutica. Em Aristóteles, a *phronesis* (prudência) é a virtude da ponderação reflexiva que realiza a mediação entre o saber ético e o agir concreto. Esse conceito serve como ponte para um olhar mais próximo do acontecer da compreensão e pode desobnubliar a relação entre a tradição e o intérprete no momento efetivo da compreensão.

Aristóteles divide o saber em teórico, prático e poético. As ciências práticas, compreendem a ética e a política, e dizem respeito à conduta dos homens e ao fim que através das condutas se procura alcançar. A ética aristotélica é uma ciência aplicada, e não abstrata, fundada no bom senso e nos juízos morais do homem que possa ser considerado, em geral, bom e virtuoso. (NODARI, 1997, p. 384-385)

A ética de Aristóteles é uma disciplina autônoma frente à metafísica, ela não trata da ideia do bem, mas do que é humanamente bom, do que é bom para o agir humano. Contrariando

Platão, para quem saber e virtude se equiparavam, Aristóteles estabelece uma diferença clara entre o saber ético do homem (a *orexis*, “aspiração”) e sua transformação em atitude (*hexis*). (GADAMER, 2015, p. 412)

Na ética aristotélica, o que é bom para o homem só pode ser estabelecido na concretude de cada situação prática. A articulação da questão dessa forma levanta o problema de como é possível um saber teórico sobre o ser ético do homem, ou seja, como é possível um saber abstrato que compreenda e oriente as situações que são sempre singulares e particulares. Esse saber deve discernir o que cada situação exige do homem, e aquele que atua deve ser capaz de ver a situação concreta através do que dele é exigido em geral. Aí estão articulados um saber geral e a situação concreta, devendo o saber geral ser aplicável a cada caso. Nessa conjuntura, a ética levanta um problema metodológico complexo. (GADAMER, 2015, p. 412-413)

Aristóteles afirma que na filosofia prática não é possível se falar em exatidão máxima como no saber matemático. No saber ético tem-se uma pretensão mais modesta de tornar visível o perfil das coisas e ajudar a consciência moral com esse saber. O saber ético não pretende suprimir a consciência ética — pois é essencial para a ética que a consciência atue e decida por si mesma —, mas oferecer a ela um esclarecimento sobre os fenômenos e sobre si mesma. Para tanto, algo já deve estar pressuposto no sujeito: uma maturidade existencial adquirida pela educação e pelo exercício, uma atitude constante ao longo das situações concretas da vida. (GADAMER, 2015, p. 413)

A questão do saber permanece presente na ética aristotélica, mas não como outra face da virtude e nem como saber objetivo. O saber ético é uma força que atinge quem o possui, naquilo que ele vem a conhecer, como algo que se deve fazer. Esse não é o saber da ciência, que para os gregos era representado pela matemática e pelo saber do inalterável, calcado na demonstração e na possibilidade de transmissão e aprendizado por todos. Aristóteles delimita essa diferença através dos termos *phronesis*, relativo ao saber ético, e *episteme*, relativo ao saber teórico. (GADAMER, 2015, p. 414)

As virtudes éticas, como ensina Aristóteles, são produtos do hábito, elas nascem, desenvolvem-se e aperfeiçoam-se pela prática, tendo por objetivo uma moderação racional dos impulsos e sentimentos. Elas são adquiridas através de uma atividade prévia, que desenvolve a potencialidade inata no homem para tais virtudes. Elas são aprendidas não ao modo da transmissão do saber teórico, como a matemática, mas pelo fazer, como as artes e habilidades manuais, como o domínio de um instrumento, por exemplo. (NODARI, 1997, p. 393)

A *phronesis* é, na verdade, uma virtude dianoética, pois deriva do intelecto prático, mas tem uma relação intrínseca com as virtudes éticas, e elas não podem ser definidas em apartado. Trata-se de uma virtude intelectual consistente em dirigir corretamente a vida do homem, é uma sabedoria prática, o princípio da decisão da qual parte a ação. (NODARI, 1997, p. 395-397)

A prudência é a inteligência prática que revela a verdade do desejo, que permite distinguir o que é bem para o ser humano nas situações práticas, encontrar o que convém numa dada circunstância. Ela realiza uma mediação entre o saber ético a situação concreta, ocasionando a decisão.

