

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
TESE DE DOUTORADO

GUILHERME BOFF

VERDADE E HERMENÊUTICA JURÍDICA EM PAUL RICOEUR
O fundamento epistemológico da aplicação do direito

Porto Alegre

2013

GUILHERME BOFF

VERDADE E HERMENÊUTICA JURÍDICA EM PAUL RICOEUR
O fundamento epistemológico da aplicação do direito

Tese apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, como requisito para a obtenção do grau de doutor.

Orientador: Luis Fernando Barzotto

Porto Alegre

2013

GUILHERME BOFF

VERDADE E HERMENÊUTICA JURÍDICA EM PAUL RICOEUR
O fundamento epistemológico da aplicação do direito

Tese apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, como requisito para a obtenção do grau de doutor.

Aprovado em: ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luis Fernando Barzotto (Orientador)

Para a Alice e para o Mateus.

Agradeço, em primeiro lugar, ao Prof. Luis Fernando Barzotto pela qualificada orientação prestada. Ao Prof. Alfredo de Jesus Dal Molin Flores e Prof. Wladimir Barreto Lisboa pelo constante acompanhamento de minhas pesquisas, aos Professores Alejandro Montiel Alvarez, Elton Somensi, Draiton Gonzaga e Elias Grossmann pela leitura e avaliação deste trabalho

Agradeço aos colegas Lucio Antonio Machado Almeida, Felipe Oliveira de Sousa, André Luiz Cruz Sousa, Leandro Cordioli

Agradeço aos meus pais e minhas irmãs e a meus amigos João e Pino.

Agradeço, enfim, à CAPES pela bolsa concedida.

RESUMO

A presente tese pretende analisar o problema epistemológico que impede que as teorias da hermenêutica jurídica contemporâneas sejam exitosas em seus intentos, bem como se é possível resolver tal questão. Assim, analisa-se aqui três tipos diversos como a tese da remissão à intenção psicológica do legislador, a teoria da interpretação jurídica e a teoria da argumentação jurídica. Em comum, as três comungam um cripto-ceticismo, que é o que as impede de serem exitosas. Desse modo, apresenta-se a hermenêutica do justo de Ricoeur como teoria superadora, pois não pressupõe a mesma epistemologia das anteriores, o que permite afastar o ceticismo. Por fim, analisa-se qual é esse fundamento no seio da hermenêutica filosófica.

Palavras-chave: Verdade; Objetividade; Hermenêutica; Ontologia; Epistemologia; Paul Ricoeur; Raciocínio Jurídico

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the epistemological problem that prevents contemporary theories of legal interpretation are successful in their attempts, and if it can resolve this issue. Thus, it analyze here three different types as the thesis of psychological reference to the intention of the legislator, the theory of legal interpretation and the theory of legal argumentation. In common, the three thesis share a crypto-skepticism, which is what prevents them from being successful. Thus, we present the hermeneutics of Ricoeur fair as a surpassing theory because it does not presuppose the epistemology of the above, which allows skepticism away. Finally, we analyze what is this foundation within philosophical hermeneutics.

Key-words: Truth; Objectivity; Hermeneutics; Ontology; Epistemology; Paul Ricoeur; Legal Reasoning

Libertas in veritas

SUMÁRIO

VERDADE E HERMENÊUTICA JURÍDICA EM PAUL RICOEUR: O fundamento epistemológico da aplicação do direito

INTRODUÇÃO.....	11
VERDADE E HERMENÊUTICA JURÍDICA EM PAUL RICOEUR: O fundamento epistemológico da aplicação do direito	21
CAP. 1. A HERMENÊUTICA JURÍDICA ATUAL: CRIPTO-CETICISMO	24
1.1 O Ponto de Vista Psicológico: Marmor e a Intenção do Legislador	26
1.2 O Ponto de Vista Interno: Dworkin e a Interpretação Jurídica	33
1.3 O Ponto de Vista Externo: Alexy e a Argumentação Jurídica	43
1.4 A Crítica de Ricoeur aos Modelos Atuais da Hermenêutica Jurídica	51
CAP. 2. A HERMENÊUTICA JURÍDICA NÃO CÉTICA DE PAUL RICOEUR	65
2.1. A Dialética Interpretação/Argumentação	67
2.2. Os Três Níveis da Hermenêutica do Justo	74
2.3. A relação entre a Dialética Interpretação-Compreensão e os Três Níveis da Hermenêutica do Justo....	81
2.4. Narração do Caso, Interpretação da Lei e Adequação entre as Premissas do Silogismo Jurídico	85
CAP. 3. A RACIONALIDADE PRÓPRIA À HERMENÊUTICA JURÍDICA	90
3.1. O Dualismo Ciências da Natureza x Ciências do Espírito	93
3.2. Crítica à Racionalidade Inerente aos Modelos da Hermenêutica Jurídica Atual	115
3.3. A Dialética Hermenêutica: do Ontológico ao Epistemológico (e o Retorno)	132
3.4. Verdade Prática e Compreensão	140
CONCLUSÃO	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur nasceu em Valence, na França, em 27 de fevereiro de 1913 e faleceu em 20 de maio de 2005 em Châtenay-Malabry. Considerado um dos mais eminentes filósofos franceses do século XX, sua obra perpassa não só os temas do debate contemporâneo, como a fenomenologia e a hermenêutica, mas preocupa-se também em pô-los em diálogo com outros campos, mas essencialmente das ciências do espírito (ciências humanas). Assim o aporte fenomenológico e hermenêutico, fruto de uma determinante influência da filosofia heideggeriana, está presente também na teologia, quando debate os temas da hermenêutica bíblica, na teoria literária, quando apresenta sua teoria narrativa no seio de sua filosofia hermenêutica, na psicanálise, em suas reflexões sobre Freud, na ética, quando soma suas reflexões interpretativas com a ética aristotélica e a moral kantiana, e também no direito, com sua aqui examinada hermenêutica do justo.

Por outro lado, a questão do sentido, da busca do algo a ser desvelado por trás da aparência do existente, parece ser o motor principal de sua filosofia. E isso parece ter alguma relação com a sua vida. Sua mãe falece em seu nascimento, perde o pai com um ano de idade. Apesar de seus mais fortes intentos em saber que havia sido sua mãe, sua família jamais permitiu que soubesse algo dela. Tal fato parece não ter restado em sossego na vida de Paul Ricoeur, pois essa curiosidade angustiante sempre o levou a buscar indícios de quem, de fato, havia sido sua progenitora. Já adulto, perde um filho por suicídio, o que deve por muito em questão as reflexões mais íntimas de um filósofo que busca o sentido da vida por trás das coisas. Ao falecer Paul Ricoeur, encontraram-se na cabeceira de sua cama duas fotos muito antigas de duas mulheres, uma entre as quais Ricoeur pressupunha ser a sua mãe.

A vida privada do filósofo deixa marcas aparentes em sua obra, principalmente na questão hermenêutica, seja na hermenêutica do texto, da ação, do símbolo, seja na teoria narrativa. Em *Temps et Récit III*, Ricoeur apegase bastante à ideia do indício e do vestígio como elementos centrais da construção de uma narrativa: são seus pontos objetivantes. Na hermenêutica do símbolo entra em jogo uma riqueza de sentido por trás de algum signo material. Em *Teoria da Interpretação*, a questão do símbolo dá ao leitor a sensação de estar sendo conduzido a algo sublime. Em *Du Texte à l'Action*, a hermenêutica do texto retoma sempre um trabalho do texto e do leitor conjuntamente em uma franca dialética equilibrada entre os dois polos. Assim, a referência do texto é fechada sempre pela compreensão explicada do autor engendrando um mundo possível frente àquele texto, o chamado mundo do texto. A questão é que a hermenêutica de Ricoeur lança a questão da interpretação para um local onde o sentido apresenta-se de um modo muito mais rico.

A hermenêutica do justo, por sua vez aparece nesse mesmo contexto. Ricoeur trabalha com a centralidade da norma jurídica, mas não se enclausura nela. Pelo contrário, assim como o texto, o texto legal sempre deixa sua abertura a ser preenchida pelo intérprete. Nesse caso a norma jurídica, em sua textura aberta, remete ao bem que lhe fundamenta, a um bem que representa um mundo possível ao mundo do intérprete sob a perspectiva da justiça. A norma sempre remete, em última instância, a um sentido mais rico, que é o sentido da justiça. Assim, essa, sem a norma, não dá conta da ordenação da vida social em uma sociedade plural conflitiva, e a norma, sem sua remissão a um sentido último, não realiza o anseio natural de se preservar a justiça e a igualdade entre os cidadãos, de modo que em um caso concreto há sempre a exigência da solução mais equitativa para aquele caso, mas também a necessidade de certo padrão nos atos sociais.

A hermenêutica do justo apresenta, portanto, uma preocupação que vai desde a fundamentação desse bem da ordem jurídica, passando pela questão da norma, que ordena a vida social, até chegar ao nível equitativo, que visa a resolver os conflitos da forma mais justa possível, qual seja, equilibrando as pretensões individuais e coletivas próprias dos conflitos jurídicos. Sendo assim, busca-se uma solução justa para o caso concreto (pretensão individual), mas que não passar por cima das normas jurídicas válidas para o caso (pretensão coletiva). Nesse intervalo há sempre um juízo prudencial realizando tal intermediação, no intuito de que o que seja aplicado seja o sentido da

norma e não basicamente o texto da norma. Na hermenêutica do justo há, portanto, uma preocupação com o sentido do direito em sua aplicação no caso concreto.

Eis aqui, então, a preocupação central da reflexão que constitui esta pesquisa. Busca-se um modelo de raciocínio jurídico que permita a perfectibilização do justo político. Um modelo que permita que, face às circunstâncias dos casos concretos, o sentido do justo político imperfeitamente traduzido na vagueza da linguagem das normas jurídicas se realize na decisão judicial. Essa racionalidade, desse modo, deverá ser maleável o suficiente para dar conta tanto dos “trágicos da ação” quanto da imperfeição linguística das normas jurídicas.

Essa preocupação com a perfectibilização do justo político remonta, entretanto, a uma pesquisa anterior apresentada como dissertação de mestrado, onde se analisou as relações entre verdade e direito, mais especificamente o fundamento objetivo que a verdade oferece à filosofia da lei. Desse modo, dos elementos constitutivos fundamentais do fenômeno jurídico, a *lex* e o *ius*, quis-se apreender o fundamento semântico da *lex*. Com isso, aparece, então, como necessário, uma vez já fundada a verdade dos juízos gerais da lei, uma teoria que de conta de como essa *lex* se perfectibiliza no caso concreto para chegar ao *ius*, entendido seja como a ação justa concreta seja como o juízo singular que guia a ação justa concreta. Nesse perigoso e contingente terreno intermediário, como já suscitado na pesquisa anterior, aparece a necessidade de uma teoria da hermenêutica jurídica bem fundada e adequada. Somente assim a *lex* pode ser perfectibilizar na realidade como *ius*.

Por tal razão o tema central desta tese, expresso em seu título, pretende analisar as relações entre verdade e hermenêutica jurídica, no intuito de fazer derivar aquela verdade que já estava numa *lex* fundamentada numa filosofia da razão prática aristotélica a um *ius*, de modo que essa verdade prática perpassasse desde os juízos mais gerais da filosofia prática até os juízos mais concretos da aplicação do direito. Somente desse modo se poderia dar conta tanto da maleabilidade dos juízos da razão prática quanto de seu fundamento necessário, que à ocasião do estudo anterior, fixou-se em uma antropologia filosófica que fundamenta uma ética. Com isso afirmou-se um fundamento necessário que serve de condição de sentido a tudo aquilo que é contingente na razão prática.

A questão da verdade prática, assim, remontando a uma ligação com uma antropologia filosófica capaz de conceber uma natureza humana teleológica que abrirá as portas para os primeiros juízos éticos naturais, reflete, então, a ligação entre o

conhecimento teórico e o conhecimento prático. Mas, como já se afirmou na pesquisa anterior, “o conhecimento prático resta hoje destituído de autoridade, uma vez que a verdade e a objetividade (em sentido próprio) foram expulsas da filosofia moral. A consequência disso é que se perde um mundo objetivo compartilhado por todos, uma referência objetiva que guie a ação do homem. Assim, é justamente esse o fundamento que a verdade prática pretende dar ao direito. Entendida em uma concepção semântica, essa verdade confere objetividade ao saber jurídico, uma vez que ela constringe a razão dos homens querendo esses ou não. Entretanto, essa verdade diz respeito mais propriamente a fins humanos, enquanto os meios de sua realização restam a cargo das especificidades de cada comunidade, de modo que esse fundamento semântico do direito exige necessariamente uma complementação pragmática..”¹

Entretanto, o conhecimento prático perde, na filosofia moderna, esse aspecto que lhe conferia sua especificidade na filosofia clássica. A partir da filosofia cartesiana da dúvida, a existência do mundo exterior não mais pode ser dada como certa e os dados que daí partem não são mais confiáveis para constituir um autêntico conhecimento. Os sentidos por anos traíram os homens e eles, então, necessitariam naquele momento de um fundamento seguro, certo e indubitável.² O mundo, então, é cindido e, estando a existência do mundo extra-mental em cheque, o homem é jogado para dentro de si mesmo. Ao perder o contato com esse mundo exterior, a questão da verdade perde, portanto, todo o sentido, uma vez que ela reflete uma relação de correspondência entre o juízo humano e a realidade.³ Era justamente essa concepção de verdade que era responsável por ligar verdade e objetividade, uma vez que o juízo verdadeiro (que, como juízo, estava na razão humana) era um juízo objetivo porque sua referência era a realidade tal como se apresentava ao homem. O fundamento da verdade estava fora do homem, portanto um fundamento objetivo.

Nesse sentido, com a dúvida cartesiana, o fundamento seguro do conhecimento humano não estava mais na verdade, na busca de uma adequação com a realidade. De modo que a realidade não é mais fiável a ponto de constituir um conhecimento, o homem parte, então, em busca da certeza, que é uma relação que não necessita da existência desse mundo extra-mental para se constituir. Assim, a filosofia passa a ser

¹ BOFF, Guilherme. **Verdade e Direito em Georges Kalinowski. A justificação do fundamento semântico do direito.** p. 13.

² ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** cap. VI.

³ ARISTÓTELES, **Métaphysique.** K, 3, 1061, 16. TOMÁS DE AQUINO. **Sulla Verità.** q. 21. a.1. e **Suma Teológica.** I, q. 16, a.3.

plenamente reflexiva e as questões primeiras da filosofia encontram-se todas dentro da mente humana. O “*cogito ergo sum*” aparece, então, como o ponto de partida indubitável, certo e infalível que poderia dar conta da angústia lançada àquela época por um forte ceticismo que colocava como impossível qualquer forma de conhecimento.

Mas a filosofia reflexiva ainda compartilhava com o ceticismo adversário um mesmo pressuposto: o esquecimento da questão da verdade em razão do afirmado dualismo entre mente e mundo. Sendo assim, a objetividade está, a partir de então, relacionada a essa certeza e não mais a verdade. Com tal dualismo, aparecem na filosofia moderna dois novos problemas: o primeiro, como dar conta da relação entre imanência e transcendência, de modo que não se reste enclausurado em um ou em outro, e tal questão será um dos problemas principais que a hermenêutica filosófica tentará resolver; o segundo, como dar conta das exigências tanto da verdade (no sentido aristotélico do termo) e da justificação, que remete às ideias de certeza, objetividade e método.

Como já se afirmou acima, a pesquisa anterior visava dar conta não só da verdade prática, aos moldes da filosofia aristotélica, mas também de uma justificação das questões práticas, de modo que se pudesse assim produzir mais ordem e assentimento quanto às questões da verdade em uma sociedade que, então, já se apresentava de modo muito mais plural que a sociedade pré-moderna. Não bastava mais a mera compreensão correta e verdadeira do mundo: a filosofia da dúvida mostrou ao homem moderno a necessidade de também se justificar, explicar essa compreensão correta.

Essa postura de equacionar as exigências tanto de verdade quanto de justificação, ou, nos termos de Gadamer, tanto de verdade quanto de método, representa uma postura que intenta dar conta do dualismo moderno, uma vez que pretende resgatar toda a riqueza de uma filosofia de corte mais ontológico como a aristotélica, mas sem esquecer das modernas exigências dessa objetividade ligada à certeza.

Nesse contexto, surge, então, uma nova questão, a de se essa objetividade é conferida por apenas um único modelo metodológico, ou seja, de se a mesma certeza que se poderia obter na matemática poderia também ser obtida nas questões morais e jurídicas. É justamente nesse panorama que surge, então, a questão do dualismo entre ciências da natureza e ciências do espírito.

Sendo assim, há aquelas posições que afirmam que a certeza deve ser plena, de modo que somente um método matemático seria capaz de dar conta dessa exigência. Por

outro lado, há aqueles que afirmam que a cada campo cabe uma capacidade própria de certeza, remontando, assim, à afirmação aristotélica de que *“é próprio do homem instruído buscar a exatidão em cada gênero de conhecimentos na medida em que admite a natureza do assunto; evidentemente, seria tão absurdo aprovar a um matemático que empregasse a persuasão como exigir demonstrações a um retórico.”*⁴

A primeira posição acima afirmada resulta, na questão do dualismo entre ciências da natureza e ciências do espírito, na imposição do método próprio das primeiras às questões das segundas. Como exemplo disso, tem-se a postura epistemológica da filosofia positivista, que tanto foi combatida por Dilthey. Desse modo, o intento de Dilthey era resolver tal problema encontrando uma metodologia própria às ciências do espírito, de modo que se abandonasse a ideia de que pudesse haver apenas um método universal na filosofia. Entretanto, a elogiável empreitada do filósofo alemão ainda não havia se desvinculado totalmente da epistemologia cartesiana⁵ que fundamentava a epistemologia positivista. Embora procurasse por uma metodologia própria às ciências do espírito, Dilthey tinha ainda a pretensão de que esse método próprio poderia conferir às ciências do espírito o mesmo grau de certeza que se obtinha nas ciências da natureza. Desse modo, tal intento acabava por defrontar-se com o problema que já alertara Aristóteles na passagem acima citada: pode-se exigir o mesmo rigor, a mesma certeza tanto do matemático quanto do jurista?

O problema como aparecia, então, à época era o de que as ciências do espírito não poderiam ser capazes de objetividade, não poderiam ser chamadas ciências, a menos que se distorcesse seu conteúdo ontológico de modo a fazê-las aceitar alguma metodologia senão idêntica à das ciências da natureza, ao menos inspirada nelas.

Frente a tal panorama pode-se notar que as preocupações epistemológicas vêm sempre antes das preocupações ontológicas, ou melhor, que é propriamente a epistemologia que se toma que vai definir o que conta ou não como existente. E tal concepção pressupõe um ceticismo decisivo, uma vez que a realidade ainda não pode ter a sua existência dada por evidência. Tal postura torna-se clara, por exemplo, na filosofia cética de Hume.⁶

⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 3, 1094b

⁵⁵ Essa ao menos é a opinião que Gadamer afirma diversas vezes em sua obra, mas mais especificamente em GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. p. 54.

⁶ Interessante notar-se, a exemplo, que o *Tratado da Natureza Humana* de David Hume é iniciado com uma esclarecedora indagação sobre o conhecimento humano e no que ele pode confiar: *“as percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros (kinds) distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDÉIAS.”* (p. 25). Toda teoria do conhecimento tem, portanto, como ponto de partida as percepções, ou seja, aquilo

A citada passagem de Aristóteles, por outro lado, reflete que a sua filosofia tem uma posição invertida em relação a tal preocupação moderna, qual seja, a de que as questões ontológicas precedem as questões epistemológicas, de modo que o método de uma ciência depende especificamente do objeto dessa ciência. Desse modo, não faria sentido primeiro definir uma teoria do conhecimento para depois saber-se o que conta ou não como realidade, ou ainda, importar-se ou copiar-se o método de um campo como as ciências da natureza para o campo das ciências do espírito.

A reviravolta dessa questão começa com o giro operado pela hermenêutica existencial de Heidegger, que justamente tentava resgatar a questão ontológica da filosofia aristotélica, bem como trazer de volta à filosofia a questão da verdade como correspondência. Com tal preocupação, o filósofo alemão coloca a filosofia em contato novamente com o plano da existência. Embora Husserl tenha tentado com sua fenomenologia esse contato partindo da tradição da filosofia reflexiva, não conseguiu mais que colocar o pensamento em relação com uma intencionalidade e não propriamente com a existência.

Entretanto, Heidegger é criticado por haver deixado muito de lado as questões epistemológicas, de modo que não haveria conseguido equilibrar as preocupações de verdade e de objetividade. O importante, por outro lado, foi a oxigenação do debate filosófico com seu aporte bastante original para o momento em que a filosofia se encontrava. Não é para menos que o filósofo alemão deixou uma grande legião de importantes filósofos como seus seguidores, como Bultmann, Gadamer, Ricoeur, Vattimo e Derrida.⁷

É, desse modo, justamente essa volta ao plano ontológico que permite que se aceite nas ciências do espírito os juízos interpretativos, como os juízos prudenciais e reflexivos. Com tal giro hermenêutico, as ciências do espírito resgatam a sua especificidade ontológica e se libertam dos grilhões do método das ciências naturais. Mas restava ainda um problema a ser resolvido, o mesmo deixado por Heidegger. As

que é já interno ao sujeito. E só disso o homem pode ter certeza, de modo que é daí que a filosofia deve partir. A passagem de Hume, por outro lado, já dá indício do ceticismo que vai defender no restante do Livro 1 do *Tratado* (Do Entendimento), uma vez que a existência dos objetos exteriores ao sujeito não pode ser afirmada nem negada: apenas não se tem como saber com certeza a seu respeito. Sendo assim, a existência daquilo que corresponde ao plano ontológico é posto em dúvida. Ainda, em HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. p 238ss. A tese de Hume é que todo conhecimento só pode partir de percepções (internas ao homem), que se dividem em impressões e idéias. Mesmo assim, do fato que tenho a impressão de algo, não posso afirmar que esse algo existe. p. 25; p. 59; p. 474.

⁷ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica?** p. 63.

ciências do espírito ainda necessitavam de uma justificação epistemológica que lhes conferisse objetividade.

Herdeiros da filosofia de Heidegger, Gadamer e Ricoeur esmeraram-se justamente em completar essa lacuna deixada pela hermenêutica existencial. Gadamer já deixa clara essa sua intenção ao intitular sua obra principal de *Verdade e Método*. Ricoeur vai pelo mesmo caminho, embora o título de sua obra não deixe isso tão claro, em *Du Texte à l'Action*, onde, do início ao fim, o filósofo francês tenta equilibrar as tanto as exigências ontológicas quanto as epistemológicas, trabalhando sempre na possibilidade de dar conta de modo adequado da relação entre imanência e transcendência.

Toda essa questão vai desembocar na hermenêutica do justo de Ricoeur como um modelo que, substituindo o dualismo entre ontologia e epistemologia por uma dialética entre elas, consegue dar conta tanto da verdade quanto da objetividade. Nesses termos, Ricoeur consegue justificar a validade dos juízos prudenciais e reflexivos e encontrar a verdade que a fundamenta na fundamentação última do bem, a felicidade, o que reflete a admissão de uma verdade prática.

Outros intentos da hermenêutica jurídica atual, por outro lado, acabaram sempre falhando justamente por não conseguir dar conta do referido dualismo, de modo que ou atêm seu foco numa metodologia que confere objetividade, mas pouco tem a ver com a especificidade dos juízos propriamente jurídicos, ou asseguram essa especificidade sem conseguir justificar um valor último que lhes fundamente. Em razão disso, essas teorias apresentam o mesmo problema: um ceticismo disfarçado que põe por terra todo o engenhoso sistema construído.

DA METODOLOGIA APLICADA A ESTA TESE

Embora aqui se compartilhe a ideia de Aristóteles de que as preocupações ontológicas devem preceder as epistemológicas, partir-se-á diretamente ao exame dessas últimas, uma vez que, já tendo sido apresentadas, na pesquisa anterior, de qual é a racionalidade que preside o raciocínio jurídico, qual seja, os juízos propriamente prudenciais de Aristóteles e os juízos reflexivos de Kant. Desse modo, pretende-se aqui realizar-se uma crítica epistemológica de modo a poder-se afirmar a razão pela qual as

teorias da hermenêutica atual não conseguem superar os problemas a que visam dar conta. Embora essas sejam teorias bastante divergentes entre uma e outra, e nessa obra expõe-se três modelos que se referem a padrões bastante diversos entre si (intenção psicológica do legislador, método da argumentação, interpretação dentro de uma prática), eles comungam entre si um mesmo pressuposto que lhes faz serem teorias incompletas da hermenêutica jurídica: seu cripto-ceticismo oriundo de uma postura dualista.

Em seguida, apresenta-se a crítica que Ricoeur expõe a tais modelos, bem como suas insuficiências. Apresenta ainda, o argumento de Ricoeur que situa o problema justamente na assunção de uma postura dualista: a teoria de Alexy deveria complementar-se com a de Dworkin e vice-versa. Isso se dá em razão de que o ponto de vista interno de Dworkin, que não consegue ascender a um ponto de vista externo à prática, resta preso em um relativismo historicista, bem como, do lado de Alexy, há a falta dos juízos interpretativos que só podem ser dados dentro de uma prática, dentro de um ponto de vista interno. Ricoeur está, portanto, trabalhando a hermenêutica do justo juntamente com o problema da imanência/transcendência, que na hermenêutica assume o binômio de pertença/distanciamento.

Apresentadas as teses rivais e demonstrado os seus problemas, passa-se, então, a expor-se a teoria da hermenêutica do justo e como ela dá conta das falhas que ela aponta às outras. Nesse aspecto, definitivamente há a necessidade de se recorrer à análise das questões ontológicas da hermenêutica do justo, uma vez que seria impossível apresentar-se uma epistemologia adequada sem fazer qualquer menção à ontologia da qual se está partindo.

Havendo, assim, um debate entre as teses rivais e a tese de Ricoeur, adentra-se ao último capítulo onde se entabulará as razões últimas da hermenêutica jurídica, quais sejam, as razões que dizem respeito propriamente às reflexões da hermenêutica filosófica. Nesse sentido, mostra-se o porquê de se assumir o ponto de vista ricoeuriano, não só por haver tratado especificamente sobre a hermenêutica do justo, mas também por haver melhor equilibrado o dualismo que persistiu por muito tempo na hermenêutica, dando as condições totais para que verdade e objetividade caminhassem dialeticamente e equilibradamente. Seria desse modo que se poderia oferecer uma epistemologia que pudesse dar conta da verdade e da objetividade dos juízos prudenciais e reflexivos. Embora esse também tenha sido o intento de Gadamer,

encontra-se nesse autor uma certa hesitação em dar conta da questão entre a pertença a uma tradição e o distanciamento alienante.

VERDADE E HERMENÊUTICA JURÍDICA EM PAUL RICOEUR: o fundamento epistemológico da aplicação do direito

A intenção desta obra é, em suma, chegar a um modelo de racionalidade que dê suporte a uma hermenêutica jurídica adequada. Para isso, abordar-se-á, primeiramente, o estado atual da questão, qual seja, as teorias hodiernas da decisão jurídica, compreendidas fora da assim denominada por Hart dicotomia entre o formalismo e o ceticismo das regras, ou ainda, entre a lógica e o arbítrio. Pretende-se mostrar que, ainda que anseiem a uma objetividade na interpretação, as teorias atuais da hermenêutica jurídica são, na verdade, e embora neguem isto, céticas. Não obstante elas sejam teorias rivais, inclusive uma definindo-se por oposição a outra, elas falham em seu intento por uma mesma razão: sua epistemologia. Os padrões de racionalidade que imperam na hermenêutica jurídica contemporânea, embora ditas pós-positivistas, ainda são os mesmos do juspositivismo que ela visa combater. O que se intenta afirmar, então, é que elas compartilham a ideia de que é ainda somente o modelo epistemológico das ciências da natureza que pode, no fundo, gerar objetividade. Quanto às ciências do espírito, então, restaria a alternativa: ou se rendem à metodologia das ciências da natureza ou se jogam às forças do arbítrio. Sendo assim, tem-se aqui a intenção de se apresentar a epistemologia da hermenêutica jurídica de Ricoeur e seu fundamento em uma hermenêutica filosófica que pretende superar o dualismo epistemológico-ontológico fornecendo um modelo de racionalidade que dá conta tanto da objetividade (método) quanto da verdade, qual seja, estabelecendo uma relação dialética entre os polos.

O problema que aparece, então, é das relações entre verdade e justificação, ou seja, da relação entre o valor máximo do saber de fundamento ontológico e o de fundamento epistemológico. A filosofia pós-cartesiana, buscando o conhecimento certo (certeza) em detrimento da verdade como correspondência à realidade (pois essa pode não gerar certeza), apresenta a seguinte proposta construtiva: em primeiro lugar a epistemologia, o método, ou seja, a filosofia vai buscar afirmar antes de tudo somente aquilo que pode ser dado como certo, irrefutável, válido em qualquer mundo, necessário e independente de qualquer prática de engajamento. Dessa certeza, faz-se o recorte da

realidade e circunscreve-se o plano ontológico (realidade) àquilo que permite o método. Desse modo, tal postura não esgota a realidade tal como apreendida e vivenciada pelo homem. Ela apenas dá um limite formal ao saber humano. Desse modo, se ela se limita a dizer apenas aquilo no que se pode confiar cegamente, ela não pode, a partir disso, afirmar que tais outras coisas não existem. O mundo é, então, posto em dúvida. Com isso, os juízos ontológicos desprovidos de um sistema lógico-matemático universalmente válido que lhe dê segurança, perdem seu valor cognitivo. Eis, então, a derrocada da objetividade nas ciências do espírito. Um exemplo disso são as indagações que Hume faz a respeito de como se dá a identidade dos objetos que supomos presenciar.¹

A questão é a de se se pode passar de premissas metodológicas-epistemológicas a conclusões ontológicas. Assim, a pergunta epistemológica é sempre uma pergunta pelo “por quê”, em contraposição à pergunta do “quê” ontológico. Assim, uma teoria da argumentação, por exemplo, se parte da pergunta do “por quê” das decisões jurídicas (justificação das decisões), então não deixa caminho para chegar a uma resposta sobre o “quê”. Assim, da pergunta como se justifica uma decisão neste caso, não se pode pretender uma conclusão como «deve-se fazer isto». Em contraposição, na teoria da interpretação dá-se o mesmo: pergunta-se o “quê”, mas desvinculada de uma preocupação com a pergunta do “por quê”. A justificação sem a verdade é estéril e a verdade sem a justificação não produz assentimento e ordem.

Assim, embora o mais adequado fosse tratar da questão primeiramente abordando-a desde o plano ontológico e somente depois o plano epistemológico, de modo que a metodologia respeitasse a natureza do objeto, procede-se aqui ao inverso. A razão disso está justamente no fato de que os modelos atuais de hermenêutica jurídica apresentam o mesmo problema epistemológico. Sem conhecer esse problema preliminarmente não se poderia chegar a uma abordagem ontológica adequada, uma vez que, possivelmente, voltar-se-ia a cair nos mesmos problemas das teorias atuais. Desse modo, há aqui a preocupação primeira com a abordagem do problema procurando uma solução epistemológica adequada para, então, tratar da ontologia da aplicação do direito. Sendo assim, a estrutura geral do argumento dessa abordagem epistemológica é: abordar

¹ HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. p 238ss. A tese de Hume é que todo conhecimento só pode partir de percepções (internas ao homem), que se dividem em impressões e idéias. Mesmo assim, do fato que tenho a impressão de algo, não posso afirmar que esse algo existe. p. 25.

o debate nas teorias contemporâneas, apontar suas falhas capitais, mostrar uma teoria superadora e remontar seu fundamento.

Capítulo 1

A HERMENÊUTICA JURÍDICA ATUAL: O CRIPTO-CETICISMO

Este capítulo pretende apresentar a tese de que há um problema do tipo de racionalidade que se emprega no campo jurídico, impedindo que se tenha uma teoria adequada da hermenêutica jurídica. O problema é, portanto, epistemológico. O que subjaz a esse problema é, por outro lado, uma postura dualista² que impede que uma objetividade, vista como própria somente à metodologia das ciências da natureza, possa existir também no campo das ciências do espírito quando esta persiste em preservar suas especificidades. Há, portanto, a negação de que, nas ciências do espírito se conjuguem uma ontologia, que lhes dá um substrato passível de verdade ou falsidade, e uma epistemologia, que lhes dará os parâmetros de sua objetividade. Sendo assim, pretende-se mostrar aqui que as teorias atuais, embora antagônicas, partilham, no fundo, uma mesma premissa, que é esse dualismo.

É justamente esse dualismo que faz com que as teorias atuais, que visam atingir uma interpretação objetiva do direito, acabem desviando-se para a aceitação de um modelo que, se não diretamente, ao menos em última instância, é próprio das ciências da natureza. Ao assumir, mesmo que inconscientemente esse ponto de vista, as teorias atuais assumem um ceticismo, ainda que dissimulado, sobre a possibilidade de verdade e objetividade no campo das ciências do espírito. O problema que está ao fundo, em suma, seria uma postura não-cognitivista em matéria moral, ou seja, uma postura de negação da existência de uma verdade prática, no sentido aristotélico do termo. Entretanto, em razão da opção epistemológica que assumem, as teorias atuais acabam caindo no dilema de que ou se tem a objetividade aos moldes das ciências da natureza ou resta-se num fundamento subjetivo. Desse modo, qualquer menção ao tema da verdade prática, nessas teorias já seria, de antemão algo impossível de ser justificado, de modo que qualquer sistema sobre ele erigido não poderia de maneira alguma ser objetivo.³

² Sobre tal dualismo, refere-se aqui àquele afirmado por Dilthey no seio de sua filosofia hermenêutica, onde só pode existir um momento epistemológico, explicativo, objetivo no campo das ciências da natureza. Já ao campo das ciências do espírito resta o momento ontológico da compreensão.

³ Sobre o tema da verdade prática e o dualismo pós-cartesiano, dá-se por pressuposto as teses já sustentadas em outra obra: BOFF, Guilherme. **Verdade e Direito em Georges Kalinowski. A justificação do fundamento semântico do direito.** Cap. I.

Nesse sentido, utiliza-se aqui o termo “cripto-ceticismo” para ecoar a crítica que Kalinowski objeta à tese de Perelman, que, pretendendo reavivar uma postura aristotélica no seio da argumentação jurídica, acaba vendo-se impedido de obter sucesso em tal empreitada, pois, aos mesmos moldes do neopositivismo, Perelman afirma que não há sentido cognitivo fora do campo das ciências. Nesse sentido, Kalinowski o acusa de defender um cripto-ceticismo, um ceticismo dissimulado inconscientemente, escondido atrás da tese de que única objetividade possível se reduz à verificação empírica e à demonstração lógica.⁴

Portanto, a tese de que só a epistemologia das ciências da natureza pode subsistir é resultado de um problema anterior: a descontinuidade dos planos do conhecimento prático e do conhecimento teórico, a separação entre fato e valor, de modo que assim, o conhecimento prático só se permitiria fundar em uma subjetividade, o que faz negar que o plano da *práxis* possa fundar um conhecimento. Ao fundar-se o conhecimento prático no teórico, tem-se, então, um fundamento objetivo do valor. Fato e valor estão unidos.

Assim, este capítulo pretende mostrar os erros das teorias de Marmor e Alexy pois adotam inteiramente a epistemologia das ciências da natureza no campo jurídico. Pretende também apontar os erros da tese de Dworkin, cujo erro está em um nível superior ao dos anteriores: ao negar-se a fundamentar filosoficamente sua teoria liberal, ele está, no fundo, abrindo mão de uma objetividade nas ciências do espírito. Assim, Dworkin rechaça a epistemologia do juspositivismo, mas não rechaça o que ela pressupõe. Eis, então, o embuste da objetividade.

⁴ KALINOWSKI, Georges. *L’Impossible Métaphysique*. p. 84.

1.1. O Ponto de Vista Psicológico: Marmor e a Intenção do Legislador

Quando se trata da questão da intenção psicológica do legislador como o objeto da interpretação jurídica, entra em pauta um tema central da hermenêutica: se há uma autonomia semântica do texto em relação ao autor e suas circunstâncias históricas.⁵ Sendo assim, tal tema, na hermenêutica jurídica será, em boa medida, um reflexo de como ele se desenvolveu na filosofia hermenêutica, motivo pelo qual se parte aqui da interpretação dita *intencionalista* de Marmor, mas desvelando a sua origem na hermenêutica de Schleiermacher.

Andrei Marmor insere-se, assim, no debate da teoria contemporânea do direito expondo aquilo que Waldron classifica como uma teoria intencionalista da interpretação menos trivial.⁶ Sua tese, então, parte da afirmação de que, no nível mais abstrato, ele defende “*uma distinção entre o papel que as intenções desempenham na determinação do conteúdo, em oposição à identificação, daquilo que é um possível objeto de interpretação.*”⁷ Sendo assim, o autor ainda arremata sua teoria afirmando suas duas teses gerais: “*primeiro, sustenta que leis, aos menos em determinados casos, são promulgadas com intenções específicas relativamente e que isso é, de fato, o que é discernível por meio de um procedimento fact-finding ordinário. Segundo, que em certos casos a presença de tal fato, a saber, que a lei foi promulgada com uma determinada intenção, proporciona aos juízes razão para decidir a disputa jurídica em consonância com a intenção legislativa relevante.*”⁸ Cabe ressaltar, entretanto, que Marmor deixa claro que essa remissão à intenção do legislador se dá apenas quando o julgador se defronta com aquilo que Dworkin chama de *hard cases*.⁹

⁵ Vê-se como toda a tradição da hermenêutica filosófica trata da questão da relação que existe entre autor e leitor: se é uma relação direta, a exemplo da fala, de modo que o leitor interpreta corretamente quando atinge, por meio do texto, a intenção psicológica do autor, ou se o texto, diferenciando-se da fala, adquire uma certa autonomia semântica em relação àquilo que o autor quis ali transmitir, de modo que a relação entre autor e leitor é não só intermediada pelo texto como o texto é o parâmetro da interpretação. Assim se vê, por exemplo, em SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação.** p. 30/1 e DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas.** p. 13/37. uma defesa da primeira via. Já defendendo a segunda, BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenêutica.** p. 303. GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I.** p. 237/253. RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action.** p. 31/33.

⁶ WALDRON, Jeremy. **As Intenções do Legislador e a Legislação Não-Intencional.** p. 496.

⁷ MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory.** p. 119.

⁸ MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory.** p. 120.

⁹ MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory.** p. 121.

Desse modo, Marmor de certa forma reaviva o modelo americano denominado *originalismo*, que afirma que, em casos controversos, os juízes devem sempre remeter à intenção do constituinte, no caso, dos *founding fathers*. Essa tese implica, portanto, que o sentido de uma lei resta cristalizada no passado, no momento em que foi promulgada, não cabendo interpretá-la com uma ficta remissão ao que aquele legislador histórico decidiria hoje. O sentido da lei, portanto, não se torna autônomo das circunstâncias históricas e psicológicas daquele legislador original. Marmor endossa perfeitamente essa tese ao afirmar que “*portanto, se o intencionalismo faz algum sentido, ele deve ser confinado às intenções originais daqueles que promulgaram a lei.*”¹⁰

Entretanto, Marmor também vê alguns problemas na tese intencionalista, motivo pelo qual ele limita sua aplicação. Para isso, ele retoma o exemplo de Hart da regra «É proibida a entrada de veículos no parque». Assim, se um sujeito pretende circular nesse parque com sua bicicleta, a regra não lhe dá uma diretiva exata em razão da vagueza da linguagem. Para aplicar corretamente a lei ao caso, o juiz deve, portanto, remeter à vontade do legislador, mais especificamente às intenções adicionais (*further intentions*). O problema ocorre justamente no fato de que recorrer a tais intenções seria recorrer a algo que não se pode conhecer. A intenção do legislador poderia ser tanto a segurança das pessoas que usam o parque, a redução do nível de poluição no bairro, a proteção e segurança dos esquilos no parque e, ainda poderia ser, as chances de angariar mais votos para as próximas eleições.¹¹

Para resolver tal problema, Marmor, então, fixa a sua teoria na teoria da autoridade de Raz. Desse modo, se a autoridade de X sobre Y se justifica é porque é mais provável que Y siga as razões que se aplicam as decisões seguindo as diretivas de X do que se seguir suas próprias razões.¹² Assim, para Marmor, se é possível aplicar tal ideia de autoridade para as diretrizes de X, é possível também aplica-la às intenções que subjazem a tais diretrizes.¹³ Nesse sentido, a remissão à intenção do legislador dá-se em razão da autoridade que esse possui sobre o assunto em questão: “*em outras palavras, a presunção aqui é que a autoridade sabe melhor aquilo que deve ser feito.*”¹⁴. O resultado dessa tese é que Marmor acaba vendo-se compelido a circunscrever a remissão à intenção do legislador por ver a legislação como técnica, uma vez que o

¹⁰ MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory**. p. 134

¹¹ MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory**. p. 127.

¹² Uma interessante pesquisa sobre as *Authoritative Reasons* de Joseph Raz, SOUSA, Felipe Oliveira de. **Razão Prática, Justificação da Autoridade e Conflito Político**.

¹³ WALDRON, Jeremy. **As Intenções do Legislador e a Legislação Não-Intencional**. p. 496/7.

¹⁴ MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory**. p. 134.

legislador é um *expert* apenas na legislação técnica que produz, mas não na legislação de conteúdo moral, pois neste campo não haveria *experts*, como ele mesmo defende. É justamente nesse sentido que Marmor compara a autoridade do legislador à autoridade do médico, de modo que, assim como se recorre à intenção do médico em caso de ambiguidade quanto à prescrição de uma medicação, recorre-se à intenção do legislador nos *hard cases*.¹⁵ Essa circunscrição da tese intencionalista a assuntos técnicos é a originalidade de Marmor em relação à tese originalista.

A razão de, em casos controversos, Marmor suplicar sempre a algo estático como a intenção do legislador quando elaborada a lei é dada pela sua concepção juspositivista do direito. A justificação da tese de Marmor deve estar vinculada, portanto, ao teste da verificação, uma vez que essa intenção assume a natureza de fato.¹⁶ Nesse ponto, as teses de Marmor começam a afinar com as anteriores teses da hermenêutica romântica de Schleiermacher, concebida nos mesmo pressupostos epistemológicos da filosofia positivista, uma vez também que, como afirma Grondin, “*a interpretação psicológica encarna, sem dúvida, o aspecto mais original de Schleiermacher.*”¹⁷

Schleiermacher, então, operando a chamada desregionalização da hermenêutica, aglutinando todas as hermenêuticas específicas em uma hermenêutica geral¹⁸, concebe, em primeiro lugar, o objeto da interpretação: “*(...) a tarefa da hermenêutica consiste em reconstruir do modo mais completo a inteira evolução interior da atividade compositora do escritor (...)*”¹⁹, o que o permite, desse modo, afirmar que a hermenêutica é “*a arte de descobrir os pensamentos de um autor (...) a partir de sua exposição.*”²⁰ Portanto, não se pode negar a consistência da afirmação do teólogo alemão de que a completude da interpretação consistiria em “*compreender um autor melhor do que ele de si mesmo pode dar conta.*”²¹

As características de tal hermenêutica permitem assumi-la como romântica, uma vez que possui uma relação viva com o processo de criação, mas também evidencia, como arte, um traço crítico, pois Schleiermacher busca a compreensão da interioridade do autor por meio de regras universais. Assim, há hermenêutica lá onde há

¹⁵ MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory**. p. 135 e 137.

¹⁶ MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory**. p. 138.

¹⁷ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica?** p. 30.

¹⁸ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 78.

¹⁹ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação**. p. 39.

²⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação**. p. 30.

²¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação**. p. 42.

incompreensão.²² Essas regras, responsáveis por guiar o intérprete, podem ser de dois tipos: a) gramaticais, que se apoiam sobre os caracteres do discurso que são comuns a uma cultura, associando-se, portanto, à ideia de língua comum, àquilo que é comum em detrimento do próprio, que é a linguagem do autor; b) técnicas (ou de interpretação psicológica), que se dirigem à singularidade, à genialidade, da mensagem do escritor, que é, portanto, a linguagem do próprio (escritor) e não do comum (comunidade). Sendo assim, as regras da interpretação gramatical são da natureza do comum e assumem um traço objetivo e negativo, no sentido de que seu valor crítico trata somente sobre os erros quanto ao sentido das palavras. Já as regras da interpretação psicológica (ou técnica), de natureza do próprio, caracterizam-se como técnicas e positivas, ou seja, é nessas onde se cumpre propriamente o projeto de uma hermenêutica, colocando, para isso, a língua a serviço da subjetividade do autor a ser alcançada.²³ Assim, o caráter divinatório dessa interpretação faz prevalecer a interpretação psicológica sobre a gramatical.²⁴ Entretanto, salienta Ricoeur, a interpretação em Schleiermacher não se limita a uma afinidade com o autor. Ela implica os motivos críticos na atividade de comparação: uma individualidade não pode ser apreendida senão por comparação e por contraste. É justamente aí que entram em cena os elementos técnicos e discursivos, que são necessários, pois um excesso no caráter meramente divinatório da intenção acarreta uma nebulosidade quanto ao objeto.²⁵

A solução dessa aparente aporia de a interpretação psicológica parecer ser ora intuitiva e ametódica e ora extremamente técnica está no fato, bem esclarecido por Grondin, de que há, em Schleiermacher, uma prática *lata* da hermenêutica, que afirma que a compreensão se produz por si mesma, e uma prática *stricta*, onde se afirma que a incompreensão se produz por si mesma e, portanto, a compreensão deve ser absolutamente quista e buscada. Assim, a partir da exigência da prática *lata* aparecem as regras de interpretação, de modo que a compreensão é produzida, então, pelas regras de uma arte. Desse modo, então, Grondin, define a natureza epistemológica da hermenêutica romântica de Schleiermacher: “o que requer a hermenêutica (...) é, pois, mais método.”²⁶ Sendo assim, a tese de Schleiermacher parece fazer grande eco na de Marmor, o que se pode perceber novamente pela seguinte explicação de Grondin: “por

²² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 79.

²³ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 80.

²⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação**. p. 43.

²⁵ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 80 e SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação**. p. 43.

²⁶ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenêutica**. p. 32.

*isso a operação fundamental da hermenêutica ou da compreensão tomará a forma de uma reconstrução. Para compreender bem um discurso e conter a deriva constante à incompreensão, devo poder reconstruí-lo a partir de seus elementos, como se eu fosse o autor.”*²⁷

Desse modo, resta claro na hermenêutica de Schleiermacher que há uma grande importância da chamada “proximidade”, em oposição à estranheza, de modo que sendo a obra um ato de um autor, constituindo parte do conjunto de sua vida, o conhecimento desta há de iluminar a compreensão daquela.²⁸ Nesse ponto, então, parece não haver espaço para um distanciamento entre leitor e autor, o que leva Ricoeur a classificar tal hermenêutica naquilo que ele chama irracionalismo, ou seja, a relação estabelecida de fato ocorre entre sujeito (autor) e sujeito (leitor), reduzindo a compreensão à intropatia.²⁹ Assim, para Ricoeur a ideia de uma hermenêutica focada na ideia da proximidade e da subjetividade significa a desprezo pela ideia de distanciamento e assumindo a identificação entre fala e escrita quanto ao modo de interpretação. Desse modo, também o dizer e o dito não se distinguem, restando à hermenêutica romântica presa ao modelo interpretativo do dizer: *“a significação da própria subjetividade é a proximidade, mas a proximidade é a própria significância da significação, a própria instauração do um-pelo-outro, a instauração do sentido que toda significação tematizada reflete no ser.”*³⁰ O reflexo da perda desse distanciamento acarreta, na hermenêutica jurídica, a perda da ideia da justa distância, que tem o texto, a norma, o direito como o terceiro que distancia as partes mas sem desvinculá-las.

Entretanto, a método elaborado por Schleiermacher mostra-se em plena consonância com os pressupostos epistemológicos da filosofia positivista. O texto a ser interpretado aos moldes do dizer, ou melhor, a interpretação pelos padrões da fala (sujeito-sujeito) e não do texto (sujeito-texto-sujeito), traduzir-se-ia meramente como signo de uma interioridade do autor, ou seja, a psicologia do autor. Nesse sentido, o intérprete visa a compreender o autor melhor que ele a si mesmo. Frisa-se aqui a ideia de que o intérprete busca compreender o autor e não o texto e depois um si mesmo frente ao texto. Nesse aspecto, eis o objeto da hermenêutica romântica: a *psique* do autor. Esse objeto, uma vez que está fixado no tempo, pois se trata daquela *psique*

²⁷ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 33.

²⁸ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 37.

²⁹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 32.

³⁰ RICOEUR, Paul. **Outramente**. p. 35. Schleiermacher utiliza, inclusive, a expressão “como amigo” como ponto de partida da busca da compreensão em oposição à estranheza. *in* **Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação**. p. 33.

cristalizada no tempo pelo texto, é um objeto estático e é justamente ele o fato a ser descoberto e descrito. É justamente nisso que consiste a compreensão para Schleiermacher. Sendo um objeto estático e tendo a natureza de um fato, ele é, então, verificável.

Eis, então, a real natureza de uma hermenêutica jurídica construída sobre tais fundamentos: a epistemologia das Ciências da Natureza, ou seja, a mesma epistemologia adotada pelo positivismo lógico e, conseqüentemente, pelo juspositivismo. Ricoeur, novamente, é claro quanto ao significado de tais padrões epistemológicos: “a ‘verificação’, no sentido do positivismo lógico, é somente um tipo de cumprimento entre outros e não o modo canônico de cumprimento; esse tipo é requerido pelo tipo de objeto correspondente, a saber, o objeto físico e, em um outro sentido, o objeto histórico – e não pelo conceito de verdade enquanto tal, dito de outro modo, pela exigência de cumprimento em geral.”³¹ Assim, para Ricoeur, é o ontológico, o objeto, que deve definir seu modo epistemológico, seu método. Há, então, uma crítica do filósofo francês à epistemologia do positivismo lógico que reduz toda a realidade àquilo que passa pelo teste da verificação empírica.

Por outro lado, a ideia de que a intenção ou a interioridade do autor assume um estatuto epistemológico seguro como o de um fato, encontra apoio na filosofia de Hume, que, da mesma forma, assume o desejo e as emoções como impressões, ou seja, como o ponto de partida seguro de sua epistemologia, ou seja, como dados fiáveis.³² Assim, embora Hume possa ser dito como um jusnaturalista, uma vez que os sentimentos que fundamentam a moral são naturais a todos os homens, estando dentro do sujeito e sendo igual em todos, é inegável que o positivismo lógico e, por conseguinte, o juspositivismo nascem de sua filosofia, operando, para isso, algumas mutações na teoria moral humeana, qual seja, a de que os sentimentos morais, em vez de iguais em todos os homens, passa a ser sentimentos puros e individuais.³³ O positivismo jurídico, então, apresenta como projeto a descrição do direito tal qual ele se apresenta aos sentidos, ou seja, como um objeto dado, como um sistema de normas. O direito apresenta, desse modo, um fundamento empírico verificável e descritível.³⁴ Aquilo que não se qualifica como um objeto dado, tal como valorações morais e juízos

³¹ RICOEUR, Paul. **De l'Interprétation. Essai sur Freud.** p. 39.

³² HUME, David. **Tratado da Natureza Humana.** p. 59 e 474

³³ HUME, David. **Tratado da Natureza Humana.** p. 513/4. AYER, Alfred Julius. **Lenguaje, Verdad y Lógica.** p. 119/25.

³⁴ BARZOTTO, Luis Fernando. **O Positivismo Jurídico Contemporâneo.** p. 13/31. Nesse sentido também ÁVILA, Humberto. **Segurança Jurídica.** p. 152.

interpretativos estão fora da alçada do conhecimento humano, sendo, portanto, relegados a um voluntarismo suscetível apenas de apreciação individual. Eis, então a tese da separação entre direito e moral.³⁵

O projeto hermenêutico de Schleiermacher, portanto, apresenta as mesmas características: busca um objeto dado que está por detrás do texto: a intenção do autor. Não há autonomia semântica do texto, configurando-se uma relação direta entre sujeito-autor e sujeito leitor. E do mesmo modo se configura o texto jurídico, que acaba servindo apenas como meio de transmitir uma vontade do governante. Esse modo hermenêutico, portanto, é adequado para explicar a hermenêutica jurídica própria a um direito concebido à luz da noção de comando como o modelo de Austin.³⁶ Do mesmo modo, um modelo jurídico concebido aos moldes de puros imperativos, que diferem ontologicamente e epistemologicamente das normas.³⁷

Portanto, o modelo de Marmor, inspirado no modelo de Schleiermacher, só teria sentido em uma teoria juspositivista, como bem vê Dworkin, pois a interpretação não pode ser vista como a busca da intenção do autor porque senão “*torna-se simplesmente uma versão da tese positivista de que as proposições de direito descrevem decisões tomadas por pessoas ou instituições no passado.*”³⁸ Ainda mais especificamente, poder-se-ia dizer, somente em uma teoria imperativa do direito, aos moldes dos comandos do soberano de Austin.³⁹

³⁵ HART, Herbert L. A. **Ensaio sobre Teoria do Direito e Filosofia**. p. 53/95.

³⁶ HART, Herbert L. A. **O Conceito de Direito**. caps. II e IV.

³⁷ KALINOWSKI, Georges. **Le Problème de la Vérité en Morale et en Droit**. p. 255/65.

³⁸ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 220.

³⁹ Interessante notar que, segundo Hart, Austin estava atento para o caráter aberto da linguagem. Embora não remetesse à intenção do legislador, nos casos de zona de penumbra, os juízes deveriam legislar, devendo suas decisões se adaptar às necessidades da sociedade segundo o padrão moral da utilidade. *in* HART, Herbert L. A. **Ensaio sobre Teoria do Direito e Filosofia**. p. 71.

1.2. O Ponto de Vista Interno: Dworkin e a Interpretação Jurídica

A teoria do direito de Dworkin aponta, em todos os seus aspectos, a um valor último, fundamental e axiomático, segundo o qual todos os conflitos substanciais são decididos: sua teoria liberal do direito. Tal asserção não é algo implícito nas obras deste autor. Já no início de *Levando os Direitos a Sério* ele afirma: “os diferentes capítulos deste livro definem e defendem uma teoria liberal do direito.”⁴⁰ Do mesmo modo se encontra em *Uma Questão de Princípio*: “este é um livro sobre questões teóricas fundamentais da filosofia política e da doutrina jurídica: sobre o que é o liberalismo e por que ainda precisamos dele, se devemos ser céticos quanto ao Direito e à moralidade, como a prosperidade coletiva deve ser definida, o que é a interpretação e até que ponto o Direito é antes uma questão de interpretação que de criação.”⁴¹ Essa postura liberal de Dworkin, por outro lado, como o próprio autor admite, é uma posição moral política e não uma posição moral filosófica, ou seja, não é uma visão de mundo que apela a uma objetividade última. É apenas a opção por uma teoria política que o autor julga mais adequada historicamente.⁴² Desse modo, o axioma de todo o sistema de Dworkin possui o estatuto epistemológico de posição política. E isso é o que definitivamente importa para as pretensões deste capítulo.

Há, entretanto, um sinuoso caminho a percorrer na interpretação jurídica desde a tese da resposta correta (ou melhor resposta) até o seu apelo à teoria política liberal. Dworkin inicia, então, esse trajeto afirmando a tese de que as convicções políticas influenciam decisivamente na interpretação do direito: “a prática jurídica é uma exercício de interpretação não apenas quando os juristas interpretam documentos ou leis específicas, mas de modo geral. O Direito, assim concebido, é profunda e inteiramente político. Juristas e juízes não podem evitar a política no sentido amplo da teoria política.”⁴³ Por detrás de toda decisão jurídica, portanto, está a sua adequação com a teoria substancial ético-política do liberalismo de corte individualista igualitário professada pelo autor, de modo que todo juízo jurídico deve promover os valores de tal doutrina. Consonantemente a isso, Dworkin se filia, portanto, a uma concepção substancial de Estado de Direito, uma concepção centrada nos direitos individuais,

⁴⁰ DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a Sério*. p. VII.

⁴¹ DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. p. VII.

⁴² DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. p. 259.

⁴³ DWORKIN, Ronald. *Uma Questão de Princípio*. p. 217.

contrapondo-se, portanto, à visão utilitarista do direito da tradição de Bentham.⁴⁴ Será função do judiciário, desse modo, estar sempre a serviço desses *rights* e, por tal razão, lhe será permitido o uso de argumentos de princípio político, mas não de procedimento político, uma vez que estes argumentos visam a promover alguma concepção de bem-estar geral, o que Dworkin rechaça.⁴⁵

Assim, é nesse contexto que se concebem os princípios, em contraposição às regras, na teoria jurídica de Dworkin. Se o critério último do direito é a preservação dos chamados direitos morais (individuais), o tribunal é o lugar onde se deve reclamar tais direitos, e inclusive a legislação deve assumir como função dizer quais direitos (*rights*) cabe a cada um.⁴⁶ Tem-se aqui, portanto, uma teoria jurídica fundada na noção de *rights*, direitos subjetivos, e não na noção de *lex e ius*, direito objetivo. Desse modo, também os princípios devem refletir esses direitos morais, em vez de expressarem alguma ideia de justiça. Sendo assim, os princípios são mais propriamente ético-políticos que jurídicos, pois devem carregar todo substrato valorativo da teoria liberal que o autor professa. São esses princípios, de conteúdo garantido por tal teoria política, que guiarão o julgador lá onde as regras não conseguem alcançar. Ao se deparar com um *hard case*, portanto, o julgador deve buscar os princípios que estão por trás da lei.⁴⁷ E, dada a vagueza do conteúdo dos princípios, o julgador os preencherá com aquele conteúdo que melhor responder às exigências da teoria política mais apropriada.

Desse modo, o princípio é o recurso último do direito: ele está nos limites do direito, nas suas fronteiras com a política. É nesse ponto, então, que Dworkin faz depender a tese da resposta correta da sua teoria liberal, uma vez que, para ele, a pureza do juízo jurídico é uma promessa que não pode ser cumprida, pois “*qualquer justificativa para uma formulação e, portanto, para um entendimento do que os constituintes pretenderam, deve ser encontrada não na história, na semântica ou na análise conceitual, mas na teoria política. Deve ser encontrada, por exemplo, num argumento de que uma concepção ajusta-se melhor à teoria mais convincente de governo representativo.*”⁴⁸

⁴⁴ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 92.

⁴⁵ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 6.

⁴⁶ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 14/15.

⁴⁷ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 24.

⁴⁸ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 77.

Partindo desse fundamento político do direito, chega-se à parte da funcionalidade interna da teoria da interpretação jurídica de Dworkin: sua tese da resposta correta e sua teoria narrativa.

Primeiramente, a tese da resposta correta afirma que, mesmo para os casos controversos, o direito contém uma resposta correta, ainda que os julgadores não saibam qual é ela. Entretanto, essa resposta correta ao caso não diz respeito a critérios morais exteriores à prática político-jurídica, mas apenas a critérios internos a essa própria prática histórica. Desse modo, Dworkin explica que é em questões dispositivas que há uma resposta correta, o que garante a busca de uma verdade do silogismo jurídico mesmo havendo controvérsia quanto à premissa menor.⁴⁹ Tal fato Dworkin deixa muito claro ao usar o exemplo do jogo de tênis. Todos conhecem a regra de que o juiz deve marcar falta se o saque cair fora da quadra. A questão é se, no caso, o saque caiu dentro ou fora das linhas. Embora haja controvérsia quanto a essa premissa menor, ninguém discute que há uma resposta certa para esse caso. Não se discute o que significa a regra, apenas a interpretação do fato que ela regula. E do mesmo modo se dá no exemplo dos contratos sacrílegos⁵⁰, a respeito do qual ninguém discorda de que são inválidos. Mas, um contrato assinado no domingo pode ser considerado sacrílego? Assim, a tese da resposta correta é respaldada pelo fato de que ela se dá no nível de questões dispositivas como “contrato válido”, enquanto a controvérsia se dá quanto ao contrato assinado no domingo ser sacrílego ou não.

O comentarista de Dworkin, Stephen Guest, oferece outro exemplo: há um concurso que consiste em fazer os competidores responderem a perguntas sobre astros do rock e ainda comporem *jingles* que promovam uma marca de cereal usando as melodias dos roqueiros. Cinco competidores terminam empatados na primeira posição, respondendo corretamente a todas as perguntas e compondo os *jingles* dentro do limite de palavras previsto. A questão é: quem deve ganhar o prêmio? Há critérios objetivos para que os juízes decidam ou eles podem decidir arbitrariamente? A resposta, então, seria a de que o melhor candidato é aquele que satisfizer os critérios dados pela melhor compreensão da competição, ou seja, haveria um critério objetivo interno à prática, embora implícito, que permitiria apontar o vencedor devido. Os critérios poderiam variar entre a canção que foi mais poética, ou a que prende mais a atenção, ou a mais

⁴⁹ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 177/182. Pelo fato de estar a se utilizar aqui o termo “silogismo jurídico” não se quer qualificar Dworkin como um defensor da lógica jurídica formal. Pelo contrário, é na sua visão interpretativa que se qualificam as premissas do silogismo.

⁵⁰ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 175/7.

literária, ou a quem tem mais apelo comercial. Mas certamente, pela compreensão da competição, não seria a melhor decisão aquela que utilizasse como critério a canção que apelasse, por exemplo, ao desarmamento nuclear. Guest frisa que “*o ponto é que o juiz do cereal não opera, mesmo com as poucas regras a seu dispor, como se não houvesse resposta correta. Ele não poderia, sob pena de não ter como emitir uma decisão considerada. O mesmo poderia ser dito, notemos, de qualquer crítico da decisão do juiz. Então, de um ponto de vista interno, a tese da nenhuma-resposta-correta não é uma interpretação plausível.*”⁵¹ Com isso, o autor afirma que a resposta correta diz respeito à interpretação que condiz com a melhor compreensão da prática em questão, ou seja, é uma resposta correta desde um ponto de vista interno à prática. É nesse ponto que se dá, a exemplo, o debate que Dworkin trava com seu mestre Hart, que, herdeiro de Bentham e Austin, utiliza-se da separação entre o que o direito é e o que ele deve ser.⁵² Desse modo, para Hart, não havendo regras que pudessem decidir a questão, os juízes do concurso poderiam decidir conforme seu arbítrio⁵³, justamente a tese que Dworkin quer desmitificar.

A tese da resposta correta de Dworkin, do modo como ele a apresenta, é, portanto, direcionada contra a tese do positivismo jurídico que defende o que ele chama de “argumento da controvérsia”. Os partidários desta tese objetam a Dworkin que a sua tese da resposta correta não se sustentaria em razão de ela não ser demonstrável, de modo que não passaria por esse teste principal de validação e objetivação de uma teoria.⁵⁴ A resposta de Dworkin, entretanto, não foge ao embate epistemológico e afirma que os defensores da tese da demonstrabilidade estão, na verdade, exigindo que se mostre um fato ou uma regra, uma vez que estariam encerrados na postura empirista do juspositivismo. O fato é que Dworkin pretende justamente fugir à tentação desse empirismo. Para isso, ele afirma uma certa objetividade moral, calcando-se na evidência de fatos morais como, por exemplo, a injustiça da escravidão. Afirma, portanto, o autor: “*pretendo apenas supor que uma determinada instituição social, como a escravidão, pode ser injusta, não porque as pessoas pensam que é injusta ou têm convenções segundo as quais ela é injusta, ou qualquer coisa do tipo, mas apenas porque a*

⁵¹ GUEST, Stephen. **Ronald Dworkin**. p. 144. Guest afirma nesta obra que o citado exemplo costumava ser utilizado pelo próprio Dworkin em seus seminários.

⁵² DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério**. Caps. 1, 2 e 3.

⁵³ HART, Herbert L. A. **O Conceito de Direito**. p. 139/142. Em seu **Post Scriptum al Concepto de Derecho**, cap. VI, Hart defende-se da acusação de que sua tese defenderia um arbítrio puro na textura aberta, mas ainda rechaça a tese da resposta correta.

⁵⁴ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 204.

escravidão é injusta. Se existem tais fatos morais, então pode-se racionalmente supor que uma proposição de direito é verdadeira mesmo que os juristas continuem a discordar quanto à proposição depois de conhecidos ou estipulados todos os fatos concretos. Pode ser verdadeira em virtude de um fato moral que não é conhecido nem estipulado.”⁵⁵ Assim, reafirma sua postura epistemológica avessa à do juspositivismo: “*a tese da demonstrabilidade, portanto, parece depender de uma resposta à pergunta acerca do que existe.*”⁵⁶ A concepção de realidade que a tese de Dworkin abarca, portanto, afirma que “*existe alguma outra coisa no mundo além de fatos concretos*”⁵⁷; e essa alguma outra coisa inclui fatos morais bem como fatos narrativos e de coerência narrativa. Entretanto, quanto à resposta correta, ela se dá dentro de uma prática. É nesse ponto que Dworkin apresenta a sua teoria narrativa.

A teoria narrativa de Dworkin, onde direito e literatura se assemelham, parte de uma concepção interpretativa do direito, de modo que a prática jurídica é um exercício de interpretação, combinando elementos de descrição e de valoração do direito. Ele ainda complementa essa concepção com a negação da tese de que o intérprete jurídico deve se direcionar à descoberta da intenção psicológica do legislador, “*do contrário, torna-se simplesmente uma versão da tese positivista de que as proposições de direito descrevem decisões tomadas por pessoas ou instituições no passado.*”⁵⁸ Desse modo, Dworkin quer propor um modelo de interpretação que está adstrito aos limites do texto e, ainda sendo mais de uma interpretação possível, a melhor será aquela que mostrará a obra como a melhor que ela pode ser.⁵⁹ Essa é, portanto, a chamada “hipótese estética”, que afasta o relativismo da interpretação.

Nota-se que, com isso, Dworkin já está pressupondo uma epistemologia que dá conta da existência de fatos como os de coerência narrativa. E em razão desses fatos, o texto apresenta seus limites interpretativos, de modo que essa restrição oferecida pelo texto permite que se estabeleçam critérios interpretativos, tanto formais quanto substantivos. Os critérios formais, então, dizem respeito a) à identidade da obra, de modo que o texto estipula uma restrição severa em nome de sua identidade, devendo todas as palavras ser tomadas em consideração e nenhuma pode ser mudada a fim de torna-lo uma obra melhor; b) à coerência ou integridade da obra, ou seja, uma

⁵⁵ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 205/6.

⁵⁶ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 206.

⁵⁷ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 205.

⁵⁸ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 220.

⁵⁹ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 223.

interpretação não pode tornar uma obra de arte superior se trata grande parte do texto como irrelevante, pois é das partes do texto que se busca aquilo que lhe dá mais unidade. Já os critérios substantivos indicam, em suma, que a interpretação é orientada segundo certas concepções valorativas e normativas de uma obra de arte, ou seja, segundo uma teoria estética (dependente do gosto) sobre o que é bom na arte.⁶⁰

Esses critérios narrativos comprovam um aspecto importante que subjaz à teoria da interpretação jurídica de Dworkin: o ponto de partida, para se entender e avaliar a obra, é o engajamento narrativo, ou seja um ponto de vista interno à obra, o que se exemplifica pelo fato de que *“um romance ou uma peça podem ser valiosos em inúmeros sentidos, alguns dos quais descobrimos lendo, olhando ou escutando, não mediante uma reflexão abstrata de como deve ser e para que deve servir a boa arte.”*⁶¹ Dworkin, então, reitera o argumento afirmando que não seria possível interpretar a partir de um ponto de vista externo, de modo que nenhuma teoria estética poderia justificar uma interpretação na ausência da experiência direta da obra que está sendo interpretada. Com isso, Dworkin rechaça um relativismo na interpretação, mas também nega uma objetividade aos moldes positivistas. Resta uma objetividade adstrita ao ponto de vista interno, uma objetividade que é garantida pelo engajamento narrativo e pelas concepções valorativas sobre a arte. A interpretação, para Dworkin, é um empreendimento, uma instituição pública, de modo que é errado supor *a priori* que as proposições centrais a qualquer empreendimento público devam ser passíveis de validação. Dworkin, então, assume o ponto de vista interno, do sujeito engajado, onde os critérios da interpretação aparecem dentro da própria prática do texto. Assim, ele parece seguir a lição daquele que exerceu grande influência em seu mestre Hart, Wittgenstein, para quem *“a linguagem é uma parte da atividade ou de uma forma de vida.”*⁶² Desse modo, Dworkin atém-se à internalidade da forma de vida e abandona a objetividade própria do espectador totalmente externo à prática. Aqui, então, a lição de Wittgenstein, é novamente muito precisa: *“pois os problemas filosóficos nascem quando a linguagem entra em férias”*⁶³, ou seja, surgem quando a linguagem é analisada fora de seu contexto, fora de sua prática.

Com tal concepção narrativa da interpretação, Dworkin afasta também a ideia de uma remissão a uma intenção psicológica do autor/legislador, usando para isso o

⁶⁰ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 222/5.

⁶¹ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 225.

⁶² WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. § 23.

⁶³ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. § 38.

exemplo do romance em cadeia. É o jogo de seguir uma narrativa, no mesmo sentido do *suivre une histoire* de Ricoeur.⁶⁴ Essa concepção impõe aos romancistas a responsabilidade de seguir a narrativa, de modo que cada um deles deve respeitar o que já foi escrito antes, em nome da coerência e identidade do texto. Desse modo, não cabe falar-se aqui em intenção psicológica do autor, uma vez que a obra é coletiva e, apesar de eventuais divergências sobre o que está sendo produzido, cada um dos romancistas na cadeia tem alguma ideia do que lhe está sendo pedido. Desse modo, diferencia-se interpretação e criação da obra, uma vez que cada autor deve primeiro interpretar a história já produzida para, então, leva-la adiante. Segundo Dworkin, enfim, decidir casos controversos no direito é um jogo mais ou menos como esse, uma vez que “*cada juiz é como um romancista na corrente.*”⁶⁵ Então, seguir uma história redonda em seguir um precedente, onde o juiz tem a responsabilidade de apreender qual é o “tema” da decisão.

Entretanto, a interpretação jurídica embora parta da prática, também apela a elementos mais gerais, de modo que uma interpretação plausível da prática jurídica deve passar por um teste de duas dimensões: a) ajustar-se a essa prática e, b) demonstrar sua finalidade ou valor. E é exatamente nessa remissão à finalidade ou valor que Dworkin rechaça o recurso à intenção psicológica do autor para sua apreensão e afirma a remissão à teoria política, à compreensão política. E esse será o valor último do intérprete. A escolha do sentido mais apropriado, portanto, não pode remeter à intenção de ninguém, mas a uma questão de teoria política. Sendo assim, Dworkin, reafirma que o direito é um empreendimento político cuja finalidade geral é coordenar o esforço social e individual, de modo que uma interpretação jurídica deve demonstrar seu valor demonstrando o melhor princípio ou política a que serve. Transpõe-se, assim, a teoria da “hipótese estética” para uma “hipótese política”: “*o dever de um juiz é interpretar a história jurídica que encontra, não inventar uma história melhor.*”⁶⁶ Quando dois princípios jurídicos diferentes, por exemplo, encontram apoio suficiente no passado para decidir de modo diferente, então será a teoria política substantiva que decidirá qual deve prevalecer, embora, reconhece Dworkin, as convicções políticas de um juiz não necessariamente serão compartilhadas por outros.

⁶⁴ RICOEUR, Paul. **Temps et Récit I**. p. 211/9.

⁶⁵ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 238.

⁶⁶ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 240.

A questão a que se chega, portanto, é a da objetividade da interpretação jurídica. Por um lado, tem-se uma resposta correta dentro de uma narrativa, mas ela remete a um valor ou finalidade externo a ela, uma teoria política. Por outro, como dito no início do capítulo, essa teoria política é uma posição política, que, portanto, não necessariamente gozará da aceitação de todos os juízes. E, segundo Dworkin, acima de argumentos ético-políticos, só se pode dar mais argumentos ético-políticos.

No que tange à objetividade, Dworkin preocupa-se, em primeiro lugar, em afastar a sua teoria do rótulo de adotar uma concepção metafísica da interpretação, segundo a qual os significados estão “simplesmente ali” no universo a serem descobertos. Para o autor, essa concepção redundaria no mesmo modelo de objetividade adotada pelo positivismo e do qual ele intenta escapar. Seria a objetividade própria à descoberta de fatos concretos. Assim, não é porque defende a tese da resposta correta que, então, ele estaria pressupondo esse tipo de objetividade. Dworkin defende, assim, uma concepção nem puramente objetivista nem puramente subjetivista, mas interpretativa do direito, ou seja, uma concepção que torne o direito o melhor possível.⁶⁷ O fato é que o ataque a Dworkin revela algo que está por detrás da filosofia jurídica contemporânea: o falso dilema entre a objetividade própria das Ciências da Natureza, ou seja, a objetividade do “simplesmente ali”, que garantiria uma resposta correta, e o subjetivismo, própria das Ciências do Espírito, relegando a interpretação à remissão aos valores do intérprete, de modo que qualquer resposta seria possível, pois intérprete não propriamente interpreta, mas cria o sentido da obra. Em nenhum dos modelos, portanto, Dworkin pretende classificar a sua teoria.