O objeto da prudência não é o Bem em si, e sim o bem para o homem. Ela tem como objeto próprio o contingente, o que nenhum saber consegue penetrar completamente, o acaso quando somos afetados por ele. Aristóteles a opõe diretamente a sabedoria (enquanto virtude dianoética do intelecto especulativo, que tem a ciência por objeto) que, por ser somente teórica, não oferece orientação à ação moral. Ela é a sabedoria (prática) do homem para o homem. (AUBEQUE, 2008, p. 52, 54)

No Livro VI, 5, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles a define como disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem, definindo-a não como arte ou ciência, mas como *virtude*. Ela se difere, ainda, da virtude moral por não ser concernente à escolha, mas sim à regra da escolha, à correção do critério, e não da ação. (AUBEQUE, 2008, p. 60-61)

A relação entre o saber ético e aquele que possui esse saber e age a partir dele é do mesmo tipo da relação de pertença do intérprete à tradição e da compreensão como momento do acontecer (GADAMER, 2015, p. 414). Trata-se de um ser afetado e movido por um saber não objetivo.

As ciências do espírito se aproximam do saber ético na medida em que tem por objeto o homem e o que ele sabe de si mesmo. Ao saber de si, saber que atua e que está às voltas com coisas mutáveis, o homem descobre onde sua atuação pode intervir. A orientação do fazer pelo saber é o verdadeiro problema ético que ocupa Aristóteles, e é, também, uma contribuição valiosa para a compreensão das ciências do espírito. (GADAMER, 2015, p. 414-415)

O saber ético pressupõe um domínio da coisa sobre a qual age, e a mera experiência não é capaz de conduzir a uma decisão eticamente correta. A consciência moral exige que a atuação seja previamente guiada por um saber de si mesmo. O saber que tem de si mesmo em seu saber

ético é único, e é chamado por Aristóteles de *saber-se*, um *saber para si*. (GADAMER, 2015, p. 416-417)

Quem se depara com a necessidade de tomar decisões morais é alguém que desde sempre aprendeu alguma coisa, sendo determinado pela educação e por suas origens, sabendo, de modo geral, o que é correto. A decisão ética deve encontrar o que é correto na situação concreta, discernindo e apreendendo. O agir deve orientar-se reflexivamente através da escolha dos meios adequados, considerando esse saber sobre a coisa que o sujeito já deve possuir e o saber que ele tem de si. (GADAMER, 2015, p. 417)

A decisão é tomada a partir dos conceitos morais de um povo e tempo específico. Esses conceitos compreendem uma representação dos ideais do que o homem deve se tornar, e impõe uma vinculação moral e política. Não se trata de um conjunto de normas fixas que se possa descobrir e ensinar, nem meras convenções. Não é algo que possa ser completamente abarcado por um saber objetivo. Esses elementos valem apenas como esquemas, que só se concretizam na situação particular de quem atua. (GADAMER, 2015, 421-422)

O saber ético não tem o caráter prévio dos saberes suscetíveis de aprendizagem, pois ele compreende sempre uma decisão interior, da qual depende para sua concretização. Na relação entre meios e fins, esse saber não permite que se possua de antemão um conhecimento dos meios idôneos, porque o saber do fim adequado não é mero objeto de um saber, não existindo uma determinação prévia daquilo para o qual a vida se orienta no seu todo. O fim que pauta a totalidade de uma vida e o seu desenvolvimento nas representações ética que guiam a ação não pode ser objeto de um saber simplesmente ensinável. Recusando o uso dogmático da ética, Aristóteles oferece, através da doutrina das virtudes, formas típicas de justo meio que devem orientar o comportamento humano, entretanto, o saber ético que se guia por essas diretrizes é o mesmo que deve responder à exigência da situação de cada momento. (GADAMER, 2015, 422-423)

Esses aspectos revelam como o saber ético e a *phronesis* servem como modelo dos problemas da hermenêutica. A aplicação também compreende o relacionar algo geral e prévio com uma situação particular. O intérprete que se confronta com uma tradição compreende aplicando-a a si mesmo, e para compreender ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra, mas deve relacionar o a-ser-compreendido com essa situação.