Nesse sentido, Dworkin enfrenta uma interessante objeção à sua teoria, que a acusa de ser subjetivista: uma interpretação não pode ser nem verdadeira nem falsa, nem boa nem má porque Dworkin faz com que a correção de uma interpretação dependa de qual leitura de um romance ou doutrina jurídica torna-os melhores (esteticamente ou politicamente) e não há nenhum resultado objetivo em tal julgamento, apenas reações subjetivas.⁶⁸ Dworkin responde, então, que acima da prática, do ponto de vista interno, “*não tenho nada a favor da objetividade dos julgamentos morais a não ser argumentos morais, nada a favor da objetividade dos julgamentos interpretativos a não ser argumentos interpretativos.*”⁶⁹ Nesse sentido, escapando-se ao tema da objetividade da

⁶⁷ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 252.

⁶⁸ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 253.

⁶⁹ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 257.

teoria política ou da teoria estética, ele afirma: “*acredito, por exemplo, que a escravidão é injusta nas circunstâncias do mundo moderno.*”⁷⁰ Desse modo, Dworkin parece filiar-se a um historicismo, ao conceber a objetividade de tal julgamento moral, apenas em razão de circunstâncias históricas, ou seja, a partir de um ponto de vista interno à época. O relativismo das teses do historicismo é algo que já foi demonstrado por Strauss⁷¹ e evidencia-se pela seguinte razão: hoje a escravidão é moralmente má; amanhã pode ser moralmente boa. Dworkin, então, parece encaminhar-se para uma objetividade no ponto de vista interno e um ceticismo no ponto de vista externo.

A teoria de Dworkin chega, então, aos seus limites, o que faz o autor frear, então, a defesa da objetividade de sua teoria: “*portanto, não tenho nenhum interesse em tentar compor uma defesa geral da objetividade de minhas opiniões interpretativas, jurídicas ou morais. Na verdade, penso que toda a questão da objetividade, que domina tanto a teoria contemporânea nessas áreas, é um tipo de embuste. Deveríamos ater-nos a nosso modo de ser.*”⁷² Tal desabafo do autor revela, entretanto, algo de suma importância: no estado atual do debate filosófico contemporâneo a questão da objetividade revela-se realmente como um embuste, uma vez que só se confere objetividade a um tipo de saber capaz de passar no teste epistemológico positivista: o saber das Ciências da Natureza. O embuste, do qual Dworkin não consegue sair, revela que, em alguma medida, Dworkin utiliza essa mesma epistemologia própria às Ciências da Natureza em sua teoria da interpretação jurídica, o que parece não ser o seu intento.⁷³

Mesmo assim, Dworkin refuta a concepção de objetividade do cético. Para o autor, o sentido dos argumentos morais e interpretativos é dado pelo contexto dos argumentos morais e interpretativos, ou seja, eles assumem um sentido somente dentro de uma prática.⁷⁴ Desse modo, Dworkin intenta reafirmar a objetividade de sua teoria em oposição ao ceticismo. Para isso, então, ele estabelece a diferença entre ceticismo interno e ceticismo externo. O interno, mais propriamente adotado pelo positivismo jurídico, afirma uma visão controvertida sobre a finalidade ou natureza da interpretação, de modo que a interpretação e criação não se diferenciam, ou seja, o julgador pode decidir como quiser. Já no ceticismo externo, há uma suposição de que o sujeito pode ser

⁷⁰ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 258.

⁷¹ STRAUSS, Leo. **Natural Right and History**. p. 9/34.

⁷² DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 258.

⁷³ Essa crítica ao sistema de Dworkin é explicada abaixo no capítulo 1.4, bem como a crítica ao modelo epistemológico que a filosofia contemporânea vem empregando para “validar” teorias jurídicas é explicada no capítulo 3.

⁷⁴ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 262/3.

colocar ao lado de fora do empreendimento da interpretação (ponto de vista externo) e julgar as interpretações como falsas ou desprovidas de sentido em relação a um padrão supostamente mais objetivo, ou seja, confrontando-as com alguma realidade externa à prática. Dworkin, assim está tentando refutar o ceticismo próprio ao voluntarismo positivista, que afirma que todas as respostas têm o mesmo valor, não podendo nenhuma ser certa ou errada, melhor ou pior.

Enfim, pode-se afirmar, portanto, que a prática é o direito conforme ele se apresenta historicamente à comunidade a que pertence. Dentro dessa prática quase sempre há respostas corretas para os casos jurídicos,⁷⁵ de modo que, em casos controversos, a resposta correta será dada por aquela interpretação que melhor se coadunar à teoria política que sustenta o direito, ou seja, o liberalismo. Enfim, há uma objetividade interna ao direito condicionada, em última instância, por valores exteriores a ele, que possuem o estatuto epistemológico de posição política, ou seja, a objetividade parece confinada à internalidade da prática, mas não à sua justificação externa.

⁷⁵ Dworkin afirma que são raras as ocasiões em que não há nenhuma resposta correta no ordenamento jurídico. *in Uma Questão de Princípio*. p. 176 e 211.

1.3. O Ponto de Vista Externo: Alexy e a Argumentação Jurídica

Inversamente a Dworkin, Alexy pretende com sua teoria da argumentação jurídica atingir uma objetividade nas decisões jurídicas a partir de uma abordagem de natureza epistemológica, ou seja, investigando quais seriam os testes racionais que validariam aplicações do direito como objetivas. É nesse ponto que a teoria da argumentação jurídica aparece como uma teoria do discurso racional, uma vez que é seu intento chegar às regras de natureza puramente procedimentais responsáveis por guiar racionalmente todo discurso jurídico. Por “racionalmente” quer, então, dizer que essas regras seriam aquelas regras fruto de um discurso ou consenso hipotéticos, no qual as pessoas, no uso iluminado de sua razão, haveriam de concordar com a validade dessas regras.⁷⁶ Tais regras, cujo fundamento objetivo é, portanto, hipotético, seriam responsáveis pela correção do discurso jurídico, como bem mostra a afirmação do autor: *“por isso, na medida em que na argumentação jurídica sejam necessários argumentos práticos gerais, a teoria do discurso jurídico racional padece das inseguranças da teoria do discurso prático geral como critério hipotético de correção para os enunciados normativos”*⁷⁷, de modo que *“um juízo sobre a correção de uma decisão (...) tem sempre um caráter provisional, ou seja, pode ser refutado.”*⁷⁸

Desse modo, Alexy pretende ver o direito desde um ponto de vista externo, o das regras do discurso prático normativo, que valeriam a qualquer ordenamento. Entretanto, as práticas internas, os juízos interpretativos internos a uma prática narrativa, como o faz Dworkin, não encontram lugar na teoria da argumentação jurídica, uma vez que qualquer enunciado normativo, para ser classificado como “correto” deve sempre remeter a uma regra superior até chegar-se às regras do discurso: *“se uma discussão se corresponde com essas regras e formas, o resultado alcançado na mesma pode designar-se como «correto». As regras e formas do discurso jurídico constituem, por isso, um critério de correção para as decisões jurídicas.”*⁷⁹. Alexy intenta, então, substituir aqueles juízos reflexivos (Kant) e prudenciais (Aristóteles) responsáveis por

⁷⁶ Vale aqui ressaltar a identidade do fundamento do qual parte Alexy com a noção de auditório universal utilizada por Perelman. Assim, por mais que Perelman tente filiar-se a uma tradição aristotélica, ele está, na verdade, partindo do mesmo pressuposto da teoria alexiana, a teoria do discurso de Apel e Habermas. Cf. PERELMAN, Chaim. **Tratado da Argumentação. A nova retórica.** p. 34/9.

⁷⁷ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica.** p. 279.

⁷⁸ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica.** p. 279.

⁷⁹ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica.** p. 279.

qualificar o caso com a regra por um modelo mais objetivante, ou seja, por um modelo em que tal juízo deveria ser guiado por regras superiores, de modo que a operação de adequação entre as premissas seja uma atividade guiada por regras objetivas do ponto de vista epistemológico.

Essa obsessão pela remissão constante a regras superiores do discurso tem, para a teoria da argumentação jurídica, o pressuposto de que juízos de valor, normativos e interpretativos não caem sob as categorias do verdadeiro e do falso, mesmo se analisados internamente a uma prática, nem mesmo podem ser qualificados como melhores ou piores, mais ou menos adequados e, portanto, de modo nenhum podem ser qualificados em algum sentido como objetivos. Tal fato explica o rechaço de Alexy por juízos de natureza reflexiva ou prudenciais, onde há uma interpretação, uma percepção, uma captação do valor no caso singular. Tais tipos de juízos seriam meramente subjetivos e não fiáveis. Partindo de tal pressuposto, Alexy pretende submeter tais juízos a um teste epistemológico, a partir do qual tais valorações poderiam ser validadas. Sendo assim, os juízos de valor e de dever têm pretensão de correção. E são, dessa forma, validados, corrigidos, ao passarem pelo teste das regras do discurso racional.⁸⁰ O teste, então, ao ser constituído totalmente por regras racionais, evidencia a natureza procedimental da teoria da argumentação: *“a teoria do discurso é uma teoria procedimental. Segundo ela uma norma é correta somente se pode ser o resultado de um procedimento definido através das regras do discurso.”*⁸¹ Em razão dessa natureza formal do teste, portanto, Alexy não nega que inclusive valorações contrárias podem ambas ser consideradas “corretas”.

Assim, a ideia de discurso prático normativo é bem explicada na análise de Ricoeur ao comentar a teoria de Alexy. O termo “discurso” impõe certo formalismo, ou seja, o formalismo da argumentação, a tal ponto que os termos “discurso” e “argumentação” tendem a sobrepor-se. Desse modo, o caráter discursivo reflete também a natureza lógica da argumentação, mas uma lógica adequada para as especificidades do plano prático. Desse modo, a expressão “prático normativo” diz respeito ao campo das interações humanas, considerado do ponto de vista das normas, que têm pretensão de correção por meio de uma troca de argumentos cuja lógica não satisfaz a simples lógica formal, sem com isso ceder à arbitrariedade do decisionismo nem à pretensa intuição das teorias morais intuicionistas. Sendo assim, o termo “correção” significa a pretensão

⁸⁰ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 176.

⁸¹ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 291.

criada pela inteligibilidade tão logo ela admita o critério da comunicabilidade universal. Assim, um bom argumento é aquele idealmente não só plausível, mas também aceito pelas partes. Eis, então, as regras formais do discurso, formuladas na chamada pragmática universal do discurso, herança da teoria de Habermas e da escola de Erlangen. Assim, “*é nesse horizonte de consenso universal que se situam as regras formais de toda discussão que pretenda à correção.*”⁸²

A partir disso, é justamente a fundamentação pragmático-transcendental (Apel) ou pragmático-universal (Habermas) que conferirá a objetividade epistemológica às regras do discurso racional. O teste primeiro para a aceitação dessas regras, então, é a sua demonstração de que são condição de possibilidade da comunicação linguística.⁸³

Assim, em primeiro lugar, aparecem as regras fundamentais, que são a condição de possibilidade de qualquer comunicação linguística: nenhum falante pode se contradizer (não-contradição); todo falante só pode afirmar aquilo que ele mesmo crê (sinceridade); todo falante que aplique um predicado a um objeto deve estar disposto a aplicá-lo a outro objeto igual (universalização); distintos falantes não podem usar a mesma expressão com significados diferentes (não-ambiguidade). Em segundo lugar, aparecem as regras de razão, que tratam da justificação da asserção de enunciados normativos, ou seja, o falante pretende que aquilo que ele fala seja verdadeiro. A razão é, então, que todo falante deve, quando lhe é pedido, fundamentar o que afirma. E essa é a regra geral de fundamentação. Eis onde, então, surgem as exigências de igualdade, universalização e não-coação. Depois aparecem as regras sobre o ônus da argumentação, bem como a regra de fundamentação, que diz respeito, em suma à generalizabilidade (universalização) e à realizabilidade (há que respeitar os limites da realizabilidade dados) e, enfim, as regras de transição.

Desse modo, são essas regras que aumentam a probabilidade de se conseguir um acordo nas questões práticas, mas não garantem que se possa obter um acordo para cada questão nem que qualquer acordo alcançado seja definitivo e irrevogável. Por outro lado, quando ocorre de duas soluções contraditórias serem possíveis, remete-se, então, a decisão a uma regra. Esse limite do discurso prático geral fundamenta a necessidade de regras jurídicas e, assim, passa-se ao discurso jurídico.⁸⁴

⁸² RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 162.

⁸³ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 182.

⁸⁴ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 201.

Como bem diz Ricoeur, “*é precisamente tarefa da argumentação jurídica completar as regras gerais do discurso normativo num campo particular, o direito.*”⁸⁵

Alexy, então, adentra à questão da justificação do discurso jurídico, de modo que divide tal tarefa em dois modos: a justificação externa e a justificação interna. Em suma, a justificação externa diz respeito à correção das premissas, enquanto a justificação interna trata de se a decisão se segue logicamente das premissas.⁸⁶

Sendo assim, a justificação interna trata do silogismo jurídico, o que leva ainda Alexy a apontar dificuldades nesse plano, quais sejam: a) a norma pode conter diversas propriedades alternativas no suposto de fato; b) a aplicação pode exigir complemento como normas esclarecedoras, limitativas ou extensivas; c) podem ser possíveis diversas consequências jurídicas; d) pode haver no texto normativo expressões que admitem mais de uma interpretação.⁸⁷ Entretanto, para mostrar como, na sua concepção, opera o silogismo jurídico e a justificação interna, Alexy utiliza um exemplo: há a norma válida «o assassino será castigado com pena de prisão perpétua». Isso está definido no código penal. No mesmo artigo que prevê a pena a esse crime constam também nove características (M_1^1 - M_9^1) do crime. Uma das propriedades, M_5^1 , significa que “matou um homem com aleivosia”. Então, entra-se na definição de “com aleivosia” utilizada pelos tribunais: “mata com aleivosia aquele que se aproveita conscientemente da boa fé e indefensibilidade da sua vítima para mata-la” (M_5^2). E M_5^2 se dá se o autor mata alguém que não espera ser atacado e que tem uma reduzida possibilidade de defender-se (M_5^3). A questão, desse modo, é que todas essas premissas de definição se justificam apenas no nível externo e se enquadram entre si sempre no modelo de remissão a uma regra anterior definida. Assim, M_5^1 é aplicável remetendo à definição M_5^2 , que, por sua vez, se aplica remetendo a M_5^3 e assim sucessivamente. A questão que se põe, então, é que a classificação de M_5^1 segundo M_5^2 segundo M_5^3 se dá sem nenhuma participação do juízo reflexivo, que permite perceber-se a adequação entre as premissas, mas somente com uma constante remissão a uma regra anterior que define a aplicação da regra. Tal fato demonstra a falta de importância dada aqui ao momento compreensivo da aplicação da regra, restando um interesse apenas no plano justificativo: a aplicação da regra se *justifica* pela remissão a uma regra anterior.⁸⁸

⁸⁵ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 162/3.

⁸⁶ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 213/4.

⁸⁷ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 216.

⁸⁸ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 216/7.

Evidencia-se na teoria da decisão jurídica de Alexy, então, que o seu plano epistemológico apresenta um *iteris* que é mais propriamente de justificação do discurso jurídico que de aplicação do discurso jurídico. Isso revela que o enfoque da teoria da argumentação jurídica é como justificar juízos interpretativos valorativos e não propriamente como interpretar e valorar adequadamente. Desse modo, tal teoria direciona-se mais à descoberta do *por quê* de uma decisão jurídica que à descoberta do *quê* de tal decisão, ou seja, direciona-se mais à questão da validação de uma interpretação do que à questão de qual é a resposta correta ou mais adequada. É nesse ponto, precisamente, que o jurista alemão mostra sua oposição à tese de Dworkin: “*seu defeito consiste em que parte de pressupostos demasiadamente fortes. A suposição da existência, independentemente do procedimento, de uma única resposta correta para cada questão prática é uma tese ontológica que tem pouco em seu favor e contra a que se pode aduzir muito.*”⁸⁹ Assim, é justamente em razão dessa despreocupação com a transformação do real, ou seja, com o momento ontológico da aplicação, que a teoria de Alexy, embora trate do discurso jurídico como prático-normativo, parece ser concebida aos moldes do conhecimento teórico e não propriamente prático. A preocupação com uma tese mais ontológica, cabe salientar, pressupõe que o conhecimento prático é utilizado para transformar a realidade, ou seja, culmina no momento da aplicação, onde há a coadunação de todas as exigências do universal com o caso mais singular e concreto.

Por outro lado, o modelo de Alexy parece não visar esse momento da aplicação. Há sempre uma esquiva desse problema do dado concreto e sua tensão com os conhecimentos universais. Assim, Alexy resta sempre reduzido ao plano justificativo, onde o ponto de chegada é uma proposição geral, nunca uma proposição singular no plano noético. E tal concepção é mais própria do modelo das Ciências da Natureza e não das Ciências do Espírito.⁹⁰

Alexy, entretanto, se defende: “*as regras expostas da fundamentação interna que tendem uma ponte sobre o abismo existente entre a norma e a descrição do fato podem, se assim se deseja, ser vistas como resultado do processo caracterizado com a metáfora do ir e voltar da mirada.*”⁹¹ O ponto, então, é que novamente Alexy faz

⁸⁹ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 302.

⁹⁰ As expressões aqui utilizadas como “plano epistemológico”, “plano ontológico”, “por quê”, “quê”, “Ciências da Natureza”, “Ciências do Espírito” serão melhor explicadas no capítulo 3, quando se tratará pontualmente do dualismo que rege a hermenêutica atual.

⁹¹ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 221.

remissão a regras, ou seja, a aplicação de regras remete infinitamente a outras regras. É o que explica, por exemplo, a terceira regra de justificação interna: “*sempre que exista dúvida sobre se a é um T ou um Mi, há que aduzir uma regra que decida a questão.*”⁹²

Por outro lado, como a justificação interna tem também o papel de mostrar quais premissas exigem uma justificação externa, passa-se, então, a tal tema. Desse modo, o objeto da justificação externa é a fundamentação das premissas usadas na justificação interna. Essas premissas têm origem: a) no direito positivo (admitidas pelos critérios de validade do ordenamento); b) em enunciados empíricos (admitidos pelos métodos das ciências empíricas, presunção racional, regras de ônus da prova); c) em enunciados que não são nem empíricos nem regras de direito positivo (admitidos pela argumentação jurídica).⁹³ Para isso, então, há 6 grupos de regras e formas de justificação externa: 1) regras e formas de interpretação (lei); 2) da argumentação dogmática (dogmática); 3) do uso de precedentes (precedente); 4) da argumentação prática geral (razão); 5) da argumentação empírica (empíria); 6) formas especiais de argumentos jurídicos (formas especiais). Desse modo, “*a tarefa de uma teoria da justificação externa é, em primeiro lugar, a análise lógica das formas de argumentação que se reúnem nesses grupos.*”⁹⁴

A questão importante, portanto, é que todo problema que possa haver na admissão de proposições jurídicas é resolvido por regras superiores, jamais por interpretações e percepções que tenham a natureza de juízo reflexivo ou prudencial, que exigem um sujeito engajado, um ponto de vista interno à prática. A argumentação jurídica é, então, uma tese formal, procedimental e lógica, de maneira que estrutura padrões universais de justificação de proposições jurídicas, dispensando a ideia de um sujeito engajado à prática. Sendo assim, Alexy parte, portanto, do discurso prático geral e adentra à sua parte jurídica a partir do fenômeno da lei, que vai ser o ponto de partida do discurso jurídico.⁹⁵ Desse modo, a correção do discurso se dá, no discurso prático geral, pela exigência de que os enunciados normativos devem ser absolutamente racionais e, no discurso especificamente jurídico, por meio da argumentação jurídica, que pressupõe que os enunciados normativos jurídicos devem ser fundados racionalmente no marco de um ordenamento jurídico vigente, mais propriamente, relativamente à racionalidade da legislação.⁹⁶

⁹² ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica.** p. 219.

⁹³ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica.** p. 222.

⁹⁴ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica.** p. 223.

⁹⁵ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica.** p. 273.

⁹⁶ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica.** p. 274.

Por outro lado, quando Alexy põe a lei como padrão de justificação do discurso jurídico e assume não propriamente a letra da lei, mas a racionalidade da legislação, ele abre a argumentação jurídica para o papel dos princípios. Os princípios jurídicos, então, se referem a essa racionalidade, a fins objetivos, racionais ou até prescritos no ordenamento, jamais a fins pessoais, uma vez que assumir os fins subjetivos faria a argumentação jurídica remeter à intenção psicológica do legislador. Assim, os fins contidos dentro da racionalidade do próprio ordenamento jurídico demanda a pergunta sobre o que define algo como “a racionalidade do ordenamento jurídico”. Nesse ponto, Alexy remete novamente às teses gerais do discurso prático: são hipóteses sobre os fins estabelecidos por um sujeito hipotético (legislador racional) e sua correção se dá de acordo com a argumentação racional. Desse modo, ainda os princípios não estão desvinculados das regras.⁹⁷ Nessa argumentação por princípios, então, Alexy volta ao mesmo modelo de aplicação do direito guiado por regras e padrões: “*o modelo da ponderação, baseado na teoria dos princípios, pode dar uma resposta tal ao vincular a estrutura formal da ponderação com uma teoria da argumentação jurídica, que inclui uma teoria da argumentação prática geral.*”⁹⁸ A ponderação, por fim, que poderia ser a porta de entrada para os juízos reflexivos na argumentação jurídica, resta ainda formal e normativa somente, demonstrando a natureza de uma subjetividade que pretende a uma correção formal.

O discurso jurídico, assim, resta ausente de qualquer tentativa de busca de uma objetividade quanto ao conteúdo das decisões jurídicas, uma vez que a preocupação é meramente justificativa. A teoria da argumentação jurídica, então, pretende oferecer um teste objetivo segundo o qual respostas jurídicas são justificadas, portanto, válidas. Em razão desse procedimentalismo puro, de regras universais do discurso oferecidas por uma teoria, o enfoque da teoria da argumentação jurídica é puramente epistemológico, preocupando-se, portanto, em oferecer um teste que possibilita a apresentação de um quadro de respostas possíveis, mas não oferece nenhum critério ou preocupação que permita dizer qual ou quais respostas, dentro desse quadro, é ou são mais adequada(s) ao caso concreto. Dentro do quadro, indo às questões substanciais e ontológicas morais, políticas e jurídicas, não há nada mais que critérios subjetivos e individuais que decidem. O que lhe importa à teoria da argumentação jurídica é que essas opções morais

⁹⁷ ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. p. 232.

⁹⁸ ALEXY, Robert. **Teoría de los Derechos Fundamentales**. p. 166.

e jurídicas, tendo todas o mesmo valor, sendo, portanto, impossíveis de avaliar, estejam submetidas a um teste de uma razão universal do discurso.

1.4. A CRÍTICA DE RICOEUR AOS MODELOS ATUAIS DA HERMENÊUTICA JURÍDICA

Na obra de Ricoeur, encontra-se uma crítica aos três modelos de hermenêutica jurídica acima expostos. Quanto a dois desses modelos, o de Dworkin e o de Alexy, encontra-se uma crítica direta,⁹⁹ enquanto que ao modelo de Marmor não se encontra mais que uma crítica indireta, uma vez que ela é direcionada diretamente à tese de Schleiermacher.¹⁰⁰ Entretanto, em última instância, há uma crítica geral que Ricoeur apresenta aos três modelos, e que motiva o título desse capítulo 1: em que pese buscarem uma objetividade no juízo de aplicação do direito, tais projetos falham em razão de não conceberem adequadamente uma objetividade no campo das ciências do espírito.¹⁰¹ É o que se passa a ver então.

Em primeiro lugar, é importante apresentar-se um quadro geral de como as teorias da hermenêutica jurídica poderiam colocar-se frente às exigências epistemológicas de uma hermenêutica geral: a) Objetivismo puro (racionalismo): representa o idealismo de uma só resposta certa que assume grau de certeza. Em suma, configura-se como um modelo cético quanto à objetividade das ciências do espírito, pois o modelo responsável por levar à resposta certa é das ciências da natureza e o é porque as ciências do espírito não seriam capazes de tal empreitada por dependerem de juízos interpretativos e avaliativos, que seriam, portanto, subjetivos. Assim, ao aplicar o modelo epistemológico das ciências da natureza ao plano das ciências do espírito, acaba fundindo os dois planos e descaracterizando totalmente a natureza desse último. Enfim, apesar de objetivista, tais modelos são céticos quanto à verdade e objetividade nas ciências do espírito; b) Relativismo puro: acaba implicando na tese “qualquer resposta”, ou seja, como juízos valorativos e interpretativos são totalmente subjetivos, então todas as respostas possuem o mesmo valor quanto ao seu conteúdo. Sendo assim, a tese do relativismo puro apresenta o mesmo ceticismo do objetivismo puro acima exposto, embora mantenha o cuidado de não confundir os planos das ciências da natureza e das ciências do espírito. Assim, no primeiro plano haveria objetividade, enquanto o segundo

⁹⁹ RICOEUR, Paul. **Interpretação e/ou Argumentação.** in **O Justo 1.** p. 153/173.

¹⁰⁰ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action.** p. 75/87; 101/117; 137/182.

¹⁰¹ Nota-se ser esse o intento principal da filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur, que é alcançada somente adequando-se as exigências epistemológicas às exigências ontológicas, de modo que não se pode aplicar os mesmos padrões epistemológicos das Ciências da Natureza a um campo tão diverso quanto o das Ciências do Espírito. RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action.** p. 137/182.

restaria relegado ao subjetivismo; c) Interpretativo: configura-se como um modelo que adota a posição de certa objetividade nas interpretações, sendo que umas podem ser consideradas melhores que outras ou ainda, em casos mais extremos, a única, de fato, correta. As respostas aqui permitem serem avaliadas quanto ao seu conteúdo ontológico como melhor/pior, boa/má, certa/errada. Essa posição, portanto, assume uma metodologia própria às ciências do espírito, uma vez que permitem a avaliação de juízos interpretativos e reflexivos, que se qualificam como melhor ou pior em razão de sua maior ou menor adequação com a realidade dos assuntos humanos. Sendo assim, essa posição separa o método das ciências da natureza para os assuntos naturais e o método das ciências do espírito para os assuntos humanos, sendo que em ambos se alcança verdade e objetividade, cada um de seu modo específico.

Essa tripartição, entretanto, diz respeito apenas a uma objetividade interna, em contraposição ao ceticismo interno tal como exposto por Dworkin,¹⁰² ou seja, diz respeito apenas à metodologia empregada frente ao texto legal para atingir-se a melhor decisão no caso concreto. Desse modo, não diz respeito a uma justificação desde um ponto de vista externo da teoria da interpretação que se adota. Tal ponto será retomado mais adiante.¹⁰³

a) *Marmor*

Sendo assim, analisa-se primeiramente a teoria da interpretação de Marmor por meio da crítica que Ricoeur faz a Schleiermacher, uma vez que se identificam em seu ponto essencial: a remissão à interioridade do autor do texto (escritor ou legislador). Como já dito anteriormente, o procedimento de busca da interioridade do legislador é um procedimento *fact-finding*, ou seja, é o procedimento que busca um fato, um objeto estático. Esse fato é a intenção psicológica do legislador cristalizada no momento da promulgação da lei. Desse modo, o que se busca realmente é o conhecimento de um objeto estático, aos mesmos moldes da Física. Essa metodologia de interpretação, portanto, pressupõe um modelo próprio das ciências da natureza e não das ciências do espírito, o que indica que, segundo a classificação tripartite acima exposta, a hermenêutica de Marmor e Schleiermacher caracteriza-se como objetivista pura, ou seja, assume um ceticismo quanto às ciências do espírito de modo que somente a linguagem das ciências da natureza pode atingir alguma objetividade. Assim, ela funde

¹⁰² DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 265.

¹⁰³ Em especial, no capítulo 3, bem como, neste subcapítulo, na crítica à teoria de Dworkin.

os dois campos fazendo prevalecer, para todos os casos, a epistemologia desta última. Em geral, é essa a crítica que é oposta ao juspositivismo, pois intenta descrever o direito do mesmo modo que se descreve um objeto físico. Inegável, é de se notar, a vinculação, no campo do direito, de Marmor a essa posição teórica.

Ricoeur, por outro lado, embora não mencione a obra de Marmor em seus escritos, é radicalmente contra essa fusão epistemológica. Segundo ele, há uma objetividade própria às ciências do espírito, sem que se precise importar toda a metodologia das ciências da natureza. Essa crítica, no entanto, Ricoeur dirige à obra de Schleiermacher.¹⁰⁴

De acordo com a hermenêutica do texto de Ricoeur, o texto assume uma autonomia semântica em relação à intenção do autor, à recepção pelo auditório e às circunstâncias econômicas, sociais e culturais de sua produção.¹⁰⁵ Ricoeur, assim, é claro ao afirmar que *“a hermenêutica, tal como deriva de Schleiermacher e Dilthey, tendeu a identificar a interpretação com a categoria de ‘compreensão’ e a definir a compreensão como o reconhecimento da intenção de um autor do ponto de vista dos endereçados primitivos, na situação original do discurso. A prioridade concedida à intenção do autor e ao auditório original tendia, por seu turno, a fazer do diálogo de toda a situação de compreensão, por conseguinte, a impor o enquadramento da intersubjectividade sobre a hermenêutica. Compreender um texto é, pois, apenas um caso particular da situação dialógica em que alguém responde a mais alguém. (...) Esforço-me aqui por impugnar os pressupostos desta hermenêutica a partir de uma filosofia do discurso a fim de libertar a hermenêutica dos seus preconceitos psicologizantes e existenciais.”*¹⁰⁶

Para isso, Ricoeur afirma que a escrita distingue-se da fala como modo distinto de discurso, pois nela ocorre não só uma separação e uma dialética entre evento e significação (o significado está para além do evento) como também se torna possível uma função central na hermenêutica: a distanciação (exterioridade).¹⁰⁷ Isso, então, implica a autonomia semântica do texto, definida nos dizeres de que *“ler um livro é considerar seu autor já morto.”*¹⁰⁸ Assim, a escrita é representada já por marcas materiais que transportam a mensagem, o fenômeno da inscrição, que fixam o discurso

¹⁰⁴ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p.101.

¹⁰⁵ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p.31.

¹⁰⁶ RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação**. p. 38/9.

¹⁰⁷ RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação**. p. 41.

¹⁰⁸ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p.139.

em palavras. É o ‘dito’ da fala que é fixado, e não o evento da fala, de modo que ocorre aí uma autonomia do texto em relação ao tempo, às circunstâncias e à intenção do autor. Eis, então, a distanciação: a fixação pela escrita inscreve na matéria a significação como se ela fosse dada por um terceiro que observa o evento e que vê tanto o locutor quanto o discurso quanto o ambiente. Nesse sentido, o evento da fala é parte da significação, mas não toda, pois é um distante quem dá a significação, quem a inscreve.¹⁰⁹ O discurso ao ser, então, inscrito, torna-se público, pois enquanto falado restava ainda privado, pois no discurso falado há uma identidade entre o que o locutor quer dizer (a intenção do locutor) e o que o discurso significa. É a inscrição, então, que dá autonomia semântica ao discurso. Assim, enquanto a fala é direcionada a um ‘tu’ (ouvinte conhecido), na escrita há uma universalização do auditório, pois ela dirige-se a um desconhecido. Portanto, faz parte da significação de um texto estar aberto a um número indefinido de leitores, logo sujeito a um número indefinido de interpretações. Desse modo, “*a hermenêutica começa onde o diálogo acaba.*”¹¹⁰

Esse caráter público, impessoal e distante do texto permite, na sua interpretação, uma dialética entre um sentido imanente, ligado àquilo que o texto deixa interpretar, e uma referência transcendente, a coisa do texto, ou seja, a projeção de um mundo possível realizada por parte do leitor, o que liberta a interpretação do texto das amarras da intenção do autor. Assim, como bem aponta Ricoeur, “*a primeira extensão do alcance da referência para além dos limites estreitos da significação dialógica é de uma consequência tremenda. Graças à escrita, o homem e só o homem tem um mundo e não apenas uma situação. (...) Da mesma maneira que o texto liberta a sua significação da tutela da intenção mental, liberta também a sua referência dos limites da referência situacional. Para nós, o mundo é o conjunto das referências abertas pelos textos.*”¹¹¹

O que Ricoeur, então, propõe em sua hermenêutica é justamente que é o distanciamento a atitude a partir da qual é possível a objetivação que reina no campo dos assuntos humanos, nas ciências do espírito. E esse distanciamento não se produz sem o texto, pois esse é o paradigma do distanciamento na comunicação. Desse modo, distanciado da situação dialogal e da intenção do autor, o leitor, ao interpretar o texto, estará a recontextualizar o texto em uma nova situação, ou seja, projetará a referência do

¹⁰⁹ RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação.** p. 43/5.

¹¹⁰ RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação.** p. 50.

¹¹¹ RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação.** p. 55.

texto em uma situação que faça sentido ao seu horizonte.¹¹² Assim, “o texto é, por excelência, o suporte de uma comunicação na e pela distância.”¹¹³ Desse modo, a tarefa da hermenêutica é discernir a coisa do texto e não a psicologia do autor. Portanto, definitivamente, o que se quer conhecer pela interpretação do texto é o que a obra é e não quem o autor é.

Rejeitando o irracionalismo dessa intropatia da compreensão imediata, própria da relação sujeito-sujeito, como acontece na situação dialogal, Ricoeur assume o texto com uma função mediadora, estável e pública. Assim, o mesmo se pode dizer dos textos jurídicos: eles não remetem à intenção psicológica do legislador. A significação dos textos normativos jurídicos está circunscrita, portanto, entre o sentido imanente da norma (aquilo que o texto normativo permite interpretar) e a referência transcendente (a projeção de um melhor mundo possível em relação à finalidade do direito).

Sendo assim, a interpretação jurídica de Marmor apresenta como seu objeto a intenção psicológica do legislador e a trata como um fato a ser desvelado. O que Marmor, assim como Schleiermacher, está, então, a fazer é importar uma epistemologia própria das ciências da natureza para resolver problemas internos ao campo das ciências do espírito, uma vez que busca uma objetividade na interpretação jurídica. Tal fato se dá porque a tese de Marmor é, de fato, cética quanto à verdade e objetividade no campo das ciências do espírito, o que motiva a adoção do modelo das ciências naturais, permitindo classificá-la como modelo objetivista puro. Tal fato explica a razão de Marmor tratar a legislação como ela fosse de natureza técnica, principalmente ao equiparar suas prescrições com as prescrições médicas.¹¹⁴

b) Dworkin

Já a crítica de quanto à interpretação jurídica de Dworkin aparece de modo mais sutil na obra de Ricoeur. Isso se dá por uma razão bastante clara: ao adotar um ponto de vista interno, utilizar-se de juízos reflexivos e assumir a interpretação jurídica aos moldes de um romance em cadeia, Dworkin está muito próximo da pré-compreensão, da epistemologia das ciências do espírito e da teoria narrativa de Ricoeur. Entretanto, ao adotar como axioma de sua teoria o liberalismo político, que assume o estatuto epistemológico de posição política e não de posição filosófica, Dworkin está vedando

¹¹² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p.101/111.

¹¹³ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 51.

¹¹⁴ MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory**. p. 135.

qualquer possibilidade de seu ponto de vista interno ascender a um ponto de vista externo. Assim, embora o autor mantenha uma postura não-cética no ponto de vista interno, e utilizando-se adequadamente da metodologia própria às ciências do espírito, ele torna-se totalmente cético quanto ao ponto de vista externo, uma vez que o liberalismo político que o autor defende é uma mera opção subjetiva, não cabendo nenhuma verdade ou justificação a seu respeito. A razão disso estaria no fato de Dworkin aceitar que uma objetividade em sentido próprio só seria possível mesmo no campo das ciências da natureza. O fundamento último de sua interpretação jurídica seria, portanto, um fundamento subjetivo e relativo, aos mesmos moldes de uma teoria voluntarista da moral e do direito.

Essa questão não é de pouca importância. Ela releva exatamente a noção de verdade prática que, no fundo, Dworkin, renega. Mas não Ricoeur. Ao tratar do tema, o filósofo francês o faz estabelecendo uma dialética entre a noção de “mundo” e de “felicidade”, de modo que o primeiro diria respeito a uma certa prática, a um ponto de vista interno, a uma forma de vida, enquanto o segundo, diria respeito à ascensão a um ponto de vista externo responsável por dar uma noção de totalidade de sentido. Diz, então, Ricoeur que *“a felicidade (...) não é um termo finito. Ela deve ser ao conjunto das aspirações humanas aquilo que o mundo é a respeito das aspirações da percepção; assim como o mundo é o horizonte da coisa, a felicidade é o horizonte a respeito de tudo.”*¹¹⁵ Assim, continua Ricoeur, com uma afirmação que mostra ser bastante explicativa para o isolamento no ponto de vista interno da teoria dworkiniana: *“a ideia de mundo não é total senão em uma dimensão.”*¹¹⁶ A ideia de totalidade, que parece, de fato, presumir uma ideia de verdade prática, pois é uma totalidade de sentido no agir humano, pois ela se distende entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade, que assume um caráter narrativo. Essa concepção de felicidade, por outro lado, funda-se em um conhecimento teórico, ou seja, não é uma mera posição moral ou política. Ela funda-se em uma antropologia. E Ricoeur é claro ao firmar que *“não formaria a ideia de felicidade se eu não formasse a de uma destinação, de uma assignação do homem, que nós vimos regrada pela exigência de totalidade; porque o homem exige a totalidade do sentido, seu desejo é dirigido à felicidade, como totalidade do sentido e do contentamento. Se, então, eu não penso o caráter e não penso a felicidade senão sobre*

¹¹⁵ RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité.** p. 82.

¹¹⁶ RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité.** p. 82.

a ideia de homem, o que é que eu penso pensando no homem?”¹¹⁷ Esse dado natural de que o homem exige a totalidade de sentido responde à resposta evasiva de Dworkin para que justificasse objetivamente a fonte de seu conteúdo moral (a questão da objetividade é um tipo de embuste¹¹⁸).

Como reflexo disso, Ricoeur reprova a Dworkin o fato de não oferecer nenhum fundamento objetivo superior ao nível narrativo, evidentemente em razão de não poder ascender a um ponto de vista externo, o que vicia sua pretensão de objetividade. O ponto central aqui é que Dworkin, como bem afirmou Alexy, apresenta uma preocupação exclusivamente ontológica, ou seja com o conteúdo das decisões, como o *quê* das sentenças, em suma, uma preocupação que só mira o aspecto compreensivo da hermenêutica. Assim, deixa de lado a preocupação epistemológica, que deve acompanhar adequadamente a preocupação ontológica, de modo que a pretensão veritativa desta deve vir revestida também com uma pretensão justificativa, dando o *porquê* das sentenças, ou seja, do momento compreensivo deve se seguir um momento explicativo.¹¹⁹ Sendo assim, o “seguir uma história” da narrativa de Dworkin carece de um momento explicativo, que justifique a objetividade da narração, diferenciando-se, portanto do *suivre une histoire* de Ricoeur, que demonstra essa preocupação ontológica-epistemológica.¹²⁰

Por outro lado, a dialética compreensão-explicação de Ricoeur assume-se, na hermenêutica jurídica, respectivamente como dialética interpretação-argumentação. Sendo, portanto, o modelo de Dworkin puramente interpretativo e compreensivo, a falta de um momento argumentativo representa alguns problemas para sua teoria. Ricoeur reconhece que no estado atual da discussão não há uma dialética interpretação-argumentação, mas sim uma oposição, de modo que ou se resta isolado numa perspectiva ou na outra.¹²¹ Como interpretação, portanto, o modelo narrativo de Dworkin, na busca da resposta correta, pretende dar contra do problema utilizando-se de uma metodologia adequada às ciências do espírito, ou seja, recorrendo a relações de conveniência, justiça, reflexão, percepção, etc. Sendo assim, Dworkin mostra-se um opositor do dilema demonstrabilidade-arbitrariedade, que seria próprio de uma visão que só concebe a objetividade nos moldes das ciências da natureza, ou seja, ou se tem

¹¹⁷ RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité.** p. 88.

¹¹⁸ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio.** p. 258.

¹¹⁹ O tema da relação dialética compreensão-explicação que é tema central da filosofia hermenêutica de Ricoeur será mais bem exposto no capítulo 3.3.

¹²⁰ RICOEUR, Paul. **Temps et Récit I.** p. 203.

¹²¹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 154.

uma objetividade e se a demonstra ou então se cai na arbitrariedade. Desse modo, a tese de “nenhuma resposta” mostra-se solidária da tese da demonstrabilidade. Entretanto, é justamente na preocupação de não cair na tese da demonstrabilidade que Dworkin deixa de perceber o momento em que a interpretação deveria recorrer a uma teoria da argumentação que escape da alternativa entre demonstrável e arbitrário, formalismo e ceticismo.¹²²

Desse modo, quando Dworkin trata da coerência narrativa, percebe-se a falta da objetividade lógica que uma teoria da argumentação poderia oferecer. Ela poderia oferecer um critério de coerência para ligar ao modelo narrativista, pois a integralidade e a identidade de Dworkin não acrescentam nenhuma precisão particular à noção demasiadamente indeterminada da coerência. A argumentação, por outro lado, ao não relevar o aspecto veritativo, visa à formação de sistemas coerentes, de modo que ela é a perspectiva adequada para fornecer tais critérios. Sendo assim, Ricoeur arremata: *“Dworkin está muito menos interessado na formalidade dos argumentos do que em sua substância e – cabe dizer desde já – em sua substância moral e política.”*¹²³ E assim, prossegue afirmando que *“essa concepção flexível e não codificável da interpretação é rebelde ao formalismo de uma teoria da argumentação jurídica. Dworkin está muito mais interessado no horizonte político-ético no qual se destacam os princípios irredutíveis às regras. Assume todos os seus inconvenientes: o caráter interminável da controvérsia, que só pode ser compensada pelo forte consenso de uma sociedade democrática (...); a fragilidade de julgamentos dependentes da capacidade de aceitação dos diversos públicos envolvidos.”*¹²⁴

Com base em princípios político-éticos e não propriamente jurídicos, Dworkin começa, então, a conceder um poder muito forte para o judiciário, que é o órgão que seria mais adequado para julgar sobre os *rights* dos cidadãos. Para manter toda a sua substância liberal, Dworkin lança mão de tais princípios e, ao deixar o judiciário como seu guardião, Dworkin começa a tornar-se avesso inclusive às instituições, uma vez que as regras jurídicas, assim como os textos, têm o papel fundamental de criar uma justa distância. Nesse momento, então, a teoria de Dworkin parece, então, dar atenção somente à justiça, esquecendo a questão da amizade, o que é próprio a uma teoria do

¹²² RICOEUR, Paul. **O Justo** 1. p. 157/8.

¹²³ RICOEUR, Paul. **O Justo** 1. p. 159.

¹²⁴ RICOEUR, Paul. **O Justo** 1. p. 160.

direito fundada somente em *rights*, visto que a noção de direito subjetivo não é propriamente relacional.

Enfim, um modelo puramente interpretativo como o de Dworkin apresenta, em suma, os seguintes problemas: a) parte de um ponto de vista interno que não ascende ao externo, de modo que, embora atinja uma objetividade interna própria às ciências do espírito, não a atinge externamente, pois nega a existência de uma verdade que fundamente ontologicamente o liberalismo político, que fundamenta tal objetividade interna; b) só é possível quando há uma compreensão político-ética compartilhada; c) é, em última instância, subjetivista, uma vez que a moral compartilhada não passa a um exame de objetividade, pois é meramente a moral de um grupo; d) apresenta um modelo narrativo com fracos critérios de coerência do julgamento; e) resta um sistema hipotético: se o liberalismo político é verdadeiro, então se segue essa teoria do direito.

c) *Alexy*

Inversamente à interpretação jurídica de Dworkin, a argumentação jurídica de Alexy se apresenta como um modelo de decisão jurídica que não parte da historicidade do sujeito engajado, de uma pré-compreensão, mas, pelo contrário, parte já de um ponto de vista externo, reivindicando regras fundadas em uma razão atemporal. Isso acaba implicando a negação dos juízos reflexivos do sujeito engajado de serem avaliados quanto ao conteúdo que veiculam, uma vez que a argumentação jurídica preocupa-se mais fornecer um sistema justificativo de regras racionais que seriam aceitas por qualquer sujeito que usa adequadamente a sua razão. Essas regras, então, apenas validariam tais juízos reflexivos sem adentrar à questão do conteúdo interpretativo-valorativo que carregam. Alexy apresenta, dessa forma, um modelo puramente normativo-procedimental para a admissão de tais juízos e tal procedimento se dá fundado em regras universais que orientam qualquer discurso prático em qualquer lugar e em qualquer tempo, de modo que essas regras não estão vinculadas a um contexto ou narrativa. A argumentação, portanto, no trajeto de efetuação, configura-se como *um jogo de linguagem, que, hipostasiado, deixa de corresponder a alguma forma de vida.*¹²⁵, desnaturando-se para uma pura retórica. Assim, a tese afirma que a solução de qualquer problema prático se dá pela remissão a regras justificativas, que são, em última instância, regras racionais do discurso prático-normativo.

¹²⁵ RICOEUR, Paul. *Sí Mesmo como Otro*. p. 316.

Ricoeur entende, desse modo, que a fundamentação da teoria da argumentação jurídica na moral da comunicação de Apel e Habermas estaria preocupada somente com a justificação e não com a efetivação. O problema de tal viés é que se acabam ocultando os conflitos que conduzem a moral a uma sabedoria prática que tem como lugar o juízo moral em situação.¹²⁶ Sendo assim, o filósofo francês aponta à ética da argumentação a seguinte objeção: “*o que critico na ética da argumentação não é o convite a buscar em todas as circunstâncias e em todas as discussões o melhor argumento, mas a reconstrução, com esse título, de uma estratégia de depuração, tomada de Kant, que torna impensável a mediação contextual sem a qual a ética da comunicação segue sem manuseio para atuar sobre a realidade.*”¹²⁷ Assim, Habermas dirige a sua depuração contra tudo aquilo que pode ser chamado de convenção, ou seja, segundo Ricoeur, são resquícios de sua herança kantiana iluminista, implicando, assim, uma ruptura com um passado ancorado em tradições e autoridade, subtraídas da discussão pública. Isso evidentemente contraria toda a tradição hermenêutica fundada na temporalidade de Heidegger,¹²⁸ a qual, nesse sentido, tanto Gadamer quanto Ricoeur partilham.

Esse modelo formal e normativo da teoria da argumentação jurídica pressupõe, uma vez que não avalia o conteúdo dos juízos reflexivos, uma concepção estritamente procedimental da justiça, que expulsa todo e qualquer conteúdo valorativo como parte de sua definição. O que Ricoeur objeta, nesse sentido, é que uma deontologia pura, uma concepção puramente procedimental é impossível, uma vez que sempre exige um retorno do ponto de vista teleológico, ou seja, há sempre uma concepção de bem escondida atrás de todas essas regras formais.¹²⁹ Sendo assim, o formal só pode inserir-se no curso de uma discussão se articulado com as expressões já públicas de interesses (interpretações prevalentes), e do mesmo modo deve ocorrer com a justiça procedimental: deve haver um bem pressuposto às normas, ao formal. Assim também para uma argumentação, que está no plano formal, deve haver uma compreensão já compartilhada.¹³⁰

¹²⁶ RICOEUR, Paul. **Sí Mismo como Otro**. p. 308.

¹²⁷ RICOEUR, Paul. **Sí Mismo como Otro**. p. 315.

¹²⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. p.63. Ver a respeito da analítica do *dasein*, o modo como se parte de uma pré-compreensão do ser que está em uma temporeidade, está em um mundo da existência, do *estar-aí*. Tanto Gadamer quanto Ricoeur inegavelmente seguem essa tradição que toma a pré-compreensão (temporeidade e mundanidade) como ponto de partida da hermenêutica do ser.

¹²⁹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 243.

¹³⁰ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 165.

Na teoria de Alexy, as regras de entrada no discurso, as regras que acompanham o discurso (como por exemplo, dar razões) e as regras de saída da discussão (cada um deve aceitar as consequências de uma decisão desde que as necessidades bem fundamentadas de cada um estejam satisfeitas) em si sós são fórmulas ocas. Sem um recurso às noções de necessidade ou interesse, elas nada valem. É necessário, assim, que questões substanciais, valorativas e interpretativas entrem em jogo para dar sentido às regras do discurso. Assim, se se está no plano da comunicabilidade é em termos de compreensão compartilhada que interesses e necessidades têm acesso à discussão regrada.¹³¹

A partir dessa natureza formal-racional da teoria da argumentação jurídica, insuficiências internas começam a mostrar problemas que Alexy tanto não apresenta solução quanto não deixa possível extrair-se uma solução adequada a partir dos pressupostos epistemológicos dos quais ele parte. Esses problemas, então, dizem respeito à justificação interna e a justificação externa da argumentação jurídica (não da teoria da argumentação jurídica). Assumindo uma preocupação, em última instância epistemológica, de justificação, é de se objetar que o método sozinho não resolve intrincados problemas jurídicos. Junto a ele são necessários juízos reflexivos que possam dizer, no caso concreto, o que parece ser mais conveniente. Sendo assim, quanto à justificação interna, que diz respeito à coerência lógica entre premissas e conclusão, Ricoeur é bastante claro: *“na minha opinião, o silogismo jurídico não é passível de redução à via direta da subsunção de uma caso a uma regra, mas deve, além disso, satisfazer ao reconhecimento do caráter apropriado da aplicação de certa norma a certos casos.”*¹³² A mera subsunção do caso à regra deixa de lado a questão de que a interpretação dos fatos e a interpretação da norma se condicionam reciprocamente. Só depois disso é que se pode dizer se determinada norma foi ou não transgredida. Portanto, para Ricoeur o silogismo jurídico se dá de modo não só formal, mas também reflexivo, ou seja, se dá com a subsunção e com a reflexão sobre a adequação do caso à regra¹³³.

Esse problema é um verdadeiro problema para a questão da justificação interna na argumentação jurídica, pois a teoria da argumentação pretende resolver o problema da prudência, da reflexão no silogismo jurídico, remetendo a uma outra regra, ou seja,

¹³¹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 163/4.

¹³² RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 167.

¹³³ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 167.

em vez de ser um juízo reflexivo a responder sobre a adequação do caso à regra, é a remissão a uma outra regra (de nível superior) que vai decidir sobre a aplicação dessa regra (de nível inferior) ao caso. Entretanto, a aplicação dessa regra de nível superior ao caso da aplicação da regra de nível inferior também suscita um juízo reflexivo sobre sua adequação. A solução é remeter, então, a uma nova regra de aplicação, de modo que se chega à regra de aplicação sobre a regra de aplicação sobre a regra do caso. Tal postura levaria o problema ao infinito, não fosse a existência de regras últimas, as regras do discurso. Essas regras do discurso, entretanto, são regras formais de modo que, em última instância, não há uma solução para resolver o problema da adequação das premissas. O que está por trás de tal questão é que o horizonte de Alexy é meramente explicativo, de objetivação, de justificação e não de percepção, interioridade e verdade, de modo que o juízo prudencial ou reflexivo só pode valer mediante uma justificação adequada segundo parâmetros objetivos. Assim o juízo reflexivo resta como meramente subjetivo e, portanto, sem valor nenhum, de modo que a justificação interna, se quiser ser objetiva, não pode a ele apelar. Há, portanto, uma tentativa de substituí-lo por outras regras objetivantes do discurso.¹³⁴

A subsunção, desse modo, mesmo por graus decompostos, requer um momento reflexivo, ou seja, a interpretação conjunta do fato e da norma no intuito de indicar sob qual regra situar tal caso. Desse modo, nos dizeres de Ricoeur, “*é assim que se deve sempre interpretar ao mesmo tempo a norma como aquilo que cobre, e o caso, como aquilo que é coberto, para que funcione o silogismo jurídico que, doravante, não difere em nada do silogismo prático em geral.*”¹³⁵ A universalidade, por outro lado, só serve como regra de controle do processo de ajuste recíproco entre fato interpretado e norma interpretada. Mesmo quando Alexy exige a universalização, de modo que a mesma regra deve ser aplicada aos casos iguais, não há como escapar do juízo reflexivo, pois “*mesmo a idéia de casos semelhantes assenta na interpretação de uma analogia*”¹³⁶ Sendo assim, o que é próprio à argumentação é propiciar o arranjo lógico e coerente para que os juízos reflexivos possam ser corretamente empregados.

Na justificação externa, por outro lado, a limitação da argumentação parece mais visível, pois trata da justificação das premissas a serem utilizadas pelo raciocínio jurídico, principalmente quanto à admissão e fixação do conteúdo dos princípios

¹³⁴ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 168.

¹³⁵ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 168/9.

¹³⁶ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 168.

jurídicos. Nesses *hard cases*, o juiz deve se portar como julgador e não como legislador. Aí entra em jogo o caráter vago da linguagem jurídica, o conflito entre normas, o silêncio da lei, a decisão entre a letra da lei e o espírito da lei. Em tais casos, parece claro que um modelo puramente lógico faz apelo a juízos reflexivos para enfrentar tais questões: “*é ao aplicá-lo que não só se reconhece a norma como coercitiva, mas também se comprova a sua variabilidade, e o jogo descrito acima da dupla interpretação da lei e dos fatos atinge o apogeu.*”¹³⁷

Por outro lado, a proibição do juiz à atividade de legislação se dá em razão de o método da ponderação proposto por Alexy acabar misturando avaliações de justiça e amizade, direito e política, em um mesmo nível. Isso ocorre, por exemplo, quando se pondera em abstrato entre a proteção a vida e o chamado “interesse financeiro do Estado”.

Portanto, a argumentação jurídica encontra-se limitada fundamentalmente por tais constatações: a) o juiz não é o legislador, mas um aplicador da lei; b) a narração dos fatos está impregnada de sentido: são fatos interpretados e não fatos brutos; c) no plano da distinção regras e princípios, quando estes acabam fazendo menção, quanto à definição de seu conteúdo, à intenção do legislador, que é encontrada segundo a fórmula do sopesamento; d) o reconhecimento da semelhança dos casos e analogias, mais próprio ao sistema de precedentes, também não encontra solução na argumentação pura. Pois, como bem diz Aristóteles, “*fazer boas metáforas supõe perceber as semelhanças*”¹³⁸, ou ainda, Ricoeur fala no termo *ressonância* na descrição do *ver-como*.¹³⁹ Assim, o que percebe a semelhança e qual as semelhanças pertinentes é a prudência, ou seja, algo que não pode ser substituído por uma metodologia.

A posição de Ricoeur, portanto, quanto a se há uma resposta correta ou uma método de correção de enunciados normativos, é esclarecida quando ele afirma que “*por fim, sem dúvida é preciso abrir espaço – como reivindica Atienza – para os casos insolúveis no estado presente do direito. Dworkin sem dúvida foi longe demais quando afirmou que há sempre uma resposta justa para a questão apresentada pelos hard cases.*” (...) *Os casos trágicos de que gosta de falar Atienza de fato implicam um*

¹³⁷ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 169.

¹³⁸ ARISTÓTELES. **Poética**. 1159a.

¹³⁹ RICOEUR, Paul. **La Métaphore Vive**. p. 272.

sentido dificilmente formalizável de equidade ou – poderíamos dizer -, um sentido de justeza mais do que de justiça.”¹⁴⁰

Por fim, o modelo epistemológico de Alexy configura-se como uma metodologia própria às ciências da natureza e não às ciências do espírito, ou seja, busca o *por quê* da decisão jurídica e não o seu *quê*. Assim, ele parece endossar a tese do relativismo da classificação tripartite, uma vez que quanto ao método não há ceticismo, pois o método é das ciências da natureza, mas quanto ao conteúdo valorativo veiculado pelos juízos reflexivos, não há nenhum padrão que permita avaliá-los, ou seja, é cético quanto às ciências do espírito. Sendo assim, a teoria de Alexy, em contraposição à de Dworkin se caracteriza pelos seguintes problemas: a) seu ponto de partida já é um ponto de vista externo; b) coerência como valor argumentativo máximo: admite vários sistemas político-éticos como possíveis, entretanto não busca uma verdade em tal plano, pois o valor máximo que uma teoria justificativa pode fornecer a tais sistemas é a coerência, de modo que soluções contrárias podem igualmente ser validadas; c) é objetivista no sentido formal, ou seja, se a decisão passou pelo teste de objetividade das regras, então é válida; d) resta uma objetividade estéril, pois acaba por configurar-se, de fato, em uma intersubjetividade, uma vez que a palavra final é dada pela persuasão.

¹⁴⁰ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 172.

Capítulo 2

A HERMENÊUTICA DO JUSTO DE PAUL RICOEUR

Apresentados os três principais pontos de vista das teorias atuais da hermenêutica jurídica, bem como a crítica que a elas é dirigida, chegou-se ao problema que lhes é fundamental: o problema epistemológico que subjaz a sua concepção de objetividade. Desse modo, cabe, então, apresentar uma hermenêutica jurídica que parte de uma postura epistemológica diversa, pressupondo uma dialética entre o plano da compreensão e o da explicação, entre a interpretação e a argumentação.

Entretanto, tal hermenêutica será abordada, neste capítulo, com foco no seu viés epistemológico, uma vez que é essa a preocupação desta primeira parte. Desse modo, o ponto aqui é estabelecer o modo adequado de racionalidade e objetividade que deveria estar pressuposto por teorias da hermenêutica jurídica. Já seu viés ontológico, que diz mais propriamente ao momento da aplicação, respondendo à pergunta sobre o “quê” da decisão (qual é a melhor decisão para este caso?), será objeto da atenção dos três capítulos da segunda parte desta pesquisa.

A tese deste capítulo é, em suma, a de que uma relação dialética entre o interpretar e o argumentar, sendo um reflexo da tese geral hermenêutica da dialética entre compreender e explicar, mostra os pontos de intersecção entre exigências ontológicas de adequação e exigências epistemológicas de justificação. Dessa maneira se preserva o lugar dos juízos reflexivos, tão necessários ao tratamento dos assuntos humanos, bem como o dos juízos lógicos, necessários às exigências de coerência e objetivação. Por fim, a dialética entre o compreender e o explicar também se apresenta nas valorações próprias aos juízos jurídicos, que relacionam as noções de bem e norma, de modo que o bem, configurando-se substancialmente e de maneira geral e variada, depende, portanto, da norma, que será o texto das relações sociais, ou seja, será o modo coordenado de atingir-se tal bem. Sendo que há, então, sempre uma noção de bem que está pressuposta pela norma, exclui-se o modo de racionalidade própria da deontologia pura, do formalismo puro, que veda essa remissão, bem como o seu outro extremo, o teleologismo puro, que prega um acesso direto a esse bem à margem da norma, rompendo tal relação. Nessas intersecções (bem/norma e norma/caso) está presente a sabedoria prática, a prudência, que molda essas intermediações na racionalidade meio-fim, que, como se verá, não significa arbítrio puro. Ela se objetiva assim como

interpretações de texto se objetivam numa relação entre compreender e explicar, qual seja, num trabalho entre subjetividade e objetividade.

2.1. A DIALÉTICA INTERPRETAÇÃO-ARGUMENTAÇÃO

A epistemologia que Ricoeur entende apropriada ao momento da aplicação do direito exige uma relação dialética entre a interpretação e a argumentação. Tal postura obedece àquela que o filósofo francês assume na hermenêutica do texto, qual seja, a dialética entre compreender e explicar, de modo que a dialética entre interpretação e argumentação é a transposição de uma tese hermenêutica geral de Ricoeur à sua hermenêutica do justo. Desse modo, a tese “*explicar mais é compreender melhor*”¹⁴¹ pode ser traduzida para a hermenêutica jurídica como *argumentar mais para interpretar melhor*. Assim, afirma Ricoeur sobre tal equiparação dialética, que “*em contraposição a uma abordagem puramente dicotômica da polaridade famosa, no passado eu concluíra minha defesa do tratamento dialético com uma fórmula em forma de aforismo: ‘explicar mais para compreender melhor.’ Como conclusão do debate entre interpretação e argumentação, proponho uma fórmula parecida que restitui à epistemologia do debate judiciário sua unidade complexa.*”¹⁴² Essa é, portanto, a postura epistemológica da hermenêutica do justo de Ricoeur.

Sendo assim, na interpretação de um texto, estabelece-se um círculo hermenêutico entre o sentido objetivo desse texto e a pré-compreensão do leitor, de modo que o trabalho hermenêutico sempre se dá numa dialética entre objetividade e subjetividade.¹⁴³ Desse modo, a pré-compreensão, que depende inteiramente da vida do leitor é projetada na interpretação como o ponto de partida do estabelecimento da referência do texto. Entretanto, essa subjetividade não se sobrepõe ao texto, uma vez que a relação é dialética. Essa compreensão deve passar por um momento de explicação, segundo o qual as estruturas internas do texto, que são objetivas, autorizam algumas compreensões e outras não. Assim, por exemplo, é da estrutura interna da tragédia *Antígona*, de Sófocles, que Antígona era irmã do morto Polinice. Desse modo, o momento explicativo não permite a compreensão de que Antígona estava, na verdade, lutando por uma sepultura para seu pai, nem de que Polinice poderia ressurgir no fim da obra para dialogar com Creonte, pois se trata de uma tragédia, não de uma fábula.

¹⁴¹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 22.

¹⁴² RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 172.

¹⁴³ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 27/8.

Desse modo, a subjetividade projetada no texto, a pré-compreensão do leitor, deve dialogar constantemente com a objetividade das estruturas internas do texto no intuito de se formar uma compreensão mais profunda, mais bem formada, ou seja, uma compreensão explicada. Essa imbricação constante entre subjetividade do leitor e objetividade do texto, entre compreensão e explicação, será o círculo hermenêutico da interpretação do texto, uma vez que a cada compreensão mais profunda adquirida há sempre mais um momento explicativo a aperfeiçoá-la. Sendo assim, nenhuma das subjetividades prevalece sobre a outra, nem a do autor, que seja por meio do texto, nem a do leitor. Há, portanto, sempre um trabalho entre um momento metódico, a explicação, e um não metódico, a compreensão, que precede, acompanha, fecha e envolve a explicação, enquanto esta desenvolve analiticamente a compreensão.¹⁴⁴

Desse modo, a tarefa da hermenêutica frente a um texto é tanto buscar no próprio texto a dinâmica interna que preside a estruturação da obra, que corresponde ao momento explicativo, quanto projetar a obra para fora de si mesma, engendrando um mundo que seria a coisa do texto, que corresponde ao momento compreensivo. Tem-se, então, respectivamente, um trabalho da objetividade do texto, daquilo que o texto deixa interpretar, e um trabalho da subjetividade do leitor que projetará a obra para um mundo que lhe faça sentido, ou seja, definirá a referência do texto.¹⁴⁵ Esse círculo hermenêutico dá-se, então, entre a compreensão posta em jogo pelo leitor e as proposições de sentido abertas pelo próprio texto.¹⁴⁶ Ricoeur foge aqui tanto do racionalismo da explicação, que pretende que o texto possa ser entendido pela análise estrutural da dinâmica interna da obra, ou seja, de uma objetividade textual fechada sobre si e independente de toda a subjetividade do autor e do leitor, quanto do irracionalismo da compreensão imediata, que reduz a compreensão à intropatia, aos moldes da hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey.¹⁴⁷ Há sempre um ato sobre o texto (projeção subjetiva do leitor) quanto um ato do texto (estrutura objetiva do texto).¹⁴⁸ Assim, tem-se tanto a atitude explicativa, que prolonga o suspenso que afasta a referência do texto ao ambiente do mundo e à audiência dos sujeitos falantes pela leitura, quanto a atitude compreensiva, que permite erguer o véu dessa suspensão e acabar o texto, definir sua referência.¹⁴⁹

¹⁴⁴ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 181.

¹⁴⁵ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 32.

¹⁴⁶ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 48.

¹⁴⁷ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 33.

¹⁴⁸ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 156.

¹⁴⁹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 151.

Nesse ponto já se pode notar, então, a objetividade que a noção de texto traz à hermenêutica, pois a compreensão sempre evoca a explicação desde quando não há situação de diálogo, ou seja, desde quando há a inscrição (e a explicação evoca a compreensão para que ela projete a referência do texto). É a noção de texto que requer um momento de objetivação, face à autonomia semântica que ele assume.¹⁵⁰ É justamente aqui, portanto, que entra em jogo o distanciamento (*distanciation*). A atitude do distanciamento é, então, a atitude a partir da qual é possível a objetivação que reina nas ciências do espírito. É ela que permite a ascensão a um ponto de vista externo, em contraposição à pertença a uma realidade histórica. Somente o texto, portanto, permite essa atitude. Tomando, assim, o texto como problemática dominante, recupera-se a objetividade na interpretação em razão da recuperação do distanciamento. O texto é, pois, o paradigma do distanciamento na comunicação. A própria historicidade da experiência humana é uma comunicação na e pela distância. Assim, se a questão central da hermenêutica é o projeto de um mundo, então ela só pode se dar pelo distanciamento que o texto oferece.¹⁵¹

Sendo assim, Ricoeur afirma que a filosofia, no campo das ciências do espírito não deve se preocupar somente com a pertença, mas também deve procurar uma metodologia própria a tal campo, de modo que “*ela [a filosofia] deve também ser capaz de dar conta do movimento de distanciamento, pelo qual essa relação de pertença exige a colocação em objeto, o tratamento objetivo e objetivante das ciências, e, então, o movimento pelo qual explicação e compreensão se evocam sobre o plano propriamente epistemológico.*”¹⁵²

Desse modo, como o direito trabalha com o paradigma do texto, pois, como se afirmou acima, o direito não se põe como um comando de uma subjetividade – o que remontaria à situação de diálogo, alterando a perspectiva interpretativa para a descoberta da intenção psicológica do legislador – as relações entre interpretação e argumentação refletem a mesma dialética existente entre compreensão e argumentação. O direito é, então, visto, como texto, como uma justa distância¹⁵³, comportando para sua interpretação tanto avaliações de origem subjetiva, como os juízos reflexivos, quanto padrões objetivos, como as análises de coerência frente ao texto.

¹⁵⁰ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 165/6.

¹⁵¹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 101/2.

¹⁵² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 182. Cabe ressaltar que neste tópico procura-se explicitar as relações entre compreensão e explicação de forma a contribuir para a explicitação das relações entre interpretação e argumentação.

¹⁵³ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 5. *Idem*. **Outramente**. p. 46.

Sendo assim, Ricoeur bem afirma que “*argumentação e interpretação são inseparáveis: a argumentação constitui a trama lógica, e a interpretação, a trama inventiva do processo que redundando na tomada de decisão.*”¹⁵⁴ Essa trama inventiva, por sua vez, redundando basicamente em três momentos fundamentais da interpretação: a narração do caso (o caso é a interpretação de certa história), a escolha da lei (interpretação da lei em função do caso e vice-versa) e adequação dessas duas interpretações.¹⁵⁵ Bem se pode notar, desse modo, que tais tarefas são próprias de um tipo de juízo que diz respeito mais à consciência do julgador do que à formalidade da lei, ou seja, um juízo reflexivo e não um juízo determinante, uma vez que “*nenhum caso é simplesmente a exemplificação de uma regra.*”¹⁵⁶ Essas avaliações estão, portanto, fora da alçada do formalismo de uma teoria da argumentação. Nesse espaço, então, Ricoeur define a natureza dos juízos próprios da interpretação, de modo que “*a interpretação é o caminho seguido pela imaginação produtora na operação do juízo reflexivo.*”¹⁵⁷ Sendo assim, as considerações já acima tecidas a respeito tanto da descrição valorativa quanto da crítica à teoria de Dworkin já evidenciaram em alguma medida a natureza daquilo que se quer dizer por interpretação jurídica.

Cabe lembrar, entretanto, que o modelo narrativo ganha destaque na teoria de Dworkin, pois a interpretação, na reconstrução do sentido do texto, recorre a relações de conveniência, justeza ou ajuste entre a interpretação proposta de um trecho e a interpretação conjunta da obra. A interpretação jurídica, então, recorre ao princípio hermenêutico da interpretação recíproca, ou seja, aquela que ocorre entre a parte e o todo.¹⁵⁸ Nesse ponto, a interpretação é claramente realizada por meio de juízos reflexivos, de modo que ela não resta no plano da demonstrabilidade. Dworkin utiliza o modelo narrativo semelhante aos modelos literários para aplicar à interpretação da prática jurídica em seu desenrolar histórico, sendo a história jurídica construída em um contexto interpretativo.¹⁵⁹

Por outro lado, embora a interpretação tenha essa face inventiva do juízo reflexivo, não se pode conceber que qualquer interpretação seja possível (a tese *no answer*). A constituição da narrativa tanto da história jurídica quanto da regra devem obedecer a padrões de coerência sólidos, bem como devem respeitar tanto o precedente,

¹⁵⁴ RICOEUR, Paul. **Consciência e Lei.** in **O Justo 1.** p. 207.

¹⁵⁵ RICOEUR, Paul. **Crítica y Convicción.** p. 164.

¹⁵⁶ RICOEUR, Paul. **O Ato de Julgar.** in **O Justo 1.** p. 177.

¹⁵⁷ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 168.

¹⁵⁸ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 157.

¹⁵⁹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 161.

quanto a norma jurídica, quanto o sistema jurídico como um todo. Para Ricoeur, então, esse é o momento em que uma teoria da interpretação jurídica deve socorrer-se de uma teoria da argumentação jurídica, que, como tal, deve escapar da alternativa entre o demonstrável e o arbitrário. À teoria de Dworkin, nesse caso, faltaria justamente uma teoria da argumentação que oferecesse um critério de coerência para ligar ao seu modelo narrativista, uma vez que as noções de integridade e identidade não acrescentam nenhuma precisão particular à noção demasiadamente indeterminada da coerência.¹⁶⁰ E esse é justamente o ponto forte de uma teoria da argumentação, pois ela traduz uma natureza de justificação (ou fundamentação) da aplicação do direito¹⁶¹, ou seja, uma teoria da argumentação visa exatamente à coerência, pois sistemas puramente argumentativos podem ser, no máximo, totalmente coerentes, de modo que onde há preocupação somente com a formalidade da justificação a substancialidade da verdade resta fora de questão. Assim, erroneamente a teoria de Dworkin é avessa ao formalismo de uma argumentação porque está mais interessada no horizonte político-ético em que estão os princípios. E uma coerência nesse plano só poderia haver com um forte consenso a respeito de seu conteúdo, o que é muito raro.¹⁶²

Assim, do mesmo modo que a compreensão exige uma objetivação pelo momento da explicação, a interpretação exige tal objetivação da argumentação. É ao mesmo modo que ocorre uma dialética entre a subjetividade do juízo reflexivo e a objetividade da trama lógica dada pela coerência. É de se ressaltar, portanto, que a tal modelo dialético, interpretação-argumentação, se aplica o mesmo estatuto epistemológico da hermenêutica do texto: ela tem uma objetividade própria a sua natureza ontológica, própria às ciências do espírito.

A argumentação jurídica insere-se, então, nessa exigência lógica de coerência, oferecendo, assim, um ponto objetivo, uma visão formalista que se apresenta igualmente a todos. Essa idéia é bem apresentada pela idéia do termo “discurso” no discurso prático normativo de Alexy. A argumentação jurídica, então, deverá “*completar as regras gerais do discurso prático normativo num campo específico, o do direito.*”¹⁶³ Assim, a correção que essas regras do discurso jurídico oferecerão dirá respeito basicamente à ideia de universalização (não em sentido monológico, mas dialógico). Tal ideia coaduna com a ideia de justa distância oferecida pela ideia de texto,

¹⁶⁰ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 157/9.

¹⁶¹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 161.

¹⁶² RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 158.

¹⁶³ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 162/3.

pois é pelo formalismo da universalização que o direito concebe todos os sujeitos como “cada um” e não como “tu”.¹⁶⁴ Nesse modo, ele é totalmente objetivo, igual para todos.