No segundo volume de *Verdade e Método*, Gadamer vai além de tomar o saber ético como paradigmático do modo de realização da aplicação e afirma que a filosofia prática de Aristóteles é o único modelo viável para uma ideia adequada das ciências do espírito, e não o conceito moderno de ciência e de método (GADAMER, 2002, p. 369).

A teoria de Husserl sobre o mundo da vida e o conceito de Heidegger de hermenêutica da facticidade afirmam a temporalidade e a finitude do ser humano na tarefa da compreensão e da verdade. A partir daí, o saber não diz respeito apenas ao domínio das coisas, que constitui o *páthos* da investigação científica da realidade presente nas ciências da natureza. O essencial nas ciências do espírito é a relação prévia com o objeto, e não a objetividade, surgindo ao lado do ideal do conhecimento objetivo um ideal de participação no que é essencial para a experiência humana, como a história e a arte. (GADAMER, 2002, p. 374)

A filosofia prática de Aristóteles situa-se entre o saber e o fazer, na práxis. Seu fundamento verdadeiro é o fato de o ser humano não desenvolver sua vida seguindo as pulsões dos instintos, mas guiando-se pela razão. A *phronesis* é justamente a virtude que se mostra como racionalidade que guia a práxis. Esse uso compreensivo da razão é uma auto-responsabilidade racional. Nele, a natureza finita do ser humano adquire uma posição decisiva ante a tarefa do saber. Através dele somos capazes de buscar, nas condições de nossa existência finita, o fundamento do que é possível querer, desejar e realizar com nossa própria ação. (GADAMER, 2002, p. 375-376)

Aqui, a facticidade adquire o caráter de princípio e ponto de partida. As crenças, valorações, usos partilhados e tudo o mais que constitui nosso sistema de vida, que compõe o *ethos*, torna-se decisivo. A *phronesis* é o que garante que esse *ethos* não se traduza mero adestramento, adaptação ou conformismo. (GADAMER, 2002, p. 377)

Essa dependência da racionalidade prática para com a situação factual permite enxergar a problemática epistemológica sob a qual se encontra a filosofia prática: a de uma ciência com pressupostos de conteúdo. Aristóteles refletiu e apontou que para aprender algo sobre a filosofia prática, como conceitos normativos da conduta humana ou sobre a constituição do estado, é necessário já ter recebido uma educação que capacita para a racionalidade, que é necessária uma participação anterior a teoria. (GADAMER, 2002, p. 378)

Gadamer afirma que esse ideal da filosofia prática é igualmente válido para as ciências do espírito. A relação entre saber e fazer e a dependência da situação concreta e dos saberes prévios, mediados por uma racionalidade são aspectos universais dos saberes das ciências do espírito,

justamente por isso pode ser a instância suprema de responsabilidade para o saber teórico. (GADAMER, 2002, p. 378)

Assim Gadamer aponta que a *phronesis*, a virtude aristotélica da racionalidade, se revela como virtude hermenêutica fundamental, uma vez que a hermenêutica é também uma teoria da aplicação, ou seja, da conjugação do universal e do particular. (GADAMER, 2002, p. 380)

4 CONCLUSÃO: A *PHRONESIS* COMO PONTO DE PARTIDA DA HERMENÊUTICA JURÍDICA

Revelada como virtude hermenêutica, podemos perguntar, na prática, como a *phronesis* pode, na prática, orientar a tarefa do jurista.

Primeiro, são necessárias algumas considerações, a bem do rigor metodológico, sobre o uso de um conceito isolado da obra de um autor em complementação a um paradigma absolutamente distintos. A rigor, o conceito aristotélico de *phronesis* só pode ser entendido em sua amplitude no contexto de sua obra. Ele pressupõe a teoria da divisão da alma, e seu contexto geral é a *Metafísica* de Aristóteles. A obra *A prudência em Aristóteles*, de Pierre Aubenque, delimita essas nuances e faz um resgate da prudência contra as interpretações equivocadas que esse conceito recebeu de intérpretes ao longo da história, situando como essa virtude se encaixa no todo da filosofia aristotélica.