Por outro lado, a formalidade da argumentação também evoca a substancialidade da interpretação. Assim, quando, por exemplo, a teoria da argumentação jurídica de Alexy, ao apresentar as regras do discurso, faz um apelo às noções de interesse e necessidade, ela está marcando o ponto onde se articulam o formal e o substancial. É na articulação entre o formal e o substancial, portanto, que algo como a interpretação se insere na discussão, pois *“necessidades ou interesses dependem da compreensão e da apreciação e, para serem compreendidos ou aceitos, precisaram passar pelo primeiro teste da avaliação comungada por comunidades de porte variável.”*¹⁶⁵ Se se está no plano da comunicabilidade *“é em termos de compreensão compartilhada que interesses e necessidades têm acesso à discussão regrada.”* Sendo assim, o formal só pode inserir-se no curso de uma discussão se articulado com as expressões já públicas de interesses (interpretações prevalecentes), assim como na justiça procedimental: deve haver uma concepção de bem que está pressuposta às normas, ao plano formal. Assim também para uma argumentação, que representa o plano formal, deve haver uma compreensão compartilhada.¹⁶⁶

Desse modo, como já dito anteriormente, a argumentação exige a interpretação tanto na justificação interna, uma vez que os juízos sobre a adequação entre as premissas são reflexivos, quanto na justificação externa, justificando as premissas como adequadas ou não ao discurso jurídico. Os limites de uma teoria puramente procedimental como a da argumentação jurídica aparecem justamente nesses pontos, e as soluções apresentadas por Alexy não se mostram satisfatórias pois apresentam mais do mesmo: para resolver o problema da aplicação de uma regra apela-se a uma outra regra e assim sucessivamente.

Sendo assim, a interpretação requer a argumentação porque o modelo narrativo requer critérios de coerência do julgamento em matéria jurídica, enquanto a argumentação evoca a interpretação quando um caso é colocado sob uma regra.¹⁶⁷ Portanto, deve-se articular corretamente interpretação e argumentação na aplicação das

¹⁶⁴ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 8.

¹⁶⁵ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 163/4.

¹⁶⁶ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 164/5.

¹⁶⁷ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.** p. 172.

normas sob pena de se enclausurar numa vã disputa entre universalismo e contextualismo.¹⁶⁸

Por fim, a mesma epistemologia que sustenta a objetividade própria à hermenêutica dos textos sustenta a objetividade da hermenêutica do justo. Conecta-se, em uma relação dialética, o polo subjetivo, próprio da especificidade das ciências do espírito, uma vez que são essencialmente avaliativas, e o polo objetivo, que independe de tais avaliações. Desse modo, essa mesma dialética se reconstitui entre compreensão e explicação, entre interpretação e argumentação. Assim também se pode afirmar que há um ponto de vista interno à prática, próprio do sujeito engajado que está apto a enunciar juízos reflexivos ao caso concreto, que apela a uma objetividade de um ponto de vista externo, cabível a múltiplas formas de vida. Há, por um lado, um ponto de vista interno em que o sujeito está focado ao plano ontológico, pois quer decidir o caso concreto que lhe atinge, e há, por outro lado, um ponto de vista externo, mais voltado ao plano epistemológico, ou seja, à coerência e justificação da decisão. Assim como verdade e justificação devem andar juntas, também o devem a interpretação e a argumentação.

¹⁶⁸ RICOEUR, Paul. **O Justo 2**. p. 9.

2.2. OS TRÊS NÍVEIS DA NÍVEIS DA HERMENÊUTICA DO JUSTO

A hermenêutica do justo de Ricoeur pode ser sintetizada em três teses: a) a justiça está intrinsecamente ligada ao querer vida boa; b) a noção de norma nada resolve se não pressupuser uma noção de bem; c) o justo qualifica, em última instância, uma decisão singular tomada num clima de conflito e incerteza.¹⁶⁹ Com isso estabelecem-se os três níveis da hermenêutica do justo: o nível teleológico, correspondente à noção de “bem”, o nível deontológico, correspondente à noção de “norma” e o nível da sabedoria prática, ao qual corresponde a noção de “juízo prudencial”. Dessa maneira, esses três níveis também podem ser respectivamente denominados de o bom, o obrigatório e o equitativo.

A relevância epistemológica desses três níveis reflete o que já foi afirmado mais acima de que uma epistemologia bem fundada deve dar conta das exigências ontológicas da disciplina, motivo pelo qual se rechaça a epistemologia própria das ciências da natureza para tratar da matéria própria das ciências do espírito. Desse modo, uma breve explicação sobre os três níveis da hermenêutica do justo demonstrará a especificidade ontológica da hermenêutica jurídica, o que dará vazão a uma epistemologia dialética entre subjetividade e objetividade, nos mesmos moldes que vem sendo apresentada até aqui. Essa dialética estará presente justamente na conjunção desses três níveis no momento da aplicação do direito.

Sendo assim, Ricoeur afirma, em primeiro lugar que esses três níveis constituem a relação vertical da hermenêutica do justo, que está em intersecção com a relação horizontal, onde estão vinculados o si-mesmo, o próximo e o outro. Sendo assim, essa última relação reflete a aspiração ética do homem, que se traduz na equação “*viver bem com e para o outro em instituições justas*”¹⁷⁰. Nessa sentença, Ricoeur relaciona a ideia de bem (viver bem), a de amizade ou solicitude¹⁷¹ (com e para o outro) e a de justiça (em instituições justas). Dessa forma, evidencia-se aqui que Ricoeur parte de uma noção objetiva de bem do homem, de realização humana. Entretanto, parece faltar ao autor justamente essa fundamentação da verdade prática, que ele pressupõe, mas se esquiva

¹⁶⁹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 15/17.

¹⁷⁰ RICOEUR, Paul. **O Justo 2**. p. 7. RICOEUR, Paul. **Si-Mismo como Outro**. cap.7.

¹⁷¹ Cabe ressaltar que Ricoeur não identifica o termo “amizade” propriamente com o termo “solicitude”, embora seus significados sejam muito próximos. Entretanto, como o termo “amizade” vem sendo mais utilizado no debate jusfilosófico contemporâneo, principalmente quando relacionada à justiça, utilizou-se tal termo de modo a evidenciar a relação com dito debate.

de entrar no debate dessa justificação. Tal fato é lamentado pelo próprio Ricoeur: “*no fim desse ensaio [Justiça e Verdade] exprimo meu pesar por não ter sabido ou podido completar e equilibrar o movimento de desimplicação do verdadeiro a partir do justo com um movimento semelhante que mostrasse o justo a emergir da esfera do verdadeiro, em virtude da ideia antiga da conversibilidade dos transcendentais entre si.*”¹⁷² Nesses termos, portanto, Ricoeur socorre-se tanto de Aristóteles quanto de Tomás de Aquino.¹⁷³ Assim, nota-se que, a noção de bem do homem está vinculada a uma noção de natureza humana, o que permite que se fundamente o conhecimento prático no conhecimento teórico, conferindo total objetividade a tal noção de bem.¹⁷⁴ Ricoeur, desse modo, parece partir da mesma antropologia, uma vez que a ideia de solicitude e justiça evidentemente pressupõe a racionalidade e politicidade do homem. Da mesma forma, Ricoeur opõe-se à tradição humeana, que separa ser e dever-ser, entretanto o faz de um modo diverso, mas não contrário. Ele propõe uma relação dialética entre descrição e prescrição por meio de uma dimensão narrativa.¹⁷⁵

A questão, então, aparece entre a concepção individual de realização, ou seja, de vida boa e as exigências em relação ao outro, pois o homem necessita do outro também para atingir sua realização. Adentra-se, portanto, ao primeiro nível vertical da hermenêutica do justo. Aqui, o predicado que qualifica moralmente a ação é o predicado “bom” (*bon*), desde um ponto de vista teleológico. Assim, “*esse nexo entre vida, desejo, carência e realização constitui o fundamento da moralidade. E a ele reservo, por convenção de linguagem, o termo ética. É assim que defino a ética como querer uma vida boa*”¹⁷⁶ Desse modo, o bom se relaciona com o justo no eixo horizontal, na medida em que o terceiro membro é o cada um mediado pela instituição, requisito também exigido no eixo vertical que prescreve a vida em instituições justas, ou seja, “*o querer viver em instituições justas situa-se no mesmo nível de moralidade que a*

¹⁷² RICOEUR, Paul. **O Justo 2**. p. 13. Mas Ricoeur, entretanto, deixa uma indicação do caminho pelo qual seguiria: “*se eu tivesse algo com que contribuir para esse debate, seria algo diferente de uma teoria da verdade moral – a saber, uma reflexão epistemológica sobre a correlação existente entre as proposições morais e as pressuposições antropológicas que presidem o ingresso na moral. Essas pressuposições versam sobre o modo de ser de um sujeito considerado acessível a uma problemática moral, jurídica e política.*” in **O Justo 2**. p. 12.

¹⁷³ ARISTÓTELES. **Métaphysique**. K, 3, 1061, 16. TOMÁS DE AQUINO. **Sulla Verità**. q. 21. a.1. e **Suma Teológica**. I, q. 16, a.3.

¹⁷⁴ BOFF, Guilherme. **Verdade e Direito em Georges Kalinowski**. cap. I.

¹⁷⁵ RICOEUR, Paul. **Si-Mismo como Outro**. p. 175/6.

¹⁷⁶ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 10.

vontade de realização pessoal e que a de reciprocidade na amizade”¹⁷⁷. Sendo assim, o justo faz parte do bom, é objeto de desejo.

Portanto, a partir do plano teleológico, o exame que cada um faz de como quer levar a sua vida é que faz a exigência e a passagem ao plano deontológico. É preciso, na diferença, algo que una os homens. Faz-se necessário um denominador comum de conduta para que as várias concepções de bem possam coexistir pacificamente. É justamente nesse ponto que entra em jogo a norma, a ideia de dever, de proibição, estabelecendo, então, ao nível deontológico, o predicado “obrigatório” (*obligatoire*).¹⁷⁸ Assim, se no nível teleológico a ótica se dá pela ideia de vida boa, no nível deontológico a perspectiva é dada pela ideia de conflito, o que é próprio de concepções diversas ou rivais de vida boa. A noção de norma aparece, então, como necessária para por fim à violência de um sobre o outro, instaurando a ordem da racionalidade e da palavra. A norma, portanto, iguala e ordena a restauração da igualdade sujeito-sujeito. Ao visar o fim do conflito, a norma apresenta a ideia de que “*é na condição de imparcialidade que a indignação pode libertar-se do desejo de vingança que incita a vítima a fazer justiça com as próprias mãos.*”¹⁷⁹ Assim, o que cria o elo entre a imparcialidade do julgamento e a independência do juiz, requisito dela, é a referência à lei. Desse modo, “*o que obriga na obrigação é a reivindicação de validade universal vinculada à ideia de lei.*”¹⁸⁰ A passagem do ponto de vista teleológico para o deontológico, faz mostrar que o que está em jogo aí é o estatuto formal que se vincula à reivindicação universal, quando a lei não é simplesmente lei moral, mas lei jurídica. Nesse aspecto, portanto, o direito se apresenta como o texto das relações sociais, ele se estabelece como uma justa distância entre os sujeitos. Que a justiça é o texto das relações sociais mostra-se mais claro com o seguinte esquema:

JUSTIÇA	TEXTO
Justa distância	Distanciação
Não se dá no corpo-a-corpo	Não se dá no frente-a-frente
Impessoalidade (perspectiva de um terceiro)	Impessoalidade (perspectiva de um terceiro)
Objetividade	Objetividade

Em que pese o nível teleológico apele à entrada em cena do deontológico, este, por sua vez, também apela ao primeiro, pois é o bem que dá sentido à norma. Nesse

¹⁷⁷ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 10.

¹⁷⁸ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 12.

¹⁷⁹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 12/13.

¹⁸⁰ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 13.

sentido, Ricoeur afirma que “*não só a ideia do justo não encontra no nível deontológico uma consistência tal que lhe possibilite libertar-se de qualquer referência ao bom (...), como também razões atinentes ao próprio teor da reivindicação de universalidade fazem-na dividir-se entre a referência indelével ao bem e a atração que sobre ela exerce o estatuto puramente procedimental das operações constitutivas da prática legal.*”¹⁸¹. E, ainda, que “*passar de um formalismo imperfeito a um formalismo perfeito é cortar o laço que liga a virtude da justiça dos antigos e dos medievais à ideia do Bem, quer se trate do Bem em geral, da ideia de vida boa, do bem de uma comunidade histórica particular, ou dos bens substanciais que dão conteúdo à ideia de justiça nas partilhas desiguais.*”¹⁸²

A ideia, portanto, de que o nível deontológico, embora central à ideia do justo, é insuficiente se desvinculado da ideia de bem, que lhe dá sentido, leva a hermenêutica do justo ao seu terceiro nível. Se há um hiato entre o bem e a norma, entre a norma e o caso concreto também há. É justamente neste espaço que aparece a prudência, buscando alcançar o equitativo (*équitable*). Justamente nesse ponto está o trágico da ação. É o momento em que se busca a melhor solução para o caso tendo, por um lado, as prescrições da norma jurídica e, por outro, as circunstâncias específicas do fato. Há sempre, nesse hiato, que se coadunar as exigências de cada um dos lados para que tanto não se desobedeça a norma quanto não se julgue incorretamente o caso. Faz-se necessário, então, um tipo de juízo próprio de conformação a dois lados disformes um com o outro. Então, “*é nessa etapa que a consciência moral, em seu foro íntimo, é instada a propor decisões singulares, tomadas num clima de incerteza e de grave conflituosidade*”¹⁸³ Essa decisão se dá, portanto, com a íntima convicção do julgador, encerrando com isso o percurso da busca da justiça, que inicia com a ideia de querer viver em instituições justas e “*ratificada pela norma de justiça cuja imparcialidade o formalismo procedimental vem garantir.*”¹⁸⁴

Aqui Ricoeur intenta rechaçar tanto o modelo de aplicação mecânica da norma a um caso quanto o modelo puramente discricionário da mesma. Ricoeur afirma que “*toda problemática, que me arrisco a qualificar com o adjetivo phronética, consiste em explorar a zona média na qual se forma o juízo, a meio caminho entre a prova, submetida à injunção lógica, e o sofisma, motivado pelo gosto de seduzir ou pela*

¹⁸¹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 13/14.

¹⁸² RICOEUR, Paul. **O Justo entre o Legal e o Bom. in Leituras 1: Em Torno ao Político**. p. 95.

¹⁸³ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 17.

¹⁸⁴ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 18.

tentação de intimidar.”¹⁸⁵ Sendo assim, Ricoeur precisa o termo e afirma que mais propriamente o juízo reflexivo de Kant contém mais claramente as ideias de probabilidade (retórica), subsunção (aplicação) e inovação (poética), que são necessárias a tal juízo concreto. A ideia é a de que, de fora, como aplicação da lei, o ato de julgar, parece um juízo determinante, mas nenhum caso é simplesmente a exemplificação de uma regra. É um juízo reflexivo, que consiste em buscar uma regra para o caso novo.¹⁸⁶

Há aqui, portanto, claramente um polo objetivo, representado pela norma promulgada, e um subjetivo, representado pela consciência do julgador, que enuncia juízos reflexivos. Entretanto, esses polos não se apresentam em conflito, mas novamente em uma relação dialética: o juízo reflexivo, ou prudencial, mira o sentido da norma como fim a ser perseguido, adequando-o às circunstâncias do caso concreto. “*Nesse aspecto, pode-se dizer que a equidade do julgamento é a face objetiva cujo correspondente subjetivo é constituído pela íntima convicção.*”¹⁸⁷ Sendo assim, a consciência não está reduzida ao arbitrário. Aqui a íntima convicção tem como horizonte objetivo o melhor aparente na circunstância. E se esse melhor aparente for resultado de um diálogo entre interpretação e argumentação, a decisão tomada no fim de um debate de si para consigo, no foro íntimo, merecerá ser chamada de sábia, porque terá saído de uma célula consultiva, pois a sabedoria do julgamento deveria ser sempre praticada em grupo.¹⁸⁸

Por outro lado, a concepção puramente procedimental, formalista, do direito elimina essa dimensão trágica da ação, reduzindo a obrigação moral à prova de universalização da máxima. No caso, o trágico é o juízo prudencial em meio à incerteza, em meio ao precário, ao circunstancial, ao desconhecimento de todas as circunstâncias que influem na obtenção do resultado satisfatório com a ação. “*É próprio de todo formalismo, por meio da eliminação da referência à vida boa, esquivar-se às situações de conflito associadas à avaliação de bens situados no trajeto do desejo de viver bem.*”¹⁸⁹ Assim, ao contrário das pretensões puramente universalizantes do formalismo,

¹⁸⁵ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 18.

¹⁸⁶ RICOEUR, Paul. **O Ato de Julgar**. in **O Justo 1**. p. 177.

¹⁸⁷ RICOEUR, Paul. **Consciência e Lei**. in **O Justo 1**. p. 208.

¹⁸⁸ RICOEUR, Paul. **Consciência e Lei**. in **O Justo 1**. p. 210.

¹⁸⁹ RICOEUR, Paul. **Consciência e Lei**. in **O Justo 1**. p. 209.

“o trágico da ação é o lugar no qual o universal e o histórico se interseccionam e entrecruzam.”¹⁹⁰

Com isso, então, Ricoeur enuncia o terceiro e último teorema da hermenêutica do justo: “o senso de justiça, que se mantém enraizado no querer a vida boa e encontra a formulação racional mais ascética no formalismo procedimental, só chega à plenitude concreta no estágio da aplicação da norma no exercício do julgamento em situação”¹⁹¹ O equitativo é, portanto, a figura assumida pela ideia de justo nas situações de incerteza e de conflito, ou, resumindo, no regime ordinário ou extraordinário do trágico da ação. O justo não ocorre só entre o legal e o bom, mas entre o legal, o bom e o equitativo.

Assim, quanto à objetividade de tal juízo ainda haveria de se perguntar sobre qual a verdade própria desse âmbito. Seria uma adequação, uma evidência situacional, de íntima convicção. “Falar-se-á de objetividade? Não no sentido de constatação. Trata-se mais da certeza de que naquela situação aquela decisão é a melhor, é a única coisa por fazer. (...) É a evidência *hic et nunc* daquilo que convém fazer.”¹⁹²

Enfim, quando Ricoeur trata do homem inserindo o tema moral na relação natureza e liberdade, ou seja, na relação entre aquilo sobre o que o homem não pode deliberar e mudar e aquilo sobre o que ele pode, bem se pode ver que já começa a se tratar das diferenças mais profundas entre ciências da natureza e ciências do espírito. No plano da ação do homem, portanto, ele afirma “*nossa liberdade é somente humana.*”¹⁹³ E, assim, sobre aquilo que está à alçada da liberdade humana, sobre a certeza que ali se pode ter, ele afirma que, nesse campo, “*somente o tempo clarifica. (...) Assim nossa liberdade é, em segundo lugar, uma arte da duração; certamente enquanto nós conduzimos a duração, essa maestria não é uma imperfeição, mas uma perfeição ou uma imagem de perfeição; mas, como a clarificação dos motivos é sempre inacabada, que a decisão é apressada pela urgência, que a informação resta sempre limitada, essa liberdade da espera resta solidária dos próprios limites da existência corporal. (...) Uma liberdade que é humana e não divina.*”¹⁹⁴

Com tal verdade e objetividade, a tese da hermenêutica do justo de Ricoeur vem a complementar perfeitamente uma teoria que trata das relações entre verdade prática e

¹⁹⁰ RICOEUR, Paul. **O Justo 2.**, p. 46

¹⁹¹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1.**, p. 19.

¹⁹² RICOEUR, Paul. **Justiça e Verdade.** in **O Justo 2.**, p. 77.

¹⁹³ RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté I.**, p. 455.

¹⁹⁴ RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté I.**, p. 455/6.

direito, ou melhor, entre verdade e lei. Assim como uma tal teoria seria insuficiente, pois a verdade e a objetividade devem conseguir ser derivadas até o juízo em situação, uma hermenêutica jurídica que não trata da objetividade integral da filosofia prática, carece de seus fundamentos. Somente desse modo integral tanto no plano da *lex*, quanto do *ius* é que se pode encontrar uma teoria adequada para a perfectibilização do justo político, de modo que de nada adiantaria um fundamento verdadeiro da *lex*, sem que isso em nada refletisse no *ius*, no caso concreto.

2.3. A RELAÇÃO ENTRE A DIALÉTICA INTERPRETAÇÃO-ARGUMENTAÇÃO E OS TRÊS NÍVEIS DA HERMENÊUTICA DO JUSTO

A razão de apresentar-se aqui um capítulo a respeito desse tema se dá pelo fato de, em primeiro lugar, as relações entre a dialética interpretação-argumentação e os três níveis verticais da hermenêutica do justo (bom, obrigatório, equitativo) não serem tão óbvias e, em segundo lugar, Ricoeur trata sobre tal assunto em não mais que uma afirmação, a qual não parece dar conta da complexidade de toda essa relação.

Sendo assim, Ricoeur afirma que é entre o nível normativo e o nível decisório que está a dialética entre argumentação e interpretação.¹⁹⁵ Ou seja, é no instante em que o momento deontológico apresenta sua limitação para decidir adequadamente frente às circunstâncias do caso concreto que o enlace entre interpretação e argumentação entra em cena. Desse modo, motivado pela preservação daquele sentido que resulta da aplicação dessa norma aos casos em que ela é ordinariamente aplicada, o juízo reflexivo próprio da interpretação tentará harmonizar as especificidades do caso concreto aos limites dados pela organização lógica oferecidos pela argumentação. A interpretação, portanto, deve harmonizar-se com a exigência de universalização aos futuros casos similares, com a estrutura lógica oferecida pelo silogismo jurídico, e com a coerência em relação ao sentido que envolve a norma (percebido na conjunção de tal norma frente a outros casos). Nesse sentido, então, Ricoeur afirma que a operação de tais juízos reflexivos *“está longe de ser mecânica, linear e automática. Ao trabalho da imaginação que lida com as variações de sentido da regra e do caso mesclam-se silogismos práticos. Temos um misto de argumentação e interpretação: o primeiro vocábulo designa o lado lógico do processo (dedução ou indução), e o segundo enfatiza a inventividade, a originalidade, a criatividade. Esse misto merece ser chamado de aplicação: aplicar uma regra a um caso ou encontrar uma regra para um caso é produzir sentido.”*¹⁹⁶

Sendo assim, interpreta-se a lei para decidir em que acepção ela convém ao caso, bem como se interpreta o caso, em forma narrativa, para estatuir o grau de conveniência mútua entre a descrição do caso e o ângulo pelo qual a lei é interpretada. Enquanto isso, a argumentação exige o encadeamento lógico, a adequação entre fato e norma, bem

¹⁹⁵ RICOEUR, Paul. *A Tomada de Decisão no Ato Médico e no Ato Judicial*. in *O Justo 2*. p. 245.

¹⁹⁶ RICOEUR, Paul. *A Tomada de Decisão no Ato Médico e no Ato Judicial*. in *O Justo 2*. p. 245.

como restringe as interpretações possíveis do sentido da lei ao texto da lei, ou seja, àquilo que o texto permite. Assim a argumentação auxilia a interpretação a restar dentro do parâmetro daquilo que foi decidido politicamente (vinculação ao justo político). É a argumentação que impede uma tirania dos princípios sobre as regras, não permitindo que seu conteúdo sobreponha-se totalmente à forma, destruindo a relação dialética existente entre os dois. É esse formalismo da argumentação que restringe o sentido dado na interpretação àquilo que o texto legal permite.

Com isso, pode-se notar que, enquanto o momento interpretativo mostra claramente o apelo da norma ao bem, no intuito de permitir a apreensão do sentido dessa norma narrativamente, a argumentação, por sua vez, representa o polo objetivo, avalorativo, formal e lógico que a faz prescindir dessa remissão ao bem. Evidentemente, como já se afirmou mais acima, o procedimentalismo puro, justamente por essa razão de não remeter ao bem que fundamenta suas regras nem às circunstâncias que configuram o caso concreto, mostra-se insuficiente para reger o justo. O momento deontológico é, portanto, incapaz de resolver toda a complexidade jurídica. Da mesma forma o momento argumentativo, que por ser igualmente avalorativo e formal, não pode prescindir do plano interpretativo. Essa dinâmica é a mesma já apresentada pela interpretação do texto, onde se comunicam a subjetividade do leitor e a objetividade do texto por meio da dialética entre compreender e explicar.

Nesse sentido, a dialética entre interpretação e argumentação mostra-se correlacionada aos três níveis verticais da hermenêutica do justo de modo mais claro no seguinte esquema:

RELAÇÃO DIALÉTICA	
Interpretação	Argumentação
Bem	Norma
Substancial	Formal
Inventivo (poético)	Lógico
Veritativo	Justificativo
Teleológico	Deontológico
Princípios	Regras
Consciência	Lei
Subjetivo	Objetivo

Por outro lado, a postura do julgador tem como ponto de partida sua deparação frente ao texto legal e ao caso. A noção de bem, que fundamenta a norma, só entra em cena na interpretação da norma, para apreensão de seu sentido, e no juízo prudencial de

aplicação ao caso concreto, onde será avaliada a harmonização da decisão com o sentido da norma e, conseqüentemente, com o bem que a fundamenta. Nesse sentido, Ricoeur afirma que há tanto um trajeto retroativo, que reconduz da norma à sua fundamentação, o bem, quanto um trajeto progressivo, da norma à sua efetivação, ou seja, ao bem concreto. Existe, nesse sentido, um *iteris* tanto de efetivação, que parte da ideia de bem e, intermediada pela prudência, passa pela ideia de norma, que, por nova intermediação prudencial, realiza um bem concreto, culminando com a decisão e a ação justa, quanto um *iteris* de justificação, que segue o caminho inverso.¹⁹⁷

Sendo assim, inevitavelmente quando o julgador narra o caso e o faz também sob a luz de um sentido das normas jurídicas vigentes, ele já está o fazendo segundo uma pré-compreensão de como o caso deveria ser julgado. Essa pré-compreensão, é, então, dada pela própria experiência jurídica do julgador, obtida por toda uma vida de decisões proferidas segundo o direito. É, então, frente ao texto legal, que essa pré-compreensão, que representa um polo subjetivo da dialética hermenêutica, passa pelo polo da objetividade, a partir do qual, então, o julgador pode projetar um mundo possível, ou seja, uma decisão mais apropriada para este caso. Há, portanto, um trabalho duplo entre prudência e lógica, de modo que se busca uma decisão de acordo com o bem (a justiça) que fundamenta a norma, mas sem desrespeitar os limites formais do texto legal. Se a parte prudencial, mais propriamente ligada à interpretação, faz ligar a decisão à ideia ética de bem, é a parte lógica, ligada à argumentação, que faz a decisão estar vinculada à decisão política, que está encarnada na noção de norma.

Por outro lado, a pré-compreensão do julgador não é um mero ato subjetivo desvinculado do justo político. Justamente nesse ponto entra em jogo o papel da ciência jurídica como lugar da narrativa jurídica, pois, ao explicar o direito, explicitando o sentido que subjaz às normas de um determinado ordenamento pela sua confrontação com os casos em que ela é aplicada, a ciência jurídica está formando uma compreensão mais profunda, uma compreensão explicada, e mais uniforme da ideia de justo que se comunga nessa comunidade. O julgador, que tem grande parte de sua formação jurídica dado pelo ensino oferecido pela ciência do direito, adquire já uma pré-compreensão do justo mais uniforme em relação aos outros operadores jurídicos e cidadãos.¹⁹⁸

¹⁹⁷ RICOEUR, Paul. **O Justo 2**. p. 9.

¹⁹⁸ A questão da ciência jurídica como formadora de uma compreensão mais uniforme do justo demandaria uma outra pesquisa, que seria bastante interessante.

A norma, então, sendo fruto de uma *determinatio* política que precisa uma ideia de justo que já está na compreensão comum de grande parte da comunidade, explicita aquele bem, aquela ideia de justo, que está implícita na sociedade. A norma, portanto, explica o justo que a fundamenta. Ela explica, mostra, torna comum, pública, a noção de justiça que se tinha. Desse modo, quanto mais clara a norma, a explicação, mais explícita e rica se torna a compreensão do justo na comunidade. O direito é, portanto, o texto das relações sociais.

2.4. NARRAÇÃO DO CASO, INTERPRETAÇÃO DA LEI E ADEQUAÇÃO ENTRE AS PREMISSAS DO SILOGISMO JURÍDICO

Os três momentos da interpretação, narração do caso, interpretação e escolha da lei e a adequação entre as premissas do silogismo jurídico, só podem ser definitivamente estabelecidos após o exame anteriormente realizado, onde se pode situar a interpretação jurídica dentro de todo o fenômeno da aplicação do direito. Assim, de acordo com o caminho que vem sendo tomado desde o início, culminando neste tópico, resta claro que, para a teoria de Ricoeur, aplicar é interpretar. Ou seja, não há aplicação mecânica, de modo que, mesmo nos casos centrais da regra há um juízo reflexivo que devem confirmar ao menos que tal é o caso da regra.

A partir, então, do enfoque que se deu no tópico anterior, pode-se daí inferir que a interpretação da norma, para averiguar se ela, de fato, é aplicável ao caso, só pode se dar à luz de um fim. E é ao menos a pressuposição desse fim que permite que ela seja avaliada, interpretada, ou seja, que dela se apreenda algum sentido. Esse fim, portanto, é o enfoque que a norma dará à ideia do justo. E esse enfoque, por sua vez, é o enfoque do bem que ela pressupõe. Assim, os enlaces todos que narração e interpretação apresentam na hermenêutica do justo de Ricoeur, vem a pressupor a tese de Anscombe, para quem não como se dizer o “quê” de um fato sem se dizer o seu “por quê”, ou seja, não há como se narrar um fato sem que se defina avaliativamente em um momento anterior, o enfoque sob o qual se narra determinado evento. Caso contrário haveria não uma narração, mas uma descrição pura apenas de fatos brutos certamente desconexos, uma vez que a ideia de conexão só pode ser dada pela a ideia de um enfoque que permita selecionar quais fatos, de fato, importam para a narração.¹⁹⁹

Para esclarecer essa sua tese, Anscombe dá o seguinte exemplo: *“deixe-nos perguntar: há alguma descrição a qual é a descrição de uma ação intencional, dado que uma ação intencional ocorre? E deixe-nos considerar uma situação concreta. Um homem está bombeando água em uma cisterna que fornece a água potável de uma casa. Alguém encontrou um modo de contaminar sistematicamente a fonte com um veneno cumulativo letal cujos efeitos são desconhecidos de modo que eles não podem ser curados. A casa está regularmente habitada por um pequeno grupo de chefes de*

¹⁹⁹ ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. p. 37/41.

partido, com suas famílias, e estão no controle de um grande Estado; eles estão engajados na exterminação de judeus e talvez em planejar uma guerra mundial. – O homem que contaminou a fonte calculou que se essas pessoas forem destruídas alguns bons homens colocarão no poder alguém que governe bem, ou ainda instituir o Governo dos Céus na terra assegurando uma vida boa para todas as pessoas; e ele revelou o plano, junto com o fato sobre o veneno, ao homem que está bombeando. A morte dos habitantes da casa terão, com certeza, todos os tipos de efeitos; ou seja, que um número de pessoas desconhecidas a esses homens receberão legados a respeito do que eles nada sabem. O braço desse homem está indo para cima e para baixo. Alguns músculos, como nomes latinos, que médicos conhecem, estão se contraindo e relaxando. Algumas substâncias estão sendo geradas em algumas fibras nervosas – substâncias cuja geração em curso de movimentos voluntário interessa a fisiologistas. O braço movente está lançando uma sombra em um jardim ornamental onde, em um lugar e de uma única posição, produz um curioso efeito como se uma face estivesse olhando para fora de tal jardim. Ainda, o bombeamento realiza uma série de ruídos, que estão, de fato, batendo um ritmo notável.”²⁰⁰ A pergunta, então, que Anscombe faz é a seguinte: “agora perguntamos: o que esse homem está fazendo? Qual a descrição de sua ação?”²⁰¹ O ponto é, portanto, justamente este: sem um enfoque, sem um certo recorte da realidade dado por um fim, por uma intenção, por um “por quê”, não permite a narração de nenhum fato. Sendo assim, a narração de um caso jurídico se dá pelo enfoque jurídico, desse modo, pelo enfoque posto por uma pré-compreensão das normas jurídica. E essas normas jurídicas, por sua vez, são também²⁰² interpretadas pelo enfoque do bem que a fundamenta, em última instância, o enfoque da justiça.

Sendo assim, adentra-se propriamente à narração do fato. Como se trata, então, de um fato que se configura como um caso jurídico, o enfoque será oferecido, em primeiro lugar, por uma pré-compreensão das regras que se aplicariam ao caso, de modo que tal pré-compreensão ofereceria um primeiro recorte sob o qual enquadrar o fato. Logo após, passa-se por um momento explicativo, ou seja, atém-se àquilo que com certeza aconteceu, àquilo do que há provas como, por exemplo, alguém matou alguém, o contrato está assinado pelas partes no dia tal. A partir de então passa-se a uma visão

²⁰⁰ ANSCOMBE, G. E. M. **Intention**. p. 37.

²⁰¹ ANSCOMBE, G. E. M. **Intention**. p. 37.

²⁰² “Também interpretadas” porque não são interpretadas só pelo enfoque da justiça, mas conjuntamente com o sentido delas apreendido a partir de sua aplicação aos casos que ela regula. Assim, a norma mira de um lado o enfoque da justiça e, do outro, o seu sentido apreendido a partir de sua aplicação a esses casos.

reflexiva mais íntegra do caso, do fato pré-compreendido pelo recorte jurídico a ele dado, passando pelos arquivos, documentos e vestígios que comprovam aquilo cuja ocorrência não há possibilidade de se duvidar²⁰³, para, então, ter-se uma narração do caso, uma interpretação do caso. Assim, a narração e interpretação do caso possui aquela face inventiva da projeção de um mundo possível, mas uma projeção que não pode desrespeitar os limites dos fatos provados. Desse modo, como afirma Ricoeur, “*em primeiro lugar, isso que chamamos caso é, na realidade, a interpretação de certa história: alguém conta o que se sucedeu. Entretanto, somos conscientes de que existem sempre muitas maneiras de contar uma mesma coisa.*”²⁰⁴ No nível último dessa narração, portanto, já se está praticamente iniciando a seleção da regra que regerá o caso, segundo uma pré-compreensão que se tem de tais regras, uma vez que esse último nível da interpretação, que corresponderia à refiguração do fato pela narrativa, se faz já em função de uma ideia prévia de qual regra se aplica ao caso.²⁰⁵

No plano da interpretação da regra, por sua vez, observa-se o mesmo trabalho hermenêutico circular: pré-compreensão, explicação e compreensão aprofundada. Sendo assim, a pré-compreensão da regra se dá pela experiência jurídica do julgador, de modo que, nesse plano, tem-se, por um lado, uma ideia do justo político, ou seja, do sentido que a justiça assume em tal comunidade jurídica, e, por outro lado, a compreensão de um sentido da regra a partir dos casos em que ela é aplicada. Da mesma maneira, essa pré-compreensão deve passar pelo teste explicativo, qual seja, o texto da norma. Esse momento explicativo permite depurar a compreensão mantendo-a dentro do limite daquilo que o texto normativo deixa interpretar. Assim, por exemplo, se uma regra diz que os juros não podem ultrapassar o patamar de 12% ao ano, uma interpretação que compreende que uma taxa de juros de mesma natureza pode se elevar a 13% ao ano não é mais uma interpretação jurídica possível. Pode-se entender que os juros, em um determinado caso, devem ser fixados em 6% ao ano em razão das circunstâncias que configuram a natureza do caso. Este percentual o texto “deixa interpretar”, mas o percentual de 13% já está fora da moldura explicativa, logo não é uma interpretação objetiva nem válida. A partir de momento explicativo, tem-se, então, uma compreensão mais profunda da regra, ou seja, a regra melhor compreendida, a regra já explicada e de acordo com o seu sentido, recortando o seu “quê” (caso) em razão de seu “por quê”

²⁰³ RICOEUR, Paul. **Temps et Récit III**. p. 171/183.

²⁰⁴ RICOEUR, Paul. **Crítica y Convicción**. p. 164.

²⁰⁵ RICOEUR, Paul. **Temps et Récit III**. p. 259/263.

(fundamento, o bem que a fundamenta). Ricoeur, então, sintetiza o momento da interpretação e seleção da lei afirmando que “*para saber segundo qual lei convém dirimir o caso, há que se descobrir dentro de um amplo leque de leis a que conta com presumíveis afinidades com o caso; portanto, necessita-se aqui um trabalho de interpretação da lei em função de cada caso; mas também certo trabalho pelo qual é apresentado o caso em função de sua adaptação à lei.*”²⁰⁶

Por fim, então, a adequação entre caso e regra, que Ricoeur define como “*o ajuste de um a outra - o mútuo ajuste do processo de interpretação da lei e do processo de interpretação do fato -, em poucas palavras, a adequação dessas duas interpretações.*”²⁰⁷ Aqui, portanto, a compreensão da regra e a compreensão do fato se entrelaçam no intuito de, entre elas, formar-se uma harmonização. Assim, como já muito se disse acima ao se apresentar uma crítica aos modelos de aplicação do direito fundados na epistemologia das ciências da natureza, o juízo próprio à averiguação desse ajuste, dessa harmonização, é o juízo reflexivo. Desse modo, constatando-se o ajuste, aplica-se a regra ao caso. Entretanto, se tal ajuste não estiver ainda bem perceptível ou busca-se outra regra ou aplica-se a equidade. Assim, amolda-se a regra para que o caso, conjugando-se a ela, produza o mesmo sentido de quando ela é aplicada aos seus casos ordinários. Esse procedimento é, por sua vez, aquele mesmo que é próprio da analogia, que, como já se disse acima, ou seja, uma percepção da semelhança (metaforizar bem é perceber a semelhança – e a analogia procede assim como a metáfora). Nesse sentido, se a regra R é ordinariamente aplicada ao seu caso central C, ao se deparar com um caso específico com certa semelhança com C, e aqui seria o caso C’, então, a justa proporção, a justeza, exige que a regra R se ajuste de maneira adequada ao caso C’ produzindo o mesmo sentido, o que se poderia representar pela representação ($R/C = R'/C'$). Então, do mesmo modo que na metáfora “*as palavras sonham*”²⁰⁸, na equidade a regra também o faz, mas deve obedecer a padrões, para que isso não se torne um pesadelo.

Portanto, nos casos difíceis, a compreensão da norma exige que se aperfeiçoe a sua pré-compreensão. E, ao realizar esse vai-e-volta com o bem que a fundamenta e com os casos em que ela geralmente se aplica, a norma torna-se cada vez mais clara, mais explicada, tendo seu sentido apresentado de modo mais explícito. Assim, por outro lado, a apreensão do bem que fundamenta a norma se dá, em primeiro lugar, pelo

²⁰⁶ RICOEUR, Paul. **Crítica y Convicción**. p. 164.

²⁰⁷ RICOEUR, Paul. **Crítica y Convicción**. p. 164.

²⁰⁸ BACHELARD, Gaston. *Apud* RICOEUR, Paul. **La Métaphore Vive**. p. 272.

conhecimento do bem último objetivo do direito, que é o justo, o bem comum. E aqui se pressupõe uma relação entre verdade e direito. Em segundo lugar, naquilo que faz referência ao bem mais próximo da norma, e não ao bem geral do direito, a apreensão do bem se dá pela apreensão do sentido que brota a partir da observação da harmonia existente entre a regra e os casos a que ela ordinariamente se aplica. Assim, portanto, por um lado há uma exigência de tal bem somar-se ao sentido de justiça e, por outro lado, um sentido surgido da própria prática viva da regra com seus casos. Ao apreender-se esse bem próximo que fundamenta a norma, está se trazendo a explícito aquilo que era implícito. Explicitado tal bem, está explicitado o sentido da norma, ou melhor, a compreensão profunda da norma. Nesse sentido, tanto a norma explica o bem, como foi afirmado anteriormente, pois ela torna precisa a justiça, como o bem explica a norma, no sentido que ela lhe fundamenta, torna explícito o seu sentido.

Capítulo 3

A RACIONALIDADE PRÓPRIA À HERMENÊUTICA JURÍDICA

Apesar de já se haver exposto nos capítulos anteriores alguns rastros da tese epistemológica a ser apresentada neste capítulo, pretende-se aqui apresentá-la, então, de modo definitivo. O argumento parte, então, da constatação de que ao campo da hermenêutica jurídica, como parte das ciências do espírito, não basta apenas a objetividade, pois às decisões jurídicas não basta apenas o momento de justificação. Uma objetividade assim dada implica toda a esterilidade que se apresenta quando se importa a racionalidade de sistemas de saber formal, que não aspiram mais que à mera coerência de seus enunciados, a sistemas de saber real, como o é o direito. A tese central, então, é a de que à hermenêutica jurídica atual falta o momento ontológico da verdade, sem o qual o momento epistemológico-metodológico da objetividade resta de pouca valia.

Nesse sentido os modelos apresentados no primeiro capítulo receberam a classificação de “cripto-céticos” por estarem interna (Marmor e Alexy) ou externamente (Dworkin) desvinculados tanto da questão da objetividade própria às ciências do espírito quanto da verdade. Isso se dá por duas razões vinculadas entre si: a primeira é o esvaziamento da problemática ontológica e conseqüentemente da verdade, e a segunda, como reflexo da primeira, é a atenção total ao problema epistemológico, onde se busca a certeza oferecida pelo método, e a isso se resumiria a objetividade. Em outras palavras, não restando espaço para a questão da verdade, a objetividade e certeza oferecida pela ciência moderna de corte epistemológico cartesiano²⁰⁹ seria o único norte confiável para guiar o saber humano. Sendo assim, como resultado lógico de tal panorama, restou a crença de que somente o padrão epistemológico das ciências naturais pode dar conta da objetividade de enunciados. E se as ciências do espírito anseiam a tal objetividade, devem ser conduzidas por tal método.

Entretanto, em sentido contrário, a hermenêutica do justo de Ricoeur dá sinais de esperança quanto ao resgate dessa integralidade ontológico-epistemológica na aplicação do direito, de modo que não a deixe encerrada nem em uma objetividade estéril nem em uma verdade a qual não consegue se justificar. Afirmando uma relação dialética entre as

²⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 338 e *Verdad y Método II*. p. 54.

exigências de verdade e justificação da interpretação, Ricoeur aponta para o resgate, em último plano, de uma concepção semântica da verdade, ou seja, de uma verdade que corresponda àquilo que as coisas realmente são, independentemente da vontade dos homens.²¹⁰ É desse modo que a verdade se apresenta com um fundamento objetivo (a realidade) e não subjetivo nem intersubjetivo. É justamente em referência a tal verdade que a objetividade, então, não se torna estéril, pois não se a atribui a sistemas meramente formais, coerentes ou de entes intencionais, mas sim a sistemas de saber real.²¹¹

Cabe-se ressaltar ainda que não é a toa que a teoria de Ricoeur rechaça tais teorias cripto-céticas. Ao estabelecer a já afirmada relação dialética, o filósofo francês está, na realidade, pressupondo um diálogo entre ciências da natureza e ciências do espírito fora da alternativa que até o assunto era tratado, ou seja, de que ou se as separa totalmente e a objetividade resta confinada apenas às ciências da natureza, ou as ciências do espírito são atropeladas pela metodologia das ciências da natureza. Ricoeur recorre, então, ao resgate da teoria da verdade como correspondência de Aristóteles por meio da revitalização nela operada pela hermenêutica existencial de Heidegger (assim como o faz também Gadamer), mas também faz o caminho de volta a uma epistemologia, mas não à maneira das ciências naturais, mas a uma epistemologia adequada ao conteúdo das ciências do espírito.

Enfim, o argumento central desse capítulo é a seguinte afirmação: os modelos atuais de hermenêutica jurídica falham por compartilharem dos mesmos pressupostos das teorias que intentam vencer, ou seja, que só o modelo metodológico das ciências naturais é capaz de conferir objetividade à interpretação ou então não há de fato objetividade na interpretação. As críticas aos modelos de Marmor e Alexy, a exemplo, comprovam isso ao oferecerem a metodologia das ciências naturais para se alcançar objetividade nas ciências do espírito, repetindo, respectivamente, as teorias de Schleiermacher e Dilthey. Dworkin, por sua vez, concebe internamente um modelo apropriado às ciências do espírito, mas quando indagado sobre a objetividade última da interpretação, afirma a questão como um embuste, pois, no fundo, não consegue ultrapassar a alternativa entre demonstrabilidade e arbitrariedade, o que é próprio das ciências naturais. Enfim, há sempre por trás da cena a regência das noções de lei, causa e explicação como critérios únicos capazes de conferir objetividade, demonstrando que

²¹⁰ TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula. **Propedêutica Lógico-Semântica**. p. 173-174.

²¹¹ KALINOWSKI, Georges. **Sémiotique et Philosophie**. p. 213/215.

o positivismo lógico ainda é dominante no debate epistemológico da hermenêutica jurídica atual.²¹²

Por outro lado, outras tentativas geradas dentro da própria hermenêutica jurídica, pretendendo ascender a um fundamento na hermenêutica filosófica, afirmam-na como tese superadora, uma vez já demonstradas as insuficiências do positivismo jurídico na aplicação do direito.²¹³ Entretanto o modelo que apresentam padece dos mesmos males do adversário que intentam combater, pela simples razão de partirem dos mesmos pressupostos do positivismo. Assim, mantêm-se numa cordial fuga do tema central: há ou não objetividade na hermenêutica jurídica? E se há, é a mesma das ciências da natureza? Ainda, há uma verdade que sustenta as interpretações em última instância? O fato de nada responderem pressupõe apenas que não pretendem trocar de cavalo, mas apenas de sela. O trote, desse modo, continuará acontecendo do mesmo jeito.

Assim, o que vem a se defender aqui é que a tese dialética de Ricoeur não comete esses mesmos erros, mostrando-se como uma hermenêutica do justo mais adequada justamente por dar conta de tais problemas.²¹⁴

²¹² RICOEUR, Paul. **Temps et Récit I**. p. 160/162.

²¹³ ZACCARIA, Giuseppe. **Razón Jurídica e Interpretación**. p. cap. I. ROBLES, Gregório. **Prólogo a Razón Jurídica e Interpretación**. p. 9. BEUCHOT, Mauricio. **Hermenéutica Analógica y Derecho**. p. 27.

²¹⁴ Afirma-se aqui também que o mesmo intento de Ricoeur é defendido por Gadamer em sua obra *Verdade e Método* 1 e 2. A opinião deste que escreve é que Gadamer alcança o mesmo sucesso de Ricoeur nessa empreitada. Entretanto, na obra de Gadamer são muito breves os escritos sobre a hermenêutica jurídica, ao contrário da obra de Ricoeur.

3.1. O DUALISMO CIÊNCIAS DA NATUREZA X CIÊNCIAS DO ESPÍRITO

O dualismo que agora se apresenta não é propriamente um ponto de partida no debate epistemológico. É mais propriamente um reflexo de um dualismo mais profundo que se estabelece como axioma da filosofia moderna.²¹⁵ Desde a revolução copernicana e a sua continuação por Galileu, as bases que sustentavam toda filosofia pré-moderna sofreram um forte impacto: a evidência da relação entre mente e mundo, que embasava a confiança nos dados sensoriais do homem, passa agora a ser devedora de comprovação e, com isso, o ponto de vista humano sobre o mundo dá lugar à busca por um ponto de vista arquimediano. Com isso, a concepção aristotélica da verdade como correspondência, que pressupõe uma conformidade entre o juízo da mente e a realidade das coisas perde todo o seu sentido.²¹⁶ Frente a todo esse contexto de forte instabilidade, uma vez que a existência do mundo extra-mental é posta em dúvida, a filosofia cartesiana vai buscar um ponto de apoio ao conhecimento humano. E assim, só o pode encontra-lo dentro dele mesmo. Operada, portanto, tal subjetivação, a busca da verdade, que antes orientava a filosofia na pré-modernidade, dá lugar agora à busca pela certeza, uma vez que essa pode existir independentemente da existência do mundo extra-mental.²¹⁷

Em face disso, estabelece-se, então, um dualismo entre epistemologia e ontologia, onde será a primeira que dará os limites da segunda. Desse modo, o conhecimento humano, assombrado pela dúvida cartesiana, não pode aspirar mais que a uma objetividade conferida por um método construído à exigência da certeza moderna, ou seja, de uma certeza matemática. Não se trata mais de uma objetividade conferida pela realidade das coisas, o que a faria estar unida à verdade, mas uma estranha

²¹⁵ A respeito disso, afirma Kierkegaard que “*se a filosofia moderna começa necessariamente pela dúvida, seu começo é determinado por uma filosofia anterior que ela continua.*” in KIERKEGAARD, Søren. **É Preciso Duvidar de Tudo**. p. 47.

²¹⁶ A esse respeito cabem muito bem as duras críticas que Kierkegaard dirige à dúvida moderna. Para ele, a dúvida cartesiana não seria propriamente a dúvida filosófica, pois ela não exprimiria um real estado de espírito. A dúvida essencial e angustiante do filósofo é mais profunda e diz essencialmente respeito à questão da verdade: “*na pergunta pela verdade, a consciência é posta em relação a outra coisa, e o que torna possível essa relação é a não verdade.*” (p. 107). Assim, como ainda bem diz o filósofo dinamarquês, “*eu falo da dúvida verdadeira no espírito e não daquela que se encontra frequentemente quando, em palavras, diz-se duvidar, ainda que o espírito não duvide. Pois não é o método que pode corrigi-la, mas o estudo da obstinação e de seu tratamento.*” (p. 1) O mais interessante aqui é perceber que a dúvida real busca alívio na verdade e não na certeza moderna. in **É Preciso Duvidar de Tudo**.

²¹⁷ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. cap. VI. Ainda, sobre o dualismo moderno e sua relação com o esquecimento da questão da verdade na filosofia já se discorreu em estudo anterior, BOFF, Guilherme. **Verdade e Direito em Georges Kalinowski**. cap. I.1.

“objetividade subjetiva”, ou seja, uma objetividade que só tem relação com um método puramente racional. Paradoxalmente a filosofia moderna, então, pretende chegar às respostas sobre o “quê” da realidade (plano ontológico) com perguntas a respeito do seu “por quê” (plano epistemológico).²¹⁸

Esquecida a questão da verdade e restado apenas a busca pela objetividade com base na confiança em um método racional, tem-se, então, o caminho aberto para o reinado de uma única epistemologia possível: somente aquilo que é certo (certeza) e, portanto, justificável racionalmente (verificável) pode ser tido como conhecimento. É, portanto, justamente nesse panorama da epistemologia da ciência cartesiana que se apresenta o dualismo entre ciências da natureza e ciências do espírito. Sendo assim, o modo como a relação entre o plano ontológico e o plano epistemológico é trabalhada é justamente o que vai definir como será visto esse dualismo entre ciências da natureza e ciências do espírito.

Se por um lado os primeiros passos de tal dualismo são dados na filosofia cartesiana, é bem verdade, como lembra Gadamer, que a oposição entre ciências da natureza e ciências do espírito é fundada na distinção kantiana entre natureza e liberdade.²¹⁹ Sendo assim, nos séculos XIX e XX ainda reinou a ideia de que enquanto às ciências naturais cabe a objetividade, as ciências do espírito não conseguem sobrelevar-se de sua subjetividade, uma vez que nessas se “*requereria um certo tato e, ademais, outras capacidades espirituais como riqueza de memória e reconhecimento de autoridades, enquanto que a conclusão autoconsciente do cientista natural repousaria integralmente sobre o exercício da própria razão.*”²²⁰ Nesse contexto, se pode almejar alguma objetividade nas ciências do espírito se e somente se assumir-se a metodologia das ciências naturais. Gadamer acusa, então, a filosofia kantiana de imprimir uma subjetivação radical por meio de sua filosofia estética de modo que “*desacreditando qualquer outro conhecimento teórico que não seja o da ciência natural, obrigou a*

²¹⁸ Interessante notar-se, a exemplo, que o **Tratado da Natureza Humana** de David Hume é iniciado com uma esclarecedora indagação sobre o conhecimento humano e no que ele pode confiar: “*as percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros (kinds) distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDÉIAS.*” (p. 25). Toda teoria do conhecimento tem, portanto, como ponto de partida as percepções, ou seja, aquilo que é já interno ao sujeito. E só disso o homem pode ter certeza, de modo que é daí que a filosofia deve partir. A passagem de Hume, por outro lado, já dá indício do ceticismo que vai defender no restante do Livro 1 do *Tratado* (Do Entendimento), uma vez que a existência dos objetos exteriores ao sujeito não pode ser afirmada nem negada: apenas não se tem como saber com certeza a seu respeito. Sendo assim, a existência daquilo que corresponde ao plano ontológico é posto em dúvida.

²¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 37.

²²⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 33.

autorreflexão das ciências do espírito a apoiar-se na teoria do método das ciências naturais.”²²¹

Embora Dilthey, no seio do neokantismo, tenha tentado reagir a tal panorama buscando uma objetividade que conduzisse adequadamente as ciências do espírito ao mesmo nível de certeza que as ciências naturais (tentativa fracassada, como se afirmará mais abaixo), Gadamer reprova tais tentativas por compartilharem dos mesmos erros do kantismo, ou seja, do esquecimento de que nas ciências do espírito deve reinar a ótica do caso individual. Assim, “*o caso individual sobre o qual opera esta capacidade [capacidade de juízo] não é nunca um simples caso, não se esgota em ser a particularização de uma lei ou conceito geral. É, pelo contrário, sempre um «caso individual», e não deixa de ser significativo que chamemos a isso um caso particular ou um caso especial pelo fato de que não é abarcado pela regra.*” (...) “*O ajuizamento do caso não aplica meramente o parâmetro do geral, segundo o qual julga, mas que contribui por si mesmo a determinar, completar e corrigir dito parâmetro.*”²²² O que se pode notar é que, ao contrário do que ocorre nas ciências naturais, os casos das ciências do espírito não se repetem, de modo que sua adequação à regra que o dirige deve sempre ser intermediada por um juízo reflexivo. Desse modo, Gadamer afirma o dualismo entre ciências da natureza e ciências do espírito como reflexo do dualismo entre saber prático e saber teórico, pois no saber prático o “*objeto é o homem e o que esse sabe de si mesmo. Pois bem, esse sabe a si mesmo como ser que age, e o saber que tem de si mesmo não pretende comprovar o que é. Aquele que age trata mais bem com coisas que nem sempre são como são, mas que podem ser também distintas.*”²²³

Se, então, por um lado o objetivo da ciência natural é objetivar a experiência até que reste livre de qualquer momento histórico, o que se conseguiria por sua organização metodológica, por outro, as ciências do espírito, por tratarem do homem, não podem prescindir do ponto de vista deste e, portanto, de seu momento histórico, de sua temporalidade. Esse conhecimento do homem é, então, o que se revela, de modo que “*o conhecimento próprio das ciências do espírito implica sempre um autoconhecimento.*”²²⁴

A questão do ceticismo quanto à objetividade das ciências do espírito parece, então, insolúvel na filosofia, pois, se por um entendimento elas são assumidamente não

²²¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 74.

²²² GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 72.

²²³ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 386.

²²⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método II**. p. 42.

mais que subjetivas, por outro, numa tentativa de conferir-lhes objetividade, só se consegue ou se adotarem o método próprio das ciências da natureza ou se o fizerem por um método próprio, mas que obtenha o mesmo grau de certeza das ciências da natureza. Assim, a epistemologia das ciências da natureza, ou seja, a busca da certeza matemática, inclusive nos assuntos humanos do saber prático, aparece como único padrão fiável do conhecimento. Ou se tem tal certeza ou nada se pode afirmar. Como já visto, tal dilema só se dá em razão do esquecimento da questão da verdade, própria do plano ontológico. Sendo assim, tentando alcançar uma objetividade nas ciências do espírito, algumas teorias da hermenêutica lançaram seus modelos, numa tentativa de reconhecer a dignidade das ciências do espírito frente a esse contexto da epistemologia cartesiana ainda influente, que relacionava com um vínculo necessário as ideias de epistemologia, método, certeza e ciências da natureza. Por outro lado, há a tentativa de oposição a esse ceticismo moderno com o movimento da hermenêutica existencial de Heidegger, que intenta devolver o plano da existência, o plano ontológico, de volta à questão daquilo que o homem pode conhecer.

O modo, portanto, como se trata as ciências do espírito e a concepção de objetividade é o ponto central de como se chegar a uma solução para tal impasse da filosofia moderna. Cabe, então, analisar as tentativas principais.

a) Schleiermacher

Quanto à hermenêutica romântica de Schleiermacher cabe recapitular apenas o argumento central de que, visando ao conhecimento da interioridade, da psicologia do autor, por meio das regras técnicas, ela pressupõe uma epistemologia idêntica à das ciências naturais. Há um objeto estático (a psicologia do autor) que deve ser descrito, aos mesmos moldes do conhecimento teórico. Assim, a hermenêutica de Schleiermacher se assemelha mais a uma interpretação teórica do que propriamente a uma interpretação prática, que é mais própria às ciências do espírito.²²⁵

b) Dilthey

Se em Schleiermacher a hermenêutica era vista mais como uma disciplina filológica, em Dilthey ela assume o estatuto de disciplina metodológica. Com a hermenêutica, Dilthey intenta alcançar uma “*fundamentação lógica, epistemológica e*

²²⁵ De resto, remete-se, para maior minúcia do argumento, ao capítulo 1.1.

metodológica das ciências do espírito.”²²⁶ Em outras palavras, Dilthey pretende haver encontrado na hermenêutica a metodologia própria que vai conferir objetividade às ciências do espírito. Desse modo, ele está, então, lutando contra dois grandes adversários: por um lado o positivismo empírico de Auguste Comte e de John Stuart Mill, “*os quais sustentam que não há métodos específicos nas ciências do espírito e que essas devem recuperar o método das ciências da natureza se querem ser verdadeiras ciências*”; e, por outro, a metafísica da história, da filosofia idealista de Hegel, “*que pretendia reconstruir a priori o curso da história de acordo com as exigências de seu sistema filosófico.*”²²⁷

Frente a tais adversários e com a preocupação de encontrar a especificidade metodológica das ciências do espírito, Dilthey retoma a distinção entre explicar (*Erklären*) e compreender (*Verstehen*), de modo que o explicar caberia apenas ao campo das ciências naturais, enquanto às ciências do espírito caberia não mais que a compreensão. Desse modo, “*a metodologia das ciências do espírito será, dessa maneira, uma metodologia da compreensão.*”²²⁸ Nesses termos, ele dá os primeiros indícios do dualismo que permeia sua hermenêutica.

A compreensão de que fala Dilthey retoma, por sua vez, as anteriores lições sobre a hermenêutica de Schleiermacher: ela orienta-se à psicologia do autor, à intropatia, de modo que compreender um texto é compreender o seu autor. Como nas bem colocadas palavras de Grondin, “*o processo da compreensão consiste em «recriar» em si mesmo o sentimento vivido pelo autor, partindo de suas expressões.*”. Assim, para Dilthey, o papel fundamental da hermenêutica seria o de “*fundar teoricamente a validade universal da interpretação, sobre a qual descansa toda a segurança da história.*”²²⁹ Como essa compreensão é uma compreensão do autor do texto e pretende ser objetivada metodologicamente, Dilthey adota uma hermenêutica do ponto de vista externo, ou seja, afasta o papel da pré-compreensão do sujeito que interpreta.²³⁰ A compreensão é toda ela objetiva, não há espaço para uma projeção subjetiva do intérprete. Ao estabelecer desse modo a interpretação, Dilthey afasta também o papel que o tempo presente aí desempenha, pois ele só pode aparecer por meio da projeção daquele que interpreta, e encerra a interpretação na descrição de uma

²²⁶ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica.** p. 38.

²²⁷ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica.** p. 38.

²²⁸ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica.** p. 39.

²²⁹ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica.** p. 41.

²³⁰ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica.** p. 59.

subjetividade do passado, ou seja, o sentimento vivido pelo autor. Desse modo, compreender objetivamente é basicamente descrever um objeto estático já dado, que vem a ser esse sentimento vivido. Essa é também a interpretação que Bultmann faz de Dilthey, em relação a quem ele afirma que seu psicologismo acaba por traduzir a hermenêutica como “a arte de compreender manifestações vitais por escrito”, de modo que a pergunta que Dilthey faz é pela objetividade na compreensão do ser-aí histórico singular, ou seja, o passado.²³¹ Assim, embora o neokantismo de Dilthey faça-o buscar nos textos a vida, ‘vida’ quer dizer a vida psíquica, que, “*a partir de manifestações sensorialmente dadas e sensorialmente perceptíveis, deve ser objeto de inteligência objetiva através da interpretação.*”²³²

A teoria de Dilthey é, então, algo como uma teoria da tábula rasa, pois, visando à objetividade das ciências do espírito, ela afirma que só pode haver objetividade na compreensão se se descarta as pré-compreensões do intérprete. Somente assim é que se pode buscar um método confiável, segundo Dilthey, para que as ciências do espírito sejam dignas do estatuto de verdadeiras ciências. Portanto, “*como a hermenêutica estuda as regras e os métodos das ciências da compreensão, pode servir também de fundamento metodológico para todas as ciências do espírito. (...) A hermenêutica se converte, então, em uma reflexão metodológica sobre a pretensão de verdade e o estatuto científico das ciências do espírito.*”²³³

Esse estatuto científico das ciências do espírito era, então, o principal foco da hermenêutica de Dilthey, pois visava justamente a combater uma “tirania” das ciências da natureza, o que era próprio do positivismo reinante em seu contexto. Assim, ele afirma que “*um tal método [dos fatos espirituais] encontra-se em contraposição a um método recentemente exercitado de maneira por demais frequente pelos assim chamados positivistas, um método que, de uma definição conceitual do saber que surgiu na maioria das vezes a partir de experimentos científico-naturais, deduz o conteúdo do conceito de ciência e decide a partir desse conteúdo quais são as ocupações intelectuais que merecem o nome e o status do conceito de ciência. Assim, uns, partindo do conceito arbitrário do saber, de maneira míope e obscura, negaram à historiografia, tal como ela foi exercitada por grandes mestres, o status de ciências; outros acreditaram precisar converter as ciências que têm imperativos por sua base, e*

²³¹ BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenêutica**. p. 287.

²³² BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenêutica**. p. 292.

²³³ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 18.

de modo algum juízos sobre a realidade efetiva, em conhecimento da realidade efetiva.”²³⁴ Dilthey, desse modo, está a criticar a compreensão dominante de que só se pode ter ciência e objetividade no campo da natureza, e não no da liberdade, no do homem.²³⁵

O interessante deste anseio de Dilthey, por outro lado, é que ele reflete justamente um problema do dualismo na filosofia moderna, a respeito do qual já se comentou acima. Assim, afirma ele que “no lugar da contradição entre substâncias materiais e espirituais, entrou a oposição entre o mundo exterior, como o mundo dado por meio dos sentidos na percepção exterior (sensação), e o mundo interior, como aquilo que é oferecido primariamente por meio da apreensão interna dos acontecimentos e atividades psíquicos.”²³⁶ Para Gadamer, por sua vez, resta claro que Dilthey determina o conceito de vivência pela reflexividade da *res cogitans* cartesiana, pela interiorização.²³⁷ E assim, pretende justificar epistemologicamente o conhecimento do mundo histórico a partir desse modo. É, então, a partir de tal dualismo que Dilthey vê o dualismo entre ciências da natureza e ciências do espírito, pois como ele mesmo afirma, “com isso, surge um reino próprio de experiências que possui o seu material e a sua origem autônoma na vivência interna, e que, por conseguinte, é naturalmente o objeto de uma ciência empírica particular.”²³⁸ Ele está, portanto, a afirmar as ciências da natureza como o saber relativo à percepção exterior, enquanto as ciências do espírito se referem às atividades psíquicas.

O ponto central aqui é justamente que tanto ciências da natureza quanto ciências do espírito têm seu objeto próprio e que são, por sua vez, objetos a serem descritos, seja o movimento dos corpos no espaço, seja o sentimento vivido por alguém. Com tal objeto, Dilthey permite-se buscar uma metodologia que confira o mesmo grau de certeza tanto às ciências da natureza quanto às ciências do espírito, pois, no fundo, está a tratar os dois campos praticamente do mesmo modo. Se Dilthey, por um lado, vê diferenças nos dois campos quanto ao objeto a que cada um se refere e quanto à

²³⁴ DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. p. 15.

²³⁵ DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. p. 16. Que Dilthey enxergava a preponderância dessa visão positivista da ciência à sua época (e a via como algo a ser combatido) comprova-se pela seguinte passagem: “o fundamento do movimento justamente do qual partiu o hábito de delimitar as ciências como uma unidade das ciências da natureza alcança a profundidade e a totalidade da autoconsciência humana.” p. 16.

²³⁶ DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. p. 19.

²³⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 101.

²³⁸ DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. p. 19.

metodologia desenvolvida em cada campo, não vê, por outro lado, diferença alguma na concepção e grau de objetividade e exatidão a que cada um deve aspirar.²³⁹

A questão aqui parece ser, então, a de que a autonomia das ciências do espírito frente às ciências da natureza só é garantida, em última instância, em razão do dualismo moderno. Ela é garantida, então, porque *“a percepção interna e a apreensão externa nunca têm lugar no mesmo ato, e, por isso, o fato da vida espiritual nunca é dado simultaneamente para nós com o nosso corpo. Daí resultam necessariamente dois pontos de vista diversos, não passíveis de serem subsumidos um ao outro.”*²⁴⁰ Nesse caso, Dilthey retoma a lição de Hume que separava ser e dever-ser, fruto também desse dualismo, pois é afirmada uma *“impossibilidade da dedução de fatos espirituais a partir da ordem mecânica da natureza.”*²⁴¹ Por outro lado, não haveria nada que impedisse que a objetividade tivesse espaço no campo das ciências do espírito, uma vez que seu objeto pode ser conhecido; ele está lá, no passado como um ser-aí singular.

Entretanto, Dilthey não deixa a fundamentação de seu dualismo a meio caminho e vai além. Havendo já separado ser e dever-ser, descrição e prescrição, à maneira humeana, o filósofo alemão remonta às distinções da filosofia grega para dar um último nó em seu argumento: a distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito remonta à distinção clássica entre conhecimento teórico e conhecimento prático. Para ele, então, *“esse sistema natural significa que a sociedade será compreendida futuramente a partir da natureza humana: a partir da natureza humana da qual ela surgiu. Foi nesse sistema que as ciências do espírito encontraram pela primeira vez o seu centro próprio – a natureza humana. Em particular, a análise remontou agora às verdades psicológicas (tal como as denominamos). Ela descobriu na vida anímica do indivíduo até mesmo os motores do comportamento prático, superando, assim, a antiga oposição entre filosofia teórica e filosofia prática. A expressão dessa revolução científica na divisão sistemática é o fato de, no lugar da oposição entre filosofia teórica*

²³⁹ Quanto à particularidade do objeto das ciências do espírito, Dilthey não hesita em identificá-lo praticamente com o objeto do que na filosofia aristotélica se chamou de conhecimento prático (ver. **Ética a Nicômaco**, VI, 2, 1139a), como se nota na seguinte passagem: *“no entanto, como o que está presente para nós existe em função dessa experiência interna e o que possui valor ou é uma finalidade para nós só é dado na vivência de nosso sentimento e de nossa vontade, residem nessas ciências os princípios de nosso conhecimento, que definem em que medida a natureza pode existir para nós, além dos princípios do nosso agir, que explicam a presença de fins, bens e valores, na qual todo trânsito prático está fundado.”* in DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. p. 19.

²⁴⁰ DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. p. 27.

²⁴¹ DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. p. 22.

e filosofia prática, entrar a oposição entre uma fundamentação para as ciências da natureza e uma fundamentação para as ciências do espírito.”²⁴²

A questão que se pode colocar, então, é de se as ciências do espírito, de fato, operam com a mesma flexibilidade do conhecimento prático tal como o afirmava, por exemplo, Aristóteles.²⁴³ Ainda, se realmente nesse campo Dilthey está pensando em algo diferente da descrição e do conhecimento propriamente teórico. Dilthey parece destoar da distinção clássica quanto às diferenças de certeza e objetividade que se poderia alcançar no campo teórico e no campo prático, ou seja, de que o grau de certeza se dá de acordo com aquilo que a natureza da coisa permite, de modo que como não se exige persuasão do matemático, também não se pode exigir demonstração de um retórico.²⁴⁴ O que Dilthey, então, parece supor não é uma mera distinção entre conhecimento teórico e conhecimento prático, mas um nítido dualismo, de modo que os dois campos não conseguem estabelecer entre si uma ligação. Assim, o mesmo dualismo vai se refletir na sua distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito. Explicação de um lado em oposição à compreensão de outro lado.

Entretanto, é de se prestar a atenção na seguinte passagem de Dilthey sobre a relação entre a objetividade das ciências do espírito e o psicologismo da hermenêutica: *“se quisermos fixar agora a atenção sobre uma vivência, então a síntese trabalha concomitantemente aqui. Essa síntese é uma condição para toda consciência clara de um estado de fato vivenciado, e, assim, toda apreensão de vivências enquanto a base para o conhecimento psicológico tem por pressuposto as operações da apreensão. O fato de esta apreensão só ligar na vivência algo referido é a condição para a objetividade de toda apreensão psicológica. Assim, a psicologia já remete em seu ponto de partida para o elemento lógico-epistemológico.*”²⁴⁵ A compreensão, relegada à intropatia, daria condições à metodologia das ciências do espírito de alcançar o mesmo grau de certeza das ciências da natureza. Não deve haver, então, nenhuma interferência da subjetividade do intérprete da apreensão do sentimento vivido pelo autor, uma vez que arruinaria a cientificidade das ciências do espírito. Por isso, como afirma Dilthey, *“a primeira condição para a construção do mundo histórico é a purificação das*

²⁴² DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. p. 433.

²⁴³ ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. VI, 2, 1139a

²⁴⁴ ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. I, 3, 1094b *“é próprio do homem instruído buscar a exatidão em cada gênero de conhecimentos na medida em que a admite a natureza do assunto; evidentemente, seria tão absurdo aprovar a um matemático que empregasse a persuasão como exigir demonstrações a um retórico.”*

²⁴⁵ DILTHEY, Wilhelm. **A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas**. p. 328.

lembranças confusas e talvez degeneradas que a espécie humana possui de si mesma por meio de uma crítica que subsista em uma correlação com a interpretação. Desse modo a ciência fundamental da história é a filologia em sua compreensão formal como estuda científico das línguas, nas quais a tradição está sedimentada, ou seja, a reunião do legado da humanidade até aqui, a purificação desse legado dos equívocos, a ordem cronológica e a combinação que coloca esses documentos em ligações internas. A filologia entendida nesse sentido não é um expediente do historiador, mas designa uma esfera primeira de seus modos de procedimento. A objetividade da história só é possível se, entre múltiplos pontos de vista sob os quais a conexão é realizada e os elos necessários para ela podem ser separados, um ponto de vista apreender essa conexão tal como ela teve lugar.”²⁴⁶ Aqui, então, Dilthey parece conceber as ciências do espírito como autônomas, com objeto específico, mas ainda com a epistemologia emprestada das ciências da natureza, a única capaz, segundo o entendimento de sua época, de conferir objetividade. Aquilo que seria próprio mesmo das ciências do espírito seria, no fundo, um campo da subjetividade. Parece, então, que o problema de assombra Dilthey é o termo “ciência” em ciências do espírito.

c) Heidegger

O contraponto do viés epistemológico da hermenêutica de Dilthey é dado pela hermenêutica existencial de Heidegger, que assume, por sua vez, um viés ontológico.²⁴⁷ Ricoeur explica esse giro hermenêutico como uma revolta às bases kantianas da filosofia dos séculos XIX e XX, de modo que a fuga da ótica totalizante das ciências da natureza implicaria uma fuga do iluminismo. Assim, afirma ele que esse giro proposto por Heidegger significa “renunciar à ideia que a hermenêutica seja um método digno de lutar a armas iguais com aquela das ciências da natureza. Dar um método à compreensão é ainda restar nas pressuposições do conhecimento objetivo e nos pressupostos da teoria do conhecimento kantiana. Deve-se, então, sair deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e do objeto e interrogar-se sobre o ser.”²⁴⁸ Assim, perguntar-se sobre o ser é perguntar-se sobre o *dasein*, é perguntar-se sobre esse ser que existe, sobre o modo de compreender o ser. “Compreender não é

²⁴⁶ DILTHEY, Wilhelm. **A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas**. p. 261.

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. § 1º/ 4º.

²⁴⁸ RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations**. p. 11.

mais, então, um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o modo desse ser que existe compreendendo.”²⁴⁹

Nitidamente, então, Heidegger sai do epistemologismo ao ontologismo, inserindo a hermenêutica na fenomenologia por uma denominada “via curta”, qual seja, a via da ontologia da compreensão. Na terminologia de Ricoeur, “*eu chamo «via curta» uma tal ontologia da compreensão porque, rompendo com os debates do método, ela se leva imediatamente ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí reencontrar o compreender não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser.*”²⁵⁰ O problema hermenêutico na via de Heidegger aparece, portanto, na esfera da analítica do *dasein*, que existe em o compreendendo.²⁵¹ Heidegger, então, ao afirmar a tese exatamente inversa da de Dilthey, estabelece um duelo entre compreensão e método.²⁵² Assim, a chamada “via longa” será aquela tentativa de uma conciliação entre o viés epistemológico e o ontológico, partindo da hermenêutica existencial de Heidegger e oferecendo-lhe uma epistemologia adequada. Esse será o intento principal de Gadamer e Ricoeur.