O objetivo aqui não é insinuar que a hermenêutica jurídica deve ser construída através do reavivamento da ética e da teoria das virtudes aristotélicas. Gadamer utiliza a *phronesis* como elemento representativo e exemplificativo do acontecer da compreensão-aplicação, levando-o também ao modo de ser fundamental das ciências do espírito. A partir daí, o que pretendemos é um aprofundamento desse uso, determinando critérios que possam orientar a tarefa intencional da interpretação comprometida com objetivos práticos. Insinuação semelhante é feita por Norma Côrtes em artigo sobre o método na ciência historiográfica (CÔRTEZ, 2006).

A hermenêutica filosófica revela as estruturas e o modo da compreensão, mas isso não permite que o processo compreensivo passe a ser controlado. Essa pretensão é por si só absurda, mas quando nos aproximamos da tarefa prática do direito, que demanda algum grau de confiabilidade na aplicação das leis, urge a tarefa que a forma como se dá a compreensão-intepretação-aplicação na subjetividade do intérprete seja tirada da obscuridade. É, evidentemente, impossível entender na ocorrência fática da interpretação como a tradição chega à consciência, como ela é por ela percebida, quais são os pré-conceitos presentes nela, quais são os mais atuantes e produtivos e etc. Mas essa impossibilidade não pode chancelar o solipsismo, e por isso há que se ter a coragem de oferecer um novo tipo de método — afastado do ideal moderno de ciência e consciente das descobertas da hermenêutica filosófica — para o tipo de interpretação intencional que existe na prática jurídica ou historiográfica.

A prudência aparece, então, como capaz de preencher o hiato entre o saber hermenêutico (teórico), e a tarefa prática da interpretação e aplicação das leis.

Assim como Aristóteles considerava impossível um saber exato na filosofia prática, na compreensão também não é possível um saber exato do seu modo de acontecer, que é sempre particular em cada caso. Entretanto, a hermenêutica filosófica demonstrou qual o aspecto geral da relação do homem com o mundo desde sua dimensão ontológica. Produziu-se um saber que fez avançar o conhecimento sobre como o homem existe e compreende o mundo, entretanto, esse saber também não permite por si uma alteração nas consciências. O saber hermenêutico não é suficiente para provocar nas consciências mudanças na sua forma de compreender, embora indique como a verdade se revela na história. O homem continua se relacionando com o mundo como sempre o fez, embora agora o conhecimento sobre essa relação seja mais acurado.

O recurso que Gadamer faz à ética aristotélica tem no uso renovado do conceito de *phronesis* seu principal objetivo. Essa virtude, relacionada ao agir concreto a partir do saber abstrato, não pode ser em si mesma ensinada ou aprendida. Ela é adquirida através da maturidade da existencial, da educação e do exercício. Da mesma forma, não se pode verdadeiramente ensinar como compreender e interpretar corretamente. O saber teórico que se possui sobre a hermenêutica não se converte em método interpretativo, e a realização da compreensão ainda depende, em cada caso, de atividade subjetiva do intérprete.

O recurso à prudência procura despertar para a necessidade de que quem quiser assumir o papel de hermenêuta, descobrir a verdade na história e compreender através dos pré-conceitos verdadeiros, ao modo da consciência da história efetual, deve desenvolver um saber prático também ao modo de uma virtude. Uma virtude reflexiva empenhada em orientar a decisão em cada caso a partir do saber teórico da hermenêutica diretamente aplicado a cada situação concreta.

A *phronesis* é o limite em que a hermenêutica filosófica pode chegar enquanto saber que orienta o fazer. Não há a possibilidade da construção de um método rigoroso, e por isso há que se apelar para algo como a construção de uma virtude hermenêutica, a partir da qual o sujeito, tendo o conhecimento de si construído nesse paradigma ontológico-hermenêutico, procura tomar a decisão correta na situação concreta.

O acerto da decisão, ao fim e ao cabo, não pode ser determinado objetivamente, por critérios pré-estabelecidos, pois a verdade se revela sempre de modo novo de acordo com cada

comunidade que a percebe. Portanto, não é em um conjunto de normas fixas que se escora, mas na vinculação com o *ethos* de um povo e tempo específico.

A *phronesis* aparece como virtude daquele que busca interpretar a partir do saber hermenêutico, daquele que, partindo do *saber-se*, toma como ponto de partida a facticidade e abre-se para o caráter decisivo do *ethos*.