O projeto de Heidegger, então, configura-se como uma hermenêutica a serviço de uma ontologia fundamental, de modo que, diferentemente das teorias hermenêuticas de até então, não são mais os textos ou as ciências interpretativas o seu objeto, mas a própria existência.²⁵³ Assim, exatamente como expõe Grondin, “*a hermenêutica tem o trabalho de fazer o existir [Dasein] próprio de cada momento acessível em seu caráter de ser ao próprio existir [Dasein], de comunica-lo, de tratar de aclarar essa alienação de si mesmo de que está afetado o existir [Dasein].*”²⁵⁴ Com isso, Heidegger está trazendo à hermenêutica o papel fundamental da pré-compreensão, de uma estrutura de antecipação, “*de uma antecipação de significatividade, regida pela existência e sua necessidade de orientação.*”²⁵⁵ Portanto, ao retomar o viés ontológico, com ele Heidegger traz junto o ponto de vista humano na hermenêutica, a pré-compreensão e, conseqüentemente, um papel do intérprete e da temporalidade do presente na interpretação.

²⁴⁹ RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations**. p. 11.

²⁵⁰ RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations**. p. 10.

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. § 5º e 9º.

²⁵² HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. § 18º/19º, 21º e 77º.

²⁵³ HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. § 31º/33º.

²⁵⁴ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 48.

²⁵⁵ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 55.

A interpretação, então, liberta-se dos grilhões que a encerravam no tempo passado, e assume uma certa autonomia. Em suma, como explica Grondin, a interpretação em Heidegger pode ser entendida nas seguintes teses: “1) *aquilo que se pretende por em claro não é, em princípio, o sentido do texto ou a intenção do autor, mas a intenção que mora na própria existência, o sentido de seu projeto. (...) 2) a interpretação já não é aqui o «procedimento» que permite ascender à compreensão, de acordo com a estrutura teleológica da interpretação e da compreensão que prevaleceu na concepção clássica da hermenêutica. Não, a interpretação é mais bem esclarecimento crítico de uma compreensão que a precede. Primeiro há compreensão, logo sua interpretação, onde a compreensão acaba compreendendo-se a si mesma e dando conta de suas antecipações.*”²⁵⁶ Desse modo, parte-se de uma compreensão, passa-se à interpretação da compreensão para se obter, então, a compreensão da compreensão. O propósito da interpretação explicitante, então, é fazer aparecer por si mesma essa estrutura de antecipação e o que ela implica.

A compreensão se dá, portanto, de maneira circular: a existência se compreende segundo uma determinada experiência, um determinado ponto de vista e uma determinada conceitualidade, não como o modelo tábula rasa de Dilthey, que descarta as pré-compreensões em nome de uma pretensa objetividade. A questão que se coloca, então, é de como sair do círculo de Heidegger, uma vez que parte da pré-compreensão e a ela volta. E, da mesma forma, se há uma objetividade já que tudo parece ser resolvido pela pré-compreensão.²⁵⁷ A resposta, por sua vez, não consiste em como sair do círculo, mas em como entrar nele na forma correta. Ou seja, a primeira tarefa da interpretação não é ceder aos preconceitos arbitrários, mas elaborar a estrutura de antecipação do compreender a partir das próprias coisas. Assim, a tarefa da interpretação não é ceder às preconcepções arbitrárias, mas elaborar a estrutura de antecipação do compreender a partir das próprias coisas. A máxima hermenêutica de Heidegger consiste em por de relevo a estrutura de antecipação da compreensão em vez de fazer como se não existisse. Heidegger, portanto, convida a interpretação a um exercício de rigor, ou seja, de autocrítica.²⁵⁸

Com essa atenção ao plano ontológico, em oposição a Dilthey, Heidegger devolve à filosofia a questão da verdade, deixando a objetividade metodológica de

²⁵⁶ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 56.

²⁵⁷ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 59.

²⁵⁸ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 60.

lado.²⁵⁹ E a noção de verdade que Heidegger intenta resgatar é uma noção bem definida, como pontualmente afirma Grondin, para quem “*Heidegger da a entender aqui que não renuncia de nenhum modo à concepção clássica da verdade como adequação à coisa.*”²⁶⁰

Segundo Gadamer, na filosofia de Heidegger é a própria ideia de fundamento a que experimenta agora um giro total. A interpretação do ser, da verdade e da história passa a se empreender a partir de uma temporalidade absoluta, diferentemente de Husserl. Mas essa temporalidade não é a da consciência ou a do eu originário transcendental. Portanto, é o que o ser significa que deve determinar-se desde o horizonte do tempo. A estrutura da temporalidade aparece, então, como a determinação ontológica da subjetividade. Mas ainda é algo mais. O próprio ser é tempo. É justamente nesse ponto que Heidegger rompe com o subjetivismo da filosofia moderna, que encerrava o ser como presente. O fundamento que torna possível toda compreensão do ser é o próprio fato de que exista um “aí”, um claro no ser, ou seja, a diferença entre ente e ser. E a filosofia moderna esqueceu desse plano do “aí” da existência.²⁶¹

Isso permite, por outro lado, que Heidegger conceba o conhecimento histórico como uma adequação à coisa, ou seja, com Heidegger as ciências do espírito são passíveis de verdade.²⁶² Mas a coisa não é um fato bruto, um dado constatável e mensurável como uma *res extensa*, mas algo cujo modo de ser é o estar-aí.²⁶³ Assim, a pertença é condição para o sentido originário do interesse histórico²⁶⁴. Isso porque a pertença a tradições pertence à finitude histórica do estar-aí, que lhe permite estar projetado a possibilidades futuras de si mesmo.

Sendo assim, o dualismo entre ontologia e epistemologia operada desde as bases da filosofia de Dilthey, e invertida por Heidegger, pode ser expressa na seguinte tabela²⁶⁵:

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. § 44°.

²⁶⁰ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 60.

²⁶¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 322. HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. § 18/19°

²⁶² HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. § 44°

²⁶³ HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. § 19°.

²⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 327.

²⁶⁵ A partir da análise de RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 181/182.

Plano Epistemológico	Plano Ontológico
Explicação	Compreensão
Justificação, Método, objetividade e certeza	Verdade
Objetivo	Subjetivo
Ponto de vista externo	Ponto de vista interno
Por quê	Quê
Distanciamento	Pertença
Tempo passado	Tempo presente
Paradigma das ciências naturais	Paradigma das ciências do espírito
Dilthey	Heidegger

d) Bultmann

A hermenêutica existencial de Heidegger deixa descendentes que farão eco às suas teses contra o metodologismo e o cientificismo da hermenêutica de Dilthey. Bultmann, Gadamer e Ricoeur são os principais expoentes, então, dessa tradição, que dirige suas reflexões tanto à interpretação de texto quanto à justificação da pretensão de verdade das ciências do espírito.²⁶⁶

Bultmann, assim, criticava a concepção de Dilthey, cuja visão da compreensão era muito restritiva, pois ela não diz respeito à reafirmação dos fenômenos interiores que se desenvolveram no autor. Para Bultmann, essa orientação psicologizante oculta o real sentido do esforço da compreensão, pois ela pressupõe sempre uma pré-compreensão da coisa acerca da qual o texto interroga e, portanto, ela se orienta à coisa do texto e não à psicologia do autor. E a compreensão dessa coisa do texto está guiada por uma pré-compreensão do intérprete, que, por sua vez, funda-se na vida de quem compreende. Assim, não é possível compreender senão participando propriamente no dito (em contraposição ao dizer).²⁶⁷ Compreender, então, é mais propriamente captar uma possibilidade de existência.

A partir disso, Bultmann, vai exercer uma considerável influência em Ricoeur. Ao afirmar que a pré-compreensão não deve ser eliminada em nome de um ideal metódico da hermenêutica (como o é em Dilthey), mas posta em questão, levada ao nível consciente, Bultmann está a afirmar que tal pré-compreensão deve ser submetida à prova do texto.²⁶⁸ Esse passo será de extrema importância pois guiará o caminho de volta da ontologia (de Heidegger) à epistemologia, de modo que Ricoeur possa estabelecer a sua já afirmada relação dialética entre os dois polos. Mas não só isso. Ao

²⁶⁶ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 63.

²⁶⁷ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 66.

²⁶⁸ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 67.

afirmar que a compreensão se fundava em um interesse fundado na vida, Bultmann adiantava-se à concepção da compreensão própria da hermenêutica filosófica de Gadamer (compreensão como aplicação) e de Ricoeur (compreensão como abertura de um mundo).²⁶⁹

Sendo assim, Bultmann também retoma a noção da hermenêutica clássica da mútua implicação entre parte e todo, ou seja, a interpretação deve “*entender o detalhe a partir do todo, o todo a partir do detalhe.*”²⁷⁰ Ou seja, ele retoma, portanto, a ideia de que a interpretação se desenvolve, na verdade em um círculo hermenêutico. E isso revela uma influência ainda maior na tese dialética de Ricoeur. A implicação entre todo e parte exige um certo engajamento do intérprete porque, por trás disso, está também uma relação entre a subjetividade do intérprete e a objetividade do texto, bem como uma concepção de que não há como se narrar uma história sem que haja um enfoque, um ponto de vista que a oriente.²⁷¹ Portanto, para Bultmann, “*uma compreensão, uma interpretação, sempre está orientada por um certo enfoque, por um certo rumo. Isto, porém, inclui que ela nunca está isenta de premissas; mais precisamente, ela sempre é dirigida por uma compreensão prévia do assunto, consoante a qual ela questiona o texto.*”²⁷² E essa diferença em relação à hermenêutica de Dilthey tem causa na concepção de “vida”, como já se afirmou, que Bultmann adota, de modo que “*a premissa da compreensão é a relação vital do intérprete para com o assunto que vem a se exprimir no texto, direta ou indiretamente*”²⁷³ e não uma relação do intérprete com o sentimento vivido pelo autor. Portanto, “*toda interpretação implica certa compreensão prévia, qual seja, aquela que brota do contexto vital a que pertence o assunto.*”²⁷⁴

Nesses termos, então, Bultmann está condicionando o distanciamento à pertença. Não há como se distanciar de modo adequado sem antes haver-se engajado no assunto, pois nessa interpretação desempenham papel a pré-compreensão do intérprete em relação ao assunto. Aquele distanciamento metódico, mais própria das ciências da natureza, não pode ser aplicado do mesmo modo às ciências do espírito: como aqui se trata da vida do homem, o ideal metódico não pode chegar a ponto de distorcer as reais singularidades desse campo em vista de uma pretensa objetividade. Bultmann está condicionando, portanto, a ascensão ao ponto de vista externo à sua partida desde um

²⁶⁹ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica**. p. 68.

²⁷⁰ BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenéutica**. p. 289.

²⁷¹ A esse respeito vale lembrar aqui o exemplo de Anscombe citado no capítulo 2.4.

²⁷² BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenéutica**. p. 291/2.

²⁷³ BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenéutica**. p. 293.

²⁷⁴ BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenéutica**. p. 293.

ponto de vista interno, o que resta bastante claro no seguinte exemplo: “*então: a interpretação sempre pressupõe uma relação de vida com as coisas que direta ou indiretamente são tratadas no texto. Entenderei um texto que trata de música apenas quando e na medida em que eu tiver uma relação com a música (razão por que certos trechos do Doutor Fausto de Thomas Mann deixam de ser compreensíveis para certos leitores) (...) Bem por isso certo tipo de literatura fica hermética para certas pessoas, dependendo da idade ou do grau de instrução.*”²⁷⁵

Desse modo, sendo o problema da interpretação justamente a compreensão,²⁷⁶ a relação vivencial prévia com o assunto expresso no texto exerce a função de premissa de tal empreendimento, pois “*sem essa relação vivencial, que une texto e intérprete, não são possíveis inquirição e compreensão; a inquirição nem estará motivada. Isto implica também que toda interpretação necessariamente está sustentada por certa compreensão prévia do assunto em questão ou em pauta.*”²⁷⁷

Sendo assim, Bultmann vê a hermenêutica em um sentido oposto à hermenêutica concebida pelo metodologismo de Dilthey. Ele coloca-se contra o espírito de exatidão exaltado ainda por uma filosofia que vivia sob as sombras da dúvida cartesiana. Sendo assim, parte ele de Heidegger para fazer coro ao desenclausuramento da filosofia que se encontrava confinada aos métodos descritivos e dedutivos que não permitiam conceber uma realidade em sua temporalidade, mas apenas em seu momento presente. Sendo assim, afirma ele que “*de fato, todo fenômeno histórico é complexo e tem muitas facetas; está sujeito a diversos enfoques de inquirição, seja em termos de história do espírito humano, seja do ponto de vista psicológico, sociológico, ou seja, qual for, na medida em que esse enfoque emana da ligação histórica do intérprete com o fenômeno. Se a interpretação for metódica, cada um desses enfoques conduz a uma compreensão unívoca e objetiva. E o fato de que toda compreensão genuína se forma na discussão, na disputa de opiniões, naturalmente não representa objeção alguma. Afinal de contas, o fato tão simples de que todo intérprete é limitado em sua capacidade subjetiva não tem qualquer relevância fundamental. (...) “A exigência de que o intérprete faça calar sua subjetividade, apague sua individualidade para alcançar conhecimento objetivo é,*

²⁷⁵ BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenêutica**. p. 295. Essa mesma ideia parece não ser estranha à própria filosofia aristotélica, pois como o próprio estagirita afirma, a sua Ética, que é do campo das ciências do espírito, não será corretamente compreendida pelos jovens, motivo pelo qual não é a eles que ela é direcionada. Cabe lembrar ainda, a afirmação de Aristóteles na Ética a Nicômaco de que “*cada um julga bem aquilo que conhece.*” I, 3, 1094b.

²⁷⁶ BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenêutica**. p. 311.

²⁷⁷ BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenêutica**. p. 303.

portanto, a mais absurda que se pode imaginar. Ela somente tem sentido e razão de ser na medida em que o intérprete precisa fazer calar seus desejos pessoais no que tange ao resultado da interpretação.”²⁷⁸

e) *Gadamer*

Gadamer, como herdeiro da hermenêutica existencial de Heidegger, lança suas reflexões à questão da verdade nas ciências do espírito. E desse modo, ele opõe-se fortemente ao metodologismo de Dilthey. Gadamer, assim, acusa Dilthey de extrair consequências epistemológicas do idealismo alemão para fundamentar filosoficamente as ciências do espírito, tendo unido a elas de modo acrítico os pressupostos epistemológicos da escola histórica. Desse modo, estaria Dilthey a realizar como projeto uma quarta crítica, qual seja, a crítica da razão histórica, para complementar o projeto crítico kantiano. Portanto, erroneamente, a razão histórica necessitaria apelar a uma justificação igual à da razão pura.²⁷⁹ Portanto, para Gadamer não há, de fato, uma diferença entre a concepção histórica do mundo, que Dilthey quer legitimar epistemologicamente, e o idealismo.²⁸⁰ Nesse sentido, então, Dilthey teria como intento “*por em consonância a forma de conhecimento das ciências do espírito com os padrões metodológicos das ciências da natureza*”²⁸¹, ou seja, dar conta da historicidade das ciências do espírito e obter aí uma objetividade que esteja à mesma altura das ciências da natureza. Desse modo, Dilthey parece oscilar entre o cartesianismo epistemológico e a historicidade da experiência histórica. Mas, ao fim das contas, como esclarece Gadamer, acaba prevalecendo o cartesianismo epistemológico, pois a experiência histórica não chega a ser determinante. Seria essa a razão segundo a qual a hermenêutica romântica lhe seria mais conveniente, pois ela não levava em conta a essência histórica da experiência.²⁸²

Como Heidegger havia realizado o giro à ontologia, Gadamer pretende implementar tal giro com uma epistemologia adequada, o que se nota pelo próprio título de sua obra principal, *Verdade e Método*. Mas com o plano do método, a intenção de Gadamer é não cair nesses mesmos erros de Dilthey, ou seja, a ideia de alcançar a mesma objetividade das ciências naturais nos comportamentos vitais. Sendo assim, diz

²⁷⁸ BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenêutica**. p. 305.

²⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 278.

²⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 288.

²⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 302.

²⁸² GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 304.

ele, “*por muito que Dilthey defendesse a autonomia epistemológica das ciências do espírito, o que se chama método na ciência moderna é em todas as partes uma só coisa, e tão só se acunha de uma maneira particularmente exemplar nas ciências naturais. Não existe um método próprio das ciências do espírito.*”²⁸³ É da tentação desse pressuposto, portanto, que Gadamer deve resistir e a ela que ele vai contrapor sua perspectiva histórica. Assim, as ciências do espírito se compreendem melhor a partir da tradição do conceito de formação e não da ideia de método. Com tal aporte ontológico, Gadamer afirma que o compreender pertence à experiência humana do mundo e, desse modo, “*em sua origem, o problema hermenêutico não é de modo algum um problema metódico.*”²⁸⁴

O problema epistemológico das ciências do espírito começa, então, a afirmar-se na experiência histórica, em uma narrativa, o que é próprio da filosofia heideggeriana. Isso dá condição para Gadamer afirmar que “*a aplicação é um momento da própria compreensão*”²⁸⁵, ou seja, que a interpretação correta implica necessariamente que a compreensão se dê numa mediação entre a história e o presente. E é justamente o momento da aplicação que realiza tal mediação, uma vez que o aplicar exige que se adeque ao presente um signo (texto, ação ou símbolo) do passado.

Esse projeto epistemológico às ciências do espírito é sustentado por quatro noções fundamentais que seriam responsáveis por garantir a objetividade nesse campo. A primeira delas é a ideia de *formação*, que é constituída por uma reflexividade que não é a própria alienação de si, mas um retorno a si, que implica tal alienação.²⁸⁶ Assim, “*a formação compreende um sentido geral da medida e da distância a respeito de si mesmo, e nessa mesma medida, um elevar-se por cima de si mesmo à generalidade.*”²⁸⁷ A formação, então, oferece condições ao distanciamento, à possibilidade de se ver os objetos como os veem os demais. Essa generalidade, portanto, não é do conceito ou da razão: são atuais como possíveis pontos de vista dos outros.²⁸⁸

A segunda noção fundamental é a de *sensus communis* como modo de trabalhar das ciências do espírito, de modo que não há propriamente um método, mas uma certa maneira de fazer. É mais um phronesis que uma *sophia*, aparecendo, então, aqui a prudência como “*um trabalho de adaptação dos princípios gerais à realidade mediante*

²⁸³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 36.

²⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 23.

²⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 15.

²⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 38/43.

²⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 46.

²⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 52.

a qual se realiza a justiça, um «*tact de la verité pratique*», uma «*retitude du jugement, qui vient de la droiture de l'âme*».²⁸⁹ E frente à prudência de todos é constituído através do tempo um mundo comum pleno de significado, ou seja, um sentido comum convencionado conforme as circunstâncias e conveniências da comunidade.

A *capacidade de juízo* é a terceira noção fundamental. Ela implica a ideia de reconhecer que algo é de uma regra, mas ao modo de uma lógica demonstrável, mas sim por um juízo reflexivo.²⁹⁰ E a quarta noção, Gadamer a retoma na noção kantiana do *gosto* como o juízo desenvolvido e ilustrado, que seria responsável por aprimorar o juízo reflexivo. Assim, é aos moldes desse certo modo de conhecer com uma capacidade de distanciar-se a respeito de si mesmo e de suas preferências idiossincráticas que se julga o individual sob o geral, o que permite afirmar o gosto como um fenômeno social de primeira ordem, pois ele sempre tem pretensão de validade.²⁹¹ Assim, o bom gosto como um saber adaptar-se, junto com a capacidade de juízo, tratam de julgar o individual em relação ao todo, examinam se algo é adequado.²⁹²

Nota-se que a racionalidade própria às ciências do espírito aqui obedece a uma lógica bastante diferente daquela que Dilthey afirmava, mas nem por isso deixa de conferir objetividade a esse campo. Definitivamente, tal objetividade não é a mesma das ciências da natureza, e também não alcança o mesmo grau de certeza, mas é uma objetividade mais própria àquilo que o seu objeto permite. Desse modo, na interpretação de texto, a objetividade exige em primeiro lugar mostrar-se receptivo à alteridade do texto. Mas essa receptividade, por sua vez, não quer dizer nem neutralidade frente ao texto (ou à realidade) nem autocancelamento, mas uma matizada incorporação das próprias opiniões prévias e pré-compreensões.²⁹³

Essas noções fundamentais, entretanto, estão enredadas na temporalidade, não estão presas apenas ao presente. A própria experiência hermenêutica exige esse movimento constante entre passado e futuro. Dessa maneira, o problema hermenêutico

²⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 56.

²⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 62.

²⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 65/68.

²⁹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 70.

²⁹³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 335.

em Gadamer parte sempre da autoridade e da tradição, ou seja, parte sempre de um ponto de vista interno de uma certa prática que se estende no tempo.²⁹⁴ Sendo assim, o compreender deve pensar-se menos como uma ação da subjetividade do que como um deslocar-se a um acontecer da tradição, na qual o passado e o presente estão em contínua mediação.²⁹⁵ Nesses termos, então, a experiência hermenêutica se dá em três pilares: alteridade do outro, alteridade do passado e abertura à tradição.²⁹⁶

Com isso, Gadamer pretende tratar o problema hermenêutico de modo integral, ou seja, distinguindo, mas não separando compreensão, interpretação e aplicação. A hermenêutica, então, não pode ser entendida como um método, pois ela de fato é um saber-fazer que requer uma fineza de espírito. Assim, “*compreender é sempre interpretar (...) e, em consequência, a interpretação é a forma explícita da compreensão.*”²⁹⁷ Diferentemente, na hermenêutica romântica, a fusão interna de compreensão e interpretação trouxe como consequência a desconexão do terceiro momento da hermenêutica, a aplicação.²⁹⁸ Para Gadamer, o processo hermenêutico é um processo unitário: compreensão, interpretação e aplicação. Assim, a compreensão é mais um processo que tem como pressuposto o estar dentro de um acontecer tradicional, e não um método pelo qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo.²⁹⁹ Para isso, Gadamer recorre à atualidade hermenêutica de Aristóteles, para quem o local do problema hermenêutica estava na problemática da relação entre geral e particular. Compreender é, então, um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta determinada. Aristóteles, é bem verdade, não trata do problema hermenêutico nem de sua dimensão histórica, mas dá as bases às ciências do espírito ao tratar da adequada valoração da razão no agir moral.³⁰⁰

A hermenêutica, para Gadamer, deve muito, então, a Aristóteles. Inclusive a contraposição do modo dialético ao modo apodítico. Assim, a hermenêutica é tributária da dialética aristotélica e, dessa forma, Gadamer estabelece como um dos pontos altos de sua teoria a questão da *primazia da pergunta*. Para algo ter sentido, portanto, tem-se

²⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 344. É de se lamentar apenas que Gadamer não toque no tema da narrativa, pois seria o que permitiria o encadeamento mais objetivo entre passado e presente com respeito à significação dos textos, símbolos, mitos, ações, etc.

²⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 360.

²⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 437.

²⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 378.

²⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 379. Pois não há diálogo entre passado e presente, bem como a ideia de intropatia da compreensão faz identificar o interpretar com o compreender.

²⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 380.

³⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 383.

antes que saber a que pergunta aquilo responde, ou seja, para interpretar corretamente um texto, deve-se procurar a pergunta à qual o texto é a resposta, de modo que “*compreender um texto quer dizer compreender essa pergunta.*”³⁰¹ E aqui, põe-se fora do método, pois não há método que ensine a perguntar.³⁰² A dialética aparece, assim, como a arte de perguntar e buscar a verdade e não a arte de ganhar a argumentação, ou seja, uma arte de levar uma autêntica conversação, por exemplo, com a alteridade do texto.³⁰³ Essa é, portanto, a real tarefa da hermenêutica: pôr-se em diálogo com o texto, abrir-se ao texto.

A compreensão, então, ocorre quando se ganha o horizonte hermenêutico, que é o horizonte do perguntar. Portanto, “*a lógica das ciências do espírito é uma lógica da pergunta.*”³⁰⁴ Sendo assim, a estreita relação entre perguntar e compreender é a que dá à experiência hermenêutica sua verdadeira dimensão, provocando a suspensão da referência, pondo em suspenso a verdade. Esse “por em suspenso”, portanto, é a essência do perguntar. E ao suspender-se a referência deixam-se abertas possibilidades de sentido.³⁰⁵ Com isso Gadamer liga a questão da hermenêutica à questão da verdade, mas uma verdade que deve ser buscada por meio da dialética.

Assim, diz Gadamer, “*também na experiência hermenêutica se encontra algo parecido a uma dialética, um fazer da própria coisa, um fazer que, a diferença da metodologia da ciência moderna, é um padecer, um compreender, um acontecer.*”³⁰⁶ A dialética é, então, um ver-se envolto. Põe em cena o sujeito engajado. E o movimento da interpretação é dialético porque a palavra que alcança o sentido do texto não faz senão trazer à linguagem o conjunto desse sentido, ou seja, por em uma representação finita uma infinitude de sentido. Entretanto, não é pela pergunta que se começa a interpretar, pois “*o começo aparentemente tético da interpretação é, na realidade, resposta, e como em toda resposta também o sentido da interpretação se determina desde a pergunta que se colocou.*”³⁰⁷

É justamente, portanto, nesse trazer a linguagem que se dá a fusão de horizontes, ponto de chegada da hermenêutica de Gadamer. Como ele próprio afirma, “*a fusão de*

³⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 447.

³⁰² GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 443.

³⁰³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 444.

³⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 448.

³⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 453/454.

³⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 557.

³⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 565.

horizontes que tem lugar na compreensão é o rendimento genuíno na linguagem.”³⁰⁸ É no diálogo, então, que se permite essa fusão de horizontes. É na postura de abertura à alteridade do texto que o intérprete torna isso possível, bem como torna possível o diálogo entre o passado, onde o texto foi escrito, e o presente, onde ele é interpretado. Nesse sentido, o diálogo aparece como uma comunidade sob a verdade da própria coisa. O texto, portanto, leva a sério sua própria pretensão de verdade, não se reduz nem a uma intropatia de sobrevalência do autor na compreensão, nem num fechamento do texto em si mesmo, nem a uma sobreposição das pré-compreensões do intérprete sobre o texto.

O horizonte da pergunta permite, por fim, mostrar com clareza o erro das propostas puramente metodológicas da hermenêutica, que pretendem chegar à resposta do “quê” à base de perguntas sobre o “por quê”, bem como o erro das propostas puramente ontológicas, que não se preocupam com a questão do “por quê”, não conseguindo, portanto, um padrão confiável de justificação de suas respostas sobre o “quê”.

³⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 456.

3.2. CRÍTICA À RACIONALIDADE INERENTE AOS MODELOS DA HERMENÊUTICA JURÍDICA ATUAL

Ricoeur faz eco às críticas que Gadamer dirigia à intropatia que fundamenta as hermenêuticas de Schleiermacher e Dilthey. Assim, embora o primeiro (Schleiermacher) tivesse como intento vencer as falhas do iluminismo com a filosofia romântica da vida, e o segundo pretendesse derrubar as teses do positivismo prevalecente no século XIX, de fato ambos não conseguem superar os problemas de seus adversários, uma vez que as concepções de ciência e objetividade que pressupunham ainda eram muito tributárias da epistemologia cartesiana, que fundamentava o debate da época. Gadamer explicita bem essa concepção moderna de ciência, que prima por uma certeza que só um método puramente racional pode oferecer: *“a ciência criada pelos gregos difere muito de nossa noção de ciência. A verdadeira ciência não é a ciência natural, muito menos a história, mas a matemática. Porque seu objeto é um ser puramente racional e como tal é modelo de toda ciência porque se pode representar em um contexto dedutivo fechado. A ciência moderna, por outro lado, considera a matemática como modelo não pelo ser de seus objetos, mas por seu modo de conhecimento mais perfeito. A figura moderna da ciência estabelece uma ruptura decisiva com as figuras de saber do ocidente grego e cristão. O que prevalece agora é a ideia do método.”*³⁰⁹ Desse modo, um intento como o de Dilthey, de reduzir a compreensão ao conhecimento da subjetividade do autor, era uma tentativa de encontrar um objeto que possibilitasse essa metodologia moderna, de modo que, enfim, as ciências do espírito pudessem gozar da mesma objetividade que tinham as ciências da natureza.

Assim, pretendendo dotar as ciências do espírito de uma metodologia tão respeitável quanto aquela das ciências da natureza, Dilthey acaba por opor explicação e compreensão, de modo que a primeira caberia apenas às ciências da natureza, uma vez que explica fatos segundo leis, e a segunda, apenas às ciências do espírito, pois compreender é compreender o sentimento vital vivido por alguém. Ricoeur, então, localiza um ponto fundamental que Dilthey divide com o positivismo contra o qual se dirige e contra o neokantismo reinante em sua época: os objetos, seja das ciências

³⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. p. 54.

naturais seja das ciências do espírito, são coisas, objetos dados e que estão aí para serem descobertos. Em contrapartida, Dilthey percebe bem a diferença entre a coisa do mundo natural e a coisa do mundo do espírito, o que não o faz o positivismo. Desse modo, em Dilthey, *“a diferença de estatuto entre a coisa natural e o espírito comanda, então, a diferença de estatuto entre explicar e compreender.”*³¹⁰ O problema que aparece, então, por trás disso é a incapacidade de Dilthey enxergar o fundo da questão metodológica moderna, ou seja, de tratar toda a realidade, seja do mundo físico seja do mundo psíquico, como estáticas e mensuráveis. Sendo assim, para obter uma metodologia nas ciências do espírito, de modo a conceder a mesma certeza das ciências naturais, Dilthey deturpa seu objeto para, em uma certa medida, assemelhar-se ao destas.

Por outro lado, Ricoeur critica esse modelo de compreensão imediata da interioridade do outro que tanto Schleiermacher quanto Dilthey defendem. Em ambos é a filologia que fornece o que se pode chamar de etapa científica da compreensão, de modo que, por meio dela, se pode chegar à certeza nas ciências do espírito, fundando uma validade universal da interpretação. O problema, então, seria que a psicologia restaria ainda como a justificação última da hermenêutica. Assim, afirma Ricoeur que *“é porque precisamente a questão da objetividade resta em Dilthey um problema ao mesmo tempo inelutável e insolúvel. É inelutável em razão da pretensão de responder ao positivismo por uma concepção autenticamente científica da compreensão. É porque Dilthey não cessou de redesenhar e de aperfeiçoar seu conceito de reprodução, de maneira a lhe tornar sempre mais apropriada à exigência de objetivação. Mas a subordinação do problema hermenêutico ao problema propriamente psicológico do conhecimento do outro o condenava a buscar fora do campo próprio da interpretação a fonte de toda objetivação.”*³¹¹

Tanto Schleiermacher quanto Dilthey, portanto, compartilham um mesmo problema hermenêutico. Ao colocarem o problema da compreensão do texto sob a lei da compreensão do outro que por meio dele se exprime, a interpretação não mais diz respeito a aquilo que diz o texto mas ao conhecimento desse outro. Desse modo, *“o objeto da hermenêutica é constantemente deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, em direção a uma vivência que aí se exprime.”*³¹² Nesse sentido, tal tipo de hermenêutica acaba por fundir os momentos de compreensão e interpretação, uma vez

³¹⁰ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 83.

³¹¹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 85.

³¹² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 86.

que a interpretação do texto já é, desde sempre, uma compreensão do outro que por ele se exprime. O erro de Dilthey está, portanto, em focar a interpretação não no texto, mas no seu autor.

O problema que aparece em Dilthey aparece, então, desde o seu intento. Ao estabelecer um dualismo intransponível entre ciências da natureza e ciências do espírito, ele acaba por estabelecer, conseqüentemente, um dualismo entre explicar e compreender. Como explicar e compreender acabam por se colocar em uma situação de oposição e não de dialética, Dilthey pretende, assim, encontrar um modo de conferir à compreensão a mesma respeitabilidade científica da explicação. E isso ele só pode conseguir tratando a compreensão com a mesma rigidez da explicação, ou seja, tratando as ciências do espírito com o mesmo rigor das ciências da natureza. Dilthey pretendia, então, ter conseguido isso ao fundamentar a compreensão em um psicologismo estático. Como tal entendimento, a hermenêutica de Dilthey pretende aí ter encontrado um suporte para a sua objetividade. Dessa maneira, a questão da distanciação e com isso, do papel do intérprete, que só a centralidade hermenêutica do texto (e não do seu autor) pode conferir, é deixada de lado. A hermenêutica, então, perde propriamente seu vigor ontológico que só o texto pode conferir por meio da fusão dos horizontes (do texto e dos intérpretes).

A tentativa de Ricoeur será exatamente estabelecer uma relação dialética entre a compreensão e a explicação. O distanciamento oferecido pela centralidade do texto oferecerá, assim, o modelo de objetividade adequado às ciências do espírito. É justamente nessa pretensão que Ricoeur ultrapassará o dualismo diltheyano e relacionará dialeticamente outros aspectos dele provenientes.

É bem verdade, por outro lado, que a crítica que Ricoeur dirige a Dilthey não o faz endossar inteiramente a tese que Heidegger opõe ao filólogo alemão, uma vez que Heidegger também não haveria conseguido se livrar das aporias que emperravam a hermenêutica de Dilthey. Desse modo, o dualismo fruto dos pressupostos da hermenêutica de Dilthey também está de alguma maneira presente em Heidegger: o fato de lançar uma tese oposta significa fazer a balança tender agora para o outro lado. Da preocupação epistemológica de Dilthey vai-se, então, à preocupação ontológica de Heidegger. Inegavelmente, entretanto, a hermenêutica de Ricoeur tem mais de Heidegger do que de Dilthey. A questão da despsicologização da compreensão que Heidegger realiza assume, por exemplo, em Ricoeur uma posição central, pois a idéia do modelo de distanciação, própria à objetivação nas ciências do espírito, só é possível

graças a uma hermenêutica centralizada na noção de texto, o que só é possível em razão dessa despsicologização da compreensão. Desse modo, “*o compreender não se dirige , então, à apreensão de um fato, mas à apreciação de uma possibilidade de ser*”³¹³. Tal tese implica a tese de que “*compreender um texto, diríamos nós, não é encontrar um sentido inerente que ali estaria contido, é desvelar a possibilidade de ser indicada pelo texto.*”³¹⁴ O compreender é, então, um projetar e não o conhecimento de algo estático como a interioridade do outro.

Mas, para Ricoeur, há uma razão para se afirmar que Heidegger ainda não venceu as aporias que o levaram a condenar a tese de Dilthey. Nesse sentido, Ricoeur pergunta-se se “*não se elimina a aporia diltheyana de uma teoria do compreender condenada toda vez a se opor à explicação naturalista e a rivalizar com ela em objetividade e cientificidade? Não a superamos subordinando a epistemologia à ontologia?*”³¹⁵ Para Ricoeur a resposta é negativa. A aporia é só transposta: ela não está mais *na* epistemologia entre dois modos de conhecer, mas *entre* a ontologia e a epistemologia. A filosofia de Heidegger resta em um movimento incessante de remissão aos fundamentos ontológicos. Assim, ela é incapaz de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, levaria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito. Falta, então, a Heidegger um momento crítico à sua hermenêutica: “*como dar conta de uma questão crítica em geral no quadro de uma hermenêutica fundamental? É, portanto, sobre esse trajeto de retorno que poderia se atestar a afirmação que o círculo hermenêutico, ao sentido dos exegetas, é fundado sobre a estrutura de antecipação da compreensão no plano ontológico fundamental. Mas a hermenêutica ontológica parece incapaz, por razões estruturais, de implantar essa problemática do retorno.*”³¹⁶

Nesse sentido, então, Ricoeur defende aquilo que ele chama de “via longa”, em oposição à “via curta” defendida por Heidegger. Mas embora a via longa “*preste plena justiça a essa ontologia da compreensão*”³¹⁷ (de Heidegger), Ricoeur vê, entretanto, um problema de dualismo na analítica do *dasein*, pois ela não é senão “*uma alternativa que nos constringe a escolher entre uma ontologia da compreensão e uma epistemologia da*

³¹³ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 91.

³¹⁴ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 91.

³¹⁵ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 94.

³¹⁶ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 95.

³¹⁷ RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations**. p. 10.

interpretação.”³¹⁸ Então, a proposta dialética de Ricoeur é a de que a ontologia não se faz de modo direto, ou seja, sem as exigências metodológicas, o que não implica também descartar a ontologia da compreensão. A via longa, então, se dá pela reflexão ao nível da ontologia, passando pelas exigências da semântica e da reflexão. Sendo assim, é o desejo dessa ontologia o que move o empreendimento todo, de modo que essa dialética entre o polo ontológico da compreensão e o polo epistemológico do método, existe de modo a hermenêutica “*não se enterrar nem em uma filosofia linguística, à maneira de Wittgenstein, nem em uma filosofia reflexiva do tipo neokantiano.*”³¹⁹

Gadamer, por outro lado, parte exatamente da aporia não resolvida por Heidegger. Ele tenta, então, o retorno da ontologia à epistemologia e, por essa razão, sua obra principal se chama *Verdade e Método*, o que faz menção, respectivamente, a esses dois planos. Nesse sentido, Gadamer reanima o debate das ciências do espírito a partir da ontologia Heideggeriana. A metodologia das ciências, por sua vez, implica uma colocação à distância, o que destruiria, segundo ele, necessariamente a relação primordial de pertença. Aparece, então, uma tensão constante entre o distanciamento alienante e a experiência de pertença. Desse modo, confrontando o conceito heideggeriano de verdade com o diltheyano de método, Ricoeur se pergunta se, de fato, o título da obra de Gadamer não deveria ser mais propriamente “*Verdade ou Método.*”³²⁰

Sendo assim, Gadamer opõe ao reino da subjetividade e interioridade de Dilthey uma reabilitação do preconceito, da autoridade, da tradição e, contra Heidegger, opõe um modelo de distanciação que seria responsável pelo momento epistemológico da hermenêutica. Assim, nessa tensão entre distanciamento e pertença aparece a pergunta de se é possível introduzir uma instância crítica qualquer em uma consciência de pertença expressamente definida pela recusa da distanciação. Assim, a consciência histórica, diz Ricoeur, não deve apenas repudiar a distanciação, mas tentar assumi-la.³²¹ Assim, afirma Ricoeur, na noção de história efetual e na de fusão de horizontes de Gadamer consegue-se ter um indício dessa dialética entre pertença e distanciamento. Segundo ele, deve-se ainda a Gadamer a fecunda ideia de que a comunicação à distância entre duas consciências diferentemente situadas se faz a favor da fusão de horizontes. É, então, pressuposto um fator de distanciamento entre o próximo, o distante e o aberto, de

³¹⁸ RICOEUR, Paul. *Le Conflit des Interprétations*. p. 10.

³¹⁹ RICOEUR, Paul. *Le Conflit des Interprétations*. p. 10.

³²⁰ RICOEUR, Paul. *Du Texte à l’Action*. p. 96/97.

³²¹ RICOEUR, Paul. *Du Texte à l’Action*. p. 99.

modo que o homem não vive nem em horizontes fechados nem em um horizonte único. É justamente nesse ponto que entra o texto como modelo de distanciamento, pois o que faz com que se comunique à distância é a coisa do texto, que não pertence nem ao seu autor nem a seu leitor, como diz Gadamer. O distanciamento, então, só se torna possível com o texto, ou seja, quando a experiência deixa de ser falada para, então, ser escrita.³²² Essa centralidade do texto é, portanto, o ponto de partida da hermenêutica dialética de Ricoeur, cujo projeto é resistir à *“tentação de separar a verdade, própria à compreensão, do método, colocado em obra pelas disciplinas saídas da exegese.”*³²³

Ricoeur vê, entretanto, na hermenêutica de Gadamer mais bem uma relação de antinomia entre o distanciamento alienante e a pertença: *“de um lado, dissemos, o distanciamento alienante é a atitude a partir da qual é possível a objetivação que reina nas ciências do espírito ou ciências humanas; mas esse distanciamento, que condiciona o estatuto científico das ciências, é, ao mesmo tempo, a perda que arruína a relação fundamental e primordial que nos faz pertencer e participar da realidade histórica que nós pretendemos erigir como objeto.”*³²⁴ Daí, então, que o título da obra de Gadamer poderia bem ser *“Verdade ou Método”*, de modo que *“ou praticamos a atitude metodológica, mas nós perdemos a densidade ontológica da realidade estudada ou nós praticamos a atitude da verdade, mas, então, nós devemos renunciar à objetividade das ciências humanas.”*³²⁵ Para Ricoeur esse dilema é falso, pois essa antinomia só ocorre se, de fato, esquece-se o texto como problemática dominante. Com isso, ele lança o ponto central de sua reflexão: o texto *“é o paradigma do distanciamento na comunicação;”*³²⁶ desse modo, *“a tal título, ele revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber que ela é uma comunicação na e pela distância.”*³²⁷

A primeira questão, então, que Ricoeur trata, no intuito de melhor fundamentar essa centralidade do texto na reflexão hermenêutica, é a dialética entre evento e significação. O evento do discurso diz respeito ao ato do estabelecimento do diálogo, que ocorre no tempo e esvai-se assim que a comunicação cessa. É, assim, o fato bruto do diálogo. Por outro lado, a significação apresenta-se como aquilo que resta no tempo mesmo após o evento já ter-se findado. Desse modo, *“se todo discurso é efetuado como*

³²² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 99/100.

³²³ RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations**. p. 15.

³²⁴ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 101.

³²⁵ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 101.

³²⁶ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 102.

³²⁷ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 102.

evento, todo discurso é compreendido como significação.”³²⁸ A articulação, portanto, dessa relação entre evento e discurso assume importância na hermenêutica, pois é ela que dará condições para a possibilidade do distanciamento. Nesse sentido, tal dialética possibilita o primeiro distanciamento, que é aquele do dito em relação ao dizer. Em tal relação também está, pela fixação do dito, o entendimento do discurso como obra, de modo que ela aparece como mediação prática entre a irracionalidade do acontecimento e a racionalidade do sentido. A tarefa da hermenêutica aqui seria, então, o de discernir o discurso na obra.

Entretanto, é na escrita que o texto se torna autônomo em relação à intenção do autor.³²⁹ E aqui o distanciamento parece tomar corpo. Nesse sentido, afirma Ricoeur que “*essa primeira modalidade de autonomia nos encoraja a reconhecer à Verfremdung (distanciamento alienante) uma significação positiva que não se reduz à nuance de perda que Gadamer tende a lhe atribuir.*”³³⁰ Por outro lado, é bem verdade que essa noção de autonomia do texto já estava contida na noção de *coisa do texto* que o filósofo alemão utilizava. Assim, “*graças à escrita, o «mundo» do texto pode fazer romper com o mundo do autor.*”³³¹ A escrita liberta o discurso das amarras das condições psicossociológicas de sua produção, de modo que se deve operar aí uma descontextualização, no sentido de deixar o discurso se recontextualizar em uma nova situação, o que ocorre por meio do ato de ler. Desse modo, a consequência hermenêutica dessa autonomia do texto é que o distanciamento não é identificado como produto de uma metodologia (o que significa não se colocar em contraposição à densidade ontológica da realidade), mas sim como aquilo que está em dialética com a pertença, de maneira que esse distanciamento não é somente aquilo que a compreensão deve vencer, mas também aquilo que a condiciona.³³² O distanciamento é fruto do próprio texto como escrita e não de uma metodologia, portanto. Com isso tem-se uma condição mais propícia para se estabelecer uma relação menos dicotômica entre objetivação e interpretação.

As mudanças que o fenômeno da inscrição do discurso provoca não se limitam a essas. O próprio modo de funcionamento da referência é profundamente alterado, diferindo totalmente da referência do discurso oral. Com a escrita, a referência do texto não mais pode ser uma referência ostensiva, que se satisfaz no mostrar uma realidade

³²⁸ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 105.

³²⁹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 111.

³³⁰ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 111.

³³¹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 111.

³³² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 112.

comum aos interlocutores, sendo o “aqui” e o “agora” determinados pela situação do discurso os responsáveis por fornecer a referência do discurso. A autonomia semântica do texto, engendra a referência àquilo que Ricoeur denomina o “mundo do texto”. Esse mundo do texto, por sua vez, não diz respeito à apreensão de uma vida estranha que se exprime através das objetivações da escrita. A escrita, para Ricoeur, impede essa identificação entre interpretação e compreensão, ou seja, impede o caráter psicologizante e historicizante da hermenêutica romântica e diltheyana. O distanciamento produzido pelo texto, entretanto, não implica também a tese oposta, ou seja, de que a referência do texto deve ser dada apenas pela reconstrução da estrutura da obra. Acreditar nisso seria assumir novamente o dualismo de Dilthey de que às ciências do espírito cabe a compreensão (reduzida à intropatia) enquanto às ciências da natureza caberia a explicação (recondução à estrutura da obra). O fato é que a escritura do discurso torna problemática exatamente a questão da referência do texto.³³³

Diferentemente do discurso oral, no discurso escrito não há situação comum entre escritor e leitor, bem como, não havendo condições de se mostrar o “aqui” e o “agora”, não há referência ostensiva. Assim, em um certo sentido a escrito liberta a referência à realidade dada. A referência mira, em certa medida, a um elemento fictício. Entretanto, Ricoeur salienta que esse fictício não quer dizer totalmente desconectado da realidade. Há algo do texto que é estático e não muda, mas há algo que diz respeito a um projetar de sentido. O fictício diz respeito exatamente a essa projeção. Desse modo, o interpretar é apreender a intenção psicológica do autor, mas explicitar a saída do ser-ao-mundo desvelado no texto.³³⁴ O que se interpreta em um texto é, portanto, “*uma proposição de mundo, de um mundo tal que eu possa habitar para ali projetar um de meus possíveis mais próprios. É isso o que eu chamo de mundo do texto, o mundo próprio a este texto único.*”³³⁵ É desse modo que a hermenêutica elimina um relativismo total da interpretação, pois há um mais próprio dentre os possíveis, bem como elimina um absolutismo total, pois a referência é acabada na escolha de um dos possíveis que participa da realidade do leitor. Sendo assim, o mundo do texto produz um novo tipo de distanciamento: o do real consigo mesmo. E isso se dá em razão de que “*pela ficção, pela poesia, novas possibilidades do ser-ao-mundo são abertas na realidade cotidiana; ficção e poesia visam o ser não mais sob a modalidade do ser-dado, mas sob a*

³³³ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 113.

³³⁴ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 114.

³³⁵ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 115.

*modalidade do poder-ser.*³³⁶ São, então, variações imaginativas dadas do real, no mesmo sentido da *mimesis* aristotélica, onde a tragédia imita a realidade recriando-a por meio do *mythos*, que atinge a essência mais profunda do real. A *mimesis* está, portanto, fortemente compromissada com a realidade.

Já o último aspecto sobre a noção de texto de Ricoeur diz respeito a ele ser a mediação pela qual o si se compreende a si mesmo.³³⁷ Isso implica também a entrada em cena da subjetividade do leitor na interpretação, retomando, assim, as lições heideggerianas sobre a estrutura de antecipação, bem como os outros aspectos que ela implica. Desse modo, aparece a questão da apropriação do texto pelo leitor, ou seja, da aplicação do texto à situação presente do leitor. Essa apropriação, embora tenha um significado oposto ao do distanciamento, está dialeticamente ligado a ele. Sendo assim, ela não quer dizer uma apropriação de um sentimento vivido pelo autor; ela se desvincula dessa intenção original: ela é a compreensão na e pela distância.³³⁸ Desse modo, a apropriação também está dialeticamente ligada à objetivação própria à noção de obra, pois ela passa por todas as objetivações estruturais do texto, “*na medida onde ela não responde ao autor, ela responde ao sentido.*”³³⁹ A compreensão de si, então, não se dá segundo uma intuição imediata ao estilo do *Cogito* cartesiano, mas por uma mediação dos signos da humanidade insculpidas nas obras da cultura.³⁴⁰ Mas o último passo da apropriação é mesmo o mundo do texto, no sentido de que o si se apropria de uma proposição do mundo, que não está atrás do texto, escondido, mas frente ao texto, a ser descoberto. Nesse sentido, “*compreender é compreender-se frente ao texto.*”³⁴¹

O compreender-se frente ao texto revela, por outro lado, a dialética entre subjetividade e objetividade na interpretação. Pois pelo fato de ser frente ao texto descarta-se a ideia do intérprete impor ao texto sua capacidade de compreender para adotar-se a ideia de expor-se a texto e receber dele um si mais vasto, que seria a proposição de existência que responde da maneira mais apropriada à proposição de mundo. Há um equilíbrio, portanto, entre a ação da subjetividade do leitor na interpretação e a objetividade do texto. Nesse sentido, essa subjetividade sai da segurança do “eu”, abre-se à experiência do texto, para, enfim, apropriar-se desse

³³⁶ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 115.

³³⁷ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 115.

³³⁸ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 116.

³³⁹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 116.

³⁴⁰ Cabe ressaltar aqui a interessante comparação que Ricoeur estabelece aqui em **Le Conflit des Interprétations**. p. 120, associando a consciência imediata à CERTEZA, mas não é a VERDADE, que só é possível por meio dessa reflexividade do si com o plano ontológico, ou seja, com os signos da cultura.

³⁴¹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 116.

diálogo, constituindo um “si”, ou seja, um “eu” refletido, mediado pelos signos da cultura. Nesses termos, então, Ricoeur afirma que a atitude do leitor deve ser a do “*eu não me encontro senão me perdendo.*” Desse modo, a compreensão é tanto desapropriação quanto apropriação. Isso, entretanto, não se faz de modo acrítico, na medida em que Ricoeur exige um elemento avaliativo dessa experiência comunicacional. É justamente aí que se soma o aporte da crítica das ideologias na hermenêutica, pois ela é “*o desvio necessário que deve assumir a compreensão de si, se essa deve se deixar formar pela coisa do texto e não pelos preconceitos do leitor.*”³⁴² Com isso, Ricoeur conclui que com essa noção de texto, “*o distanciamento é a condição da compreensão.*”³⁴³

Com tudo isso, Ricoeur consegue escapar do horizonte dualista de Dilthey, que afirmava duas atitudes que se pode tomar frente a um texto. A primeira é a explicação, que é o modelo de inteligibilidade próprio das ciências da natureza e que é emprestado indevidamente (pelo positivismo) às ciências do espírito. A segunda é a interpretação, que se identifica com a compreensão, que é a atitude própria das ciências do espírito. Assim, com uma hermenêutica centrada na noção de texto, Ricoeur encontra aí uma noção própria de distanciamento, de modo que o modelo de explicação não precisa mais ser importado das ciências da natureza. A noção de explicação vem, portanto, de modelos linguísticos.³⁴⁴ Desse modo, a noção de texto exige uma renovação das noções de explicação e interpretação; uma noção menos antinômica e mais dialética, de modo que possa encontrar-se uma complementaridade e reciprocidade entre elas. Se em vez da relação direta entre dois interlocutores há uma relação autor-texto-leitor, de modo que o autor é instituído pelo texto³⁴⁵, não estando ali para falar, então a compreensão não mais pode ser a apreensão do sentimento vivido pelo autor, pois “*ler um livro é considerar seu autor como já morto.*”³⁴⁶ Assim, a referência do texto não aponta diretamente para a interioridade do autor, mas ela também não é inexistente. Ela apenas resta em suspenso, fora do mundo, necessitando o trabalho da leitura, enquanto interpretação, para efetua-la.³⁴⁷

As noções de compreensão e explicação utilizadas por Dilthey não dão conta, portanto, dessa centralidade do texto, a primeira em razão da autonomia que o texto

³⁴² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action.** p. 117.

³⁴³ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action.** p. 117.

³⁴⁴ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action.** p. 137.

³⁴⁵ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action.** p. 142.

³⁴⁶ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action.** p. 139.

³⁴⁷ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action.** p. 141.

assume em relação à psicologia do autor, e a segunda porque vem dos modelos linguísticos, próprio ao texto, e não de um modelo das ciências naturais. Essa noção de explicação que Ricoeur quer trazer às ciências do espírito é a explicação estrutural do texto. Assim, na ocultação do mundo ambiente pelo quase-mundo do texto há duas atitudes possíveis do leitor: ele pode ficar no suspenso do texto e trata-lo como texto sem mundo e sem autor explicando-o por suas relações internas, por sua estrutura, ou ele pode acabar o texto em palavras, restituindo-lhe a comunicação viva, enquanto o interpreta. A leitura é, então, a dialética entre essas duas atitudes, ou seja, uma dialética entre a atitude compreensiva e a atitude explicativa.³⁴⁸ Assim, o texto se coloca entre duas subjetividades e engendra assim, em sua estrutura interna e fechada, um lugar seu que é, na verdade, um não lugar; pois a referência, o mundo do texto, ainda está em suspenso. Nesse momento explicativo, o texto não projeta nada para fora de si, para fora desse não-lugar. Sob essa base do estruturalismo, o texto, em sua explicação, intercepta a ação de duas subjetividades: a do leitor que pode projetar um mundo do texto, e a do autor, cuja intenção psicológica não deve ser decisiva na interpretação. Portanto, é a partir daí que é possível um comportamento explicativo em relação ao texto.³⁴⁹

A explicação estrutural abstrai, então, o sujeito e objetiva o texto. Assim, ela está mais próxima da inércia do que da reinterpretação viva, que caracteriza a verdadeira tradição, pois ela trata de um sistema inconsciente, constituído por diferenças e oposições, independentemente do observador, de modo impessoal. Em sentido contrário, a interpretação é a retomada consciente, onde intérprete e objeto estão no mesmo nível semântico, permitindo operar entre eles um círculo hermenêutico.³⁵⁰

Entretanto, a mera análise estrutural do texto oferece apenas as condições da explicação do texto, mas não propriamente de sua interpretação e compreensão, pois o modelo explicativo estrutural não esgota o campo das atividades possíveis em relação ao texto. Isso fica mais evidente com o exemplo que Ricoeur oferece de análise estrutural. Para isso, ele relembra a análise que Lévi-Strauss faz do mito de Édipo. As frases do mito são divididas em quatro colunas, de modo que, na primeira estão aquelas que tratam das relações de parentesco superestimadas (Antígona enterra Polinice, seu irmão, apesar da proibição); na segunda, as relações de parentesco subestimadas (Édipo mata seu pai, Laios); na terceira, os monstros e sua destruição; na quarta são

³⁴⁸ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 145.

³⁴⁹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 146.

³⁵⁰ RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations**. p. 33.

reagrupados todos os nomes cuja significação evoca uma dificuldade para andar direito (aleijado, pé inchado, etc.). E, assim, relacionam-se as quatro colunas entre si. Desse modo, nas palavras de Ricoeur, “*o mito aparece como um tipo de instrumento lógico que aproxima as contradições para superá-las.*”³⁵¹ Mas nessa análise estrutural, Lévi-Strauss explica o mito, mas não o interpreta.

A lógica da ação, para o estruturalista, então, consiste em um encadeamento de nós de ação que, em conjunto, constituem a continuidade estrutural da narrativa. Com isso, descronologiza-se a narrativa no intuito de se apreender somente essa lógica subjacente a tal tempo narrativo. Assim, explicar uma narrativa seria apreender essa imbricação de nós da ação, essa estrutura que aparece por trás do processo de ações encaixadas. A transposição de um modelo linguístico à teoria da narrativa ratifica, desse modo, a ideia de que a explicação não é um conceito emprestado das ciências naturais às ciências do espírito: ela sai da esfera da linguagem, por transferência analógica das pequenas unidades da língua às grande unidades superiores à frase (narrativa, mito, etc.). Sendo assim, Ricoeur consegue com isso oferecer um modelo explicativo que estará em debate com o modelo de inteligibilidade que pertence propriamente ao domínio das ciências do espírito, qual seja, a linguística. É nesse domínio, portanto, que explicar e interpretar estarão em debate, eliminando o contestado dualismo diltheyano.³⁵²

A leitura, então, engendra não só a atitude explicativa de prolongar e reforçar a suspensão da referência do texto. O texto também tem um caráter aberto, de modo que “*ler é, em toda hipótese, encadear um discurso novo ao discurso do texto.*”³⁵³ Ou seja, se no horizonte explicativo o texto tinha apenas um sentido, o das relações internas, da estrutura, agora ele tem uma significação, uma efetuação no discurso própria do leitor. O lugar da análise estrutural, portanto, como momento explicativo do texto, está entre uma interpretação superficial e uma interpretação profunda, de modo que “*explicar mais é compreender melhor.*”³⁵⁴ Desse modo se pode colocar explicação e interpretação sobre um único arco hermenêutico, integrando as duas atitudes em uma concepção global da leitura como retomada de sentido.³⁵⁵ Aqui, então, elimina-se o dualismo e se integram as exigências da hermenêutica de Dilthey e de Heidegger, qual sejam, o

³⁵¹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 149.

³⁵² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 151.

³⁵³ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 152.

³⁵⁴ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 22.

³⁵⁵ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 155.

momento de objetivação e distanciamento e a vinculação ao plano ontológico, no qual estão as estruturas de antecipação (pré-compreensão).

Não há mais a intenção do autor, mas somente a intenção do texto, que é a direção que ela abre para o pensamento. A semântica do texto assume, então, um sentido dinâmico: o explicar, que redundando em apreender a estrutura, as relações internas de dependência que constituem a estática do texto, e o interpretar, que implica tomar o caminho do pensamento aberto pelo texto. Deve-se, assim, buscar-se ao lado da operação subjetiva da interpretação (ato sobre o texto) uma operação objetiva (ato do texto).³⁵⁶ Assim, afirma Ricoeur, *“toda teoria da hermenêutica consiste em mediatizar essa interpretação-apropriação pela série de interpretações que pertencem ao trabalho do texto sobre ele mesmo. A apropriação perde, então, seu sentido arbitrário.”* Desse modo, *“o dizer do hermeneuta é um redizer que reativa o dizer do texto.”*³⁵⁷ É a leitura, portanto, o ato no qual se acaba o destino do texto e é nela que explicação e compreensão se opõem e se conciliam.

De modo que o debate explicar-compreender retoma o debate ciências da natureza-ciências do espírito, volta a questão de se há uma continuidade entre elas ou se aí ocorre uma ruptura epistemológica. Assim, a noção geral de explicação da ideia de uma continuidade epistemológica entre os dois campos, enquanto que a compreensão exige uma especificidade das ciências do espírito, uma vez que a ordem dos signos e instituições é irreduzível à ordem dos fatos submetidos a leis. Deve-se, então, afirmar um pluralismo metodológico em razão dessa descontinuidade entre ciências da natureza e ciências do espírito, embora em certa medida também haja uma continuidade em razão de certa homogeneidade da ideia de explicação.³⁵⁸ Esse modelo explicativo próprio às ciências do espírito estaria, então, na noção de distanciamento provocado pelo texto, de modo que a análise estrutural seria a responsável por apresentar a estrutura interna e fechada desse texto. Assim torna-se possível uma dialética fina entre explicação e compreensão, pois são vistos aqui como dois momentos relativos de um mesmo processo complexo que se chama interpretação.³⁵⁹

Em sentido contrário, nas posições dicotômicas, a análise estrutural oferece um modelo de explicação sem compreensão, encerrando o texto em uma objetividade pura; já no outro lado, mas ainda de modo dicotômico, apareceria o modelo de compreensão

³⁵⁶ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 156.

³⁵⁷ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 159.

³⁵⁸ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 161 e 181.

³⁵⁹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 162.

próprio da hermenêutica romântica. Desse modo, tal dualismo redundava em um falso dilema entre a objetividade, que elimina toda a relação subjetiva e intersubjetiva pela explicação estrutural, e a subjetividade, que afirma que toda análise objetivante é estranha à compreensão. Assim, a tese dialética de Ricoeur, não antinômica, portanto, vai da compreensão à explicação e volta a uma compreensão mais profunda. Assim, da mesma maneira que no diálogo, quando um não compreende o que diz o outro, ele pede a esse uma explicação, o que lhe permite compreender melhor, no texto a compreensão, para se aperfeiçoar cada vez mais, deve passar pela explicação, porque explicar mais o texto permite que se atinja uma compreensão mais profunda a seu respeito.³⁶⁰ Nesse sentido, “a compreensão evoca a explicação desde quando não há situação de diálogo.”³⁶¹ Já o caminho de volta, da explicação à compreensão, também é necessário, pois “não há explicação que não se acaba pela compreensão,”³⁶² pois “o que se está a compreender em uma narrativa não é primeiramente aquele que fala por trás do texto, mas aquilo do qual se fala, a coisa do texto, a saber o tipo de mundo que a obra desbrava de algum modo a frente do texto.”³⁶³ Assim, entre a análise objetivante estrutural e a apropriação subjetiva do sentido há o mundo do texto, o mundo dos trajetos possíveis da ação real. Não se nega, portanto o caráter subjetivo da compreensão, pois é sempre alguém que compreende, que se apropria do texto.

Ricoeur, desse modo, arremata a questão do texto afirmando que do ponto de vista epistemológico, somente a explicação é metódica, enquanto a compreensão representa o momento não metódico. Assim, estando esses dois momentos em relação dialética, a compreensão precede, acompanha, fecha e envolve a explicação, enquanto essa desenvolve analiticamente a compreensão. A compreensão apresenta-se, então, como uma linha subjetiva que tem que passar pelo labirinto objetivante da explicação para poder seguir cada vez mais robusta. Já do ponto de vista ontológico, a compreensão não representa o polo metodológico, mas propriamente veritativo da relação ontológica de pertença a uma realidade que está no tempo.³⁶⁴ A relação de pertença, portanto, exige o tratamento objetivo e objetivante das ciências. É a pressuposição de possibilidade de

³⁶⁰ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 165.

³⁶¹ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 165.

³⁶² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 166.

³⁶³ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 168.

³⁶⁴ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 181.

se assumir um ponto de vista externo pelo distanciamento, mas somente após a vivência no ponto de vista interno da pertença.³⁶⁵

Sem essa relação dialética, ou seja, assumindo-se o dualismo de Dilthey, torna-se impossível unir-se a explicação fechada e interna do estruturalismo com a compreensão aberta da projeção externa do mundo possível frente ao texto. Contrapõe-se, também, nesse dualismo, o ponto de vista interno e o ponto de vista externo, de modo que forma-se uma descontinuidade entre ambos. Assim, ou se resta numa compreensão compartilhada que não consegue se justificar e tornar-se objetiva, ou se adentra em um convencionalismo de sistemas justificatórios e de coerência, onde se tem objetividade, mas nenhum engajamento ontológico, ou seja, com a realidade efetivamente vivida.

Tendo em vista o modelo de hermenêutica embasada na noção de texto de Ricoeur, as antinomias da postura dualista de Dilthey apresenta-se como um falso dilema que o leva a um tipo de embuste. Ou as ciências do espírito importam a metodologia das ciências da natureza, a exemplo do positivismo que Dilthey quer rechaçar, ou então busca-se um método próprio das ciências do espírito, eliminando-se toda a rica reflexão sobre o plano ontológico. Essa excessiva preocupação epistemológica de Dilthey lhe encaminha para esse beco sem saída. Heidegger, ao se opor a esse modelo, que visa o objetivo, mas jamais o verdadeiro, acaba caindo em uma armadilha parecida, em razão de também pressupor um dualismo. Heidegger põe a tônica, entretanto, no plano ontológico: se preocupa com a verdade, mas não a justifica, por deixar praticamente de lado a questão epistemológica da objetivação. Nesse sentido, entre os dois filósofos alemães se dá a batalha entre verdade (Heidegger) e método (Dilthey).

3.2.1. As Consequências na Hermenêutica Jurídica

E as consequências para a hermenêutica jurídica parecem, então, mais claras a partir de tais reflexões. O modelo metodológico, de excessiva preocupação epistemológica de justificação de interpretações, é seguido em quase a totalidade de espírito pela teoria da argumentação jurídica de Alexy (à exceção da intenção psicológica do autor, que Alexy não adota). Se é verdadeiro, como já se pretendeu demonstrar mais acima, que Alexy pretende conferir à razão prática um método que

³⁶⁵ RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 182.

permitirá justificar as decisões jurídicas por meio de regras racionais e quase tautológicas do discurso jurídico, então ele está fazendo nada mais nada menos que repetir o projeto diltheyano de método. Assim, por não ver possibilidade nenhuma de objetividade nas reflexões ontológicas como os juízos prudenciais sobre a realidade, Alexy intenta guiar de modo cético o discurso prático por meio de regras universais, conferindo assim, ao direito uma metodologia que preenche tão somente as exigências epistemológicas do campo das ciências da natureza. Portanto, a mesma crítica que se dirigiu aqui ao projeto diltheyano de método nas ciências do espírito, aplica-se também ao projeto de Alexy.

Quanto à teoria de Marmor, não caberia aqui repetir os argumentos já expostos de que sua tese é merecedora das mesmas objeções dirigidas à hermenêutica de Schleiermacher, uma vez que compartilha com esse a mesma pretensão. Assim, a tese de Marmor parece se aproximar mais propriamente de uma interpretação teórica do que propriamente de uma interpretação prática, no sentido de que essa remissão à intenção psicológica do legislador não é uma remissão a uma realidade do bem e do justo, mas a uma realidade a ser descoberta, apreendida como o fazem as ciências da natureza.³⁶⁶

Já o projeto de Dworkin é mais confuso em razão do próprio embuste da objetividade em que o autor se vê preso. Inegavelmente, a preocupação do jurista americano é, ao inverso de Alexy, uma preocupação ontológica, ou seja, uma preocupação em encontrar a melhor interpretação para o caso concreto e não a que melhor se justifica. Nesse sentido, a tese de Dworkin se aproxima muito das reflexões de Heidegger. O desvelar do ser-aí pela interpretação pode muito bem harmonizar-se com a busca da melhor interpretação em uma prática. A noção de estrutura de antecipação do filósofo alemão também diz respeito ao mesmo pressuposto do engajamento em uma prática do jurista americano, qual seja, o ponto de vista ontológico, a preocupação com a verdade e não com o método. Entretanto, compartilham também alguns problemas em comum: se Heidegger enfrenta problemas frente a exigências epistemológicas, Dworkin é criticado por Ricoeur por oferecer noções bastante ingênuas de coerência narrativa, ou seja, daquilo que constitui o polo epistemológico da interpretação.

Por outro lado, Heidegger não padece do mesmo tipo de indecisão e inconsistência filosófica que Dworkin. Heidegger assume sua preocupação ontológica e

³⁶⁶ Utiliza-se aqui a terminologia de Georges Kalinowski in **Filosofia y lógica de la interpretación en derecho**. p. 109.

vai até o fim com ela de modo consistente. Dworkin, ao contrário, começa com uma tese ontológica, mas não consegue fundar a verdade própria desse plano porque não consegue dar razões do primeiro princípio de seu sistema: o liberalismo político. Se no plano interno de seu sistema a dinâmica parece funcionar relativamente bem como tese ontológica, no plano externo, que exigiria argumentos de fundamento ontológico para a objetividade e verdade do liberalismo político, Dworkin simplesmente foge da questão e apenas afirma que tal posição é uma mera posição política e não filosófica, simplesmente no sentido que Dworkin admite que não há uma verdade nesse plano. Se ele é um cognitivista no plano interno de sua tese, é cético no plano externo. E isso parece se dar porque, no fundo, o jurista americano não conseguir se livrar da antinomia positivista da demonstrabilidade-arbitrariedade, que é uma antinomia importada das ciências naturais às ciências do espírito. Assumindo seu ceticismo quanto à objetividade do liberalismo político, Dworkin pretende uma interpretação verdadeira dentro de um sistema cujo axioma tem natureza convencional, o que é uma incoerência.³⁶⁷ O projeto de Dworkin resta, assim, a meio caminho.

Já a hermenêutica do justo de Ricoeur parece superar ao menos esses problemas. O filósofo francês concebe, então, o direito como o texto das relações sociais, de modo que é pelo direito, que também é texto legal, que se obtém um modelo de distanciamento, de impessoalidade e de igualdade nas relações sociais. Desse modo a noção de bem individualmente pressuposta por cada cidadão em sua ação deve orbitar em torno de uma noção comum, que será inscrita por meio de signos representados pelas normas. Assim, a interpretação do direito se dará sempre a partir dessas, que, como texto, também projetam um possível mais próprio, um mundo do texto legal. Desse modo, a abertura própria do texto legal implica uma noção de bem e de justiça que lhe está pressuposta e que pode variar individualmente. A norma, então representa o elemento estrutural, objetivo e impessoal, das relações sociais, enquanto o bem configura-se aqui como o horizonte compreensivo, não metódico, que precede, acompanha, fecha e envolve a norma. A hermenêutica jurídica, assim, segue, em linhas gerais, o modelo de hermenêutica filosófica aqui exposto.

³⁶⁷ Kalinowski, ao analisar a fundamentação da verdade prática, afirma que as proposições podem ser justificadas de três modos: por demonstração, por evidência e por convenção, de modo que a primeira só pode dizer respeito ao proposições segundas de um sistema. Assim, se essas proposições são demonstradas a partir de proposições primeiras admitidas por evidência (em relação à realidade), então elas herdam o valor de verdade encarnado nessas. Por outro lado, se elas derivam de proposições primeiras admitidas por convenção, então elas não são mais do que coerentes, ou seja, não são verdadeiras. in KALINOWSKI, Georges. **Querelle de la science normative**. p. 43.

3.3. A DIALÉTICA HERMENÊUTICA: DO ONTOLÓGICO AO EPISTEMOLÓGICO (E O RETORNO)

O dualismo de Dilthey, embora tenha apresentado como resultado aporias e antinomias que levaram a filosofia hermenêutica a um certo vagar sem rumo, não é algo totalmente sem valia. Pelo contrário, em seu esmero por delimitar tão nitidamente o campo ontológico e epistemológico das ciências da natureza e das ciências do espírito, levou-o a reflexões sobre muitos aspectos que estavam relacionados com tal tema. Assim, do dualismo entre esses dois campos científicos aparecem inúmeros outros dualismos, alguns como pressupostos e outros como consequentes. O projeto de Dilthey, desse modo, embora aqui se tenha apresentado uma crítica a ele, é tão bem desenvolvido que influencia toda a filosofia hermenêutica subsequente. Mesmo Heidegger, que tem por intento opor-se ao epistemologismo diltheyano, acaba pressupondo o mesmo dualismo que Dilthey pressupunha.

Não dá para ignorar, desse modo, que o problema da objetividade no campo das ciências do espírito, bem como a delimitação dos campos dessas e das ciências da natureza, foi tema que toda a hermenêutica posterior viu-se obrigada a tratar ou, em casos extremos como o de Heidegger, ter que realizar uma grande reviravolta filosófica para escapar da questão. Por outro lado, o chamado giro hermenêutico realizado pelo existencialismo heideggeriano pretendia romper exatamente com os pressupostos da filosofia moderna, caracterizada por um viés fortemente epistemológico, e que estava pressuposta nas teses mais elementares de Dilthey. Assim, dessa preocupação epistemológica passou-se a uma preocupação predominantemente ontológica. Tal duelo, dessa forma, foi de grande valia para que se pudesse entender cada preocupação e cada posição para que a partir delas se pudesse achar um justo meio-termo que desse conta das falhas e um e de outro. Nesse contexto aparecem Gadamer e Ricoeur, fortemente influenciados pela hermenêutica do teólogo alemão Rudolf Bultmann, com o projeto de dar conta tanto da verdade quanto do método.

Desse modo, as críticas dirigidas principalmente ao modelo diltheyano fizeram revelar o que seria o problema mais profundo subjacente ao debate, qual seja, o dos embustes que resultam do dualismo da filosofia moderna, do problema da concepção

cartesiana de ciência e de epistemologia. Como padrão predominante até hoje³⁶⁸, a epistemologia cartesiana, ao por o mundo extra-mental em dúvida, abandona o problema ontológico e, com ele, a questão da verdade. Aparece, então, a questão da certeza como sua substituta, uma vez que ela não exige um apelo aos infiáveis dados dos sentidos. A perda do contato com o mundo, como bem diz Hannah Arendt³⁶⁹, seria a raiz de todas as antinomias. A proposta de Ricoeur, ao propor a relação dialética entre as preocupações do plano epistemológico e as do plano ontológico, pretende romper com tal padrão cartesiano univalente. A questão da verdade está de volta à cena filosófica, como em Heidegger, bem como a da objetividade e da justificação, que continuam existindo, como em Dilthey.

Nesses termos, a hermenêutica de Ricoeur parte sempre de uma preocupação ontológica, pois, aos moldes da filosofia aristotélica que Heidegger quer resgatar, importa a correspondência entre as reflexões humanas e a realidade tal como ela se apresenta aos homens. O homem e a realidade que lhe afeta estão no mundo e no tempo e é com tal horizonte que o homem analisa essa realidade. É bem verdade, por outro lado, que as opiniões humanas sobre a realidade