O *ethos* pode ser compreendido como comportamento que resulta de uma repetição constante dos mesmos atos, como costume, portanto. O modo de agir de um indivíduo é expressão de sua personalidade ética e traduz a articulação entre o *ethos* como caráter e o *ethos* como hábito. A sua gênese é designada pelo termo *hexis*, que significa o hábito como possessão estável, como princípio próximo de uma ação e aquilo que exprime o domínio de si de quem age. Assim, desdobra-se como espaço de realização do homem e lugar privilegiado de inscrição da sua práxis. Há uma circularidade entre o costume, a ação e o hábito, sendo o costume fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações é o que plasma os hábitos. A práxis, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito. (VAZ, 2000, p. 14-15)

Entre a natureza e o *ethos* distinguem-se a necessidade dada, natural, e a necessidade instituída. Esta última se inscreve e se conserva no *ethos* a partir da tradição, que por isso assume caráter de estrutura fundamental do *ethos*. A necessidade instituída na tradição não é nem natural e nem arbitrária, mas mostra-se como corpo histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra da cultura. A tradição é a relação intersubjetiva primeira na esfera ética, é a relação que se estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado para se eleve ao nível das exigências éticas ou do *ethos* da comunidade. Há uma relação íntima, portanto, entre *ethos* e cultura. (VAZ, 2000, p. 17)

Embora seja tema centra da Ética, o *ethos* não tem repercussão e relevância apenas nesse campo. Enquanto designa a tríade costume, práxis e hábito, ele pode ser observado em todas as áreas da cultura humana como determinante das práticas.

Na prática do direito, podemos falar em um *ethos* jurídico que compreende uma busca por uma resposta correta e justa, fundamentado no ideal de justiça e imparcialidade que caracteriza o campo ideológico do direito. Esses ideais são fundamentais para motivar e justificar as teorias hermenêuticas tradicionais que buscam uma interpretação objetiva. Acabam instituindo, portanto, modos de enxergar e praticar segundo um costume específico, capaz de

determinar os hábitos dos agentes. O *ethos* integra a tradição na medida em que é uma forma de conversação do conteúdo de sentido conservado na história e transmitido na linguagem.

Por mais que a busca por objetividade e imparcialidade tenha se mostrada carente de fundamentos sólidos, não é necessário que se proceda a destruição desse aspecto da cultura jurídica. A busca por justiça e por uma decisão não movida pelas paixões ou pelo arbítrio do intérprete são valores dos quais o Direito atualmente depende e ainda pode se beneficiar, desde que promovidos a partir de uma nova práxis.

A práxis é justamente onde o *ethos* tem sua realidade concreta como termo singular entre a universalidade do costume e a particularidade do hábito (VAZ, 2000, p. 80). Pode-se abandonar o hábito metodológico em prol de um hábito construído com base na virtude da prudência e do saber-se hermenêutico. A cultura, que se apresenta na forma da tradição, é uma forma de vida e é, como tal, essencialmente ética. No que tange ao direito, a hermenêutica filosófica, enquanto implica novas formas de compreender o sujeito-intérprete, seu objeto e seu modo de proceder, tem plena capacidade — para não dizer que demanda — para promover uma mudança radical na cultura jurídica.

A ruptura que a hermenêutica filosófica provoca com a hermenêutica jurídica tradicional não se restringe ao campo hermenêutico. Afinal, essa ruptura baseia-se em uma mudança profunda na filosofia e no pensamento humano como um todo. A tese de doutoramento *Filosofia do Direito e Hermenêutica Filosófica: do Caráter Hermenêutica da Filosofia do Direito*, de Paulo César Pinto de Oliveira propõe o desenvolvimento de uma filosofia hermenêutica do direito, e dá a tônica de como o saber da hermenêutica filosófica tem potencial transformador para o mundo do Direito, demandando uma nova forma de fazer Filosofia do Direito. A radicalidade que o caráter histórico da relação do homem com o mundo assume apontar para transformações na cultura jurídica em geral, que ainda estão por ser reveladas e estudadas. No que tange aos objetivos dessa pesquisa, ficou evidente que a aplicação do direito foi colocada novas bases.

A hermenêutica jurídica enquanto área teórica é parte da cultura (jurídica), que por sua vez se individualiza no *ethos*, que congrega costume e hábito através da mediação da práxis. A práxis é, portanto, onde o *ethos* se concretiza como termo singular entre a universalidade do costume e a particularidade do hábito (VAZ, 2000, p. 80).

A hermenêutica jurídica pode tanto galvanizar o *ethos* já existente, consolidando as demandas por objetividade e justiça, quanto modifica-lo e reorienta-lo em seu conserva-se rumo

ao futuro. A *phronesis* aparece como a virtude necessária para mediar o i) saber teórico hermenêutico, que revela o aspecto hermenêutico do existir no mundo no *saber-se de si*; e ii) o *ethos*, que consolida os hábitos, costumes e valores conservados na práxis jurídica. Tanto o saber teórico hermenêutico quanto o *ethos* não suprimem a subjetividade do intérprete e nem garantem o controle da interpretação, mas eles trazem a luz a essência de toda interpretação e podem garantir que o ato interpretativo não seja realizado com discricionariedade pura, mas atribuindo a todas às suas circunstâncias determinantes o peso que lhes é natural. Isso só é possível através de uma virtude de ponderação reflexiva que constrói uma sabedoria prática, através da experiência e da busca do bem decidir de acordo com a consciência das circunstâncias em que ocorre toda compreensão.

A *phronesis* é a virtude hermenêutica através da qual a interpretação pode revelar a verdade do interpretado. A hermenêutica jurídica só pode ser construída sobre esse fundamento. Quaisquer métodos, cânones, balizas, parâmetros ou princípios orientadores da interpretação serão, sempre, conteúdos de sentido historicamente situados que buscam atender determinadas circunstâncias práticas ou epistemológicas de seu próprio tempo, buscando inscrever no *ethos* dos juristas determinadas formas de lidar com o direito.

Cabe à hermenêutica jurídica renascer dos restos da subjetividade transcendental e do ideal da ciência natural, reconhecendo a historicidade da compreensão e o caráter produtivo da interpretação.

REFERÊNCIAS

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. 2ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus. 2008.

BETTI, Emílio. As categorias civilistas da interpretação. In: BETTI, Emílio. **Interpretação das Leis e dos Atos Jurídicos**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 2002.

CARDINALLI, Ida Elizabeth. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). In.: **Psicologia USP**. vol. 26. n. 2. p. 249-258. 2015.

CÔRTEZ, Norma. Descaminhos do método: notas sobre história e tradição em Hans-George Gadamer. In.: **VARIA HISTORIA**. Belo Horizonte. vol. 22. n. 36. p. 274-290. jul/dez 2006

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad.: Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. 2015.

_____. **Verdade e método II: complementos e índice**. Trad.: Enio Paulo Giachini. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GOMES, Wilson. Heidegger e os pressupostos metafísicos da crítica da modernidade. In: **Síntese Nova Fase**. v. 22, n. 68, 1995, p. 116-137.

HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Ser e Tempo (parte I)**. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2005.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 Lições sobre Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **10 Lições sobre Gadamer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LIMANA, Claudia R. R. A tipologia da interpretação de Emilio Betti. In: **Revista Direito em Debate**. v. 7. n. 11. 1998. p. 7-46.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. A teoria da interpretação Jurídica: Um diálogo com Emilio Betti. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, v. 91, p.145-170, 2005. Semestral

NODARI, Paulo Cesar. A ética aristotélica. In.: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte. v.24. n. 78. 1997. p. 383-410.

OLIVEIRA, Paulo César Pinto de. **A formação história da hermenêutica jurídica e filosófica**. Belo Hozironte: Editora D'Plácido, 2018.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 2011.

SILVA, Almir F. da; LOPES, Maria dos S. S. Experiência hermenêutica em Gadamer: da reabilitação dos preconceitos ao conceito da experiência hermenêutica. In.: **PERI - Revista de Filosofia**. v. 6. n. 1. 2014. p. 1-18.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 1990.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e Consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas, da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009.

TRINDADE, André K.; OLIVEIRA, Rafael T. Crítica Hermenêutica do Direito: do quadro referencial teórico à articulação de uma posição filosófica sobre o Direito. In.: **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**. vol. 9. n.3. 2017. p. 311-326.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e cultura**. 3^a. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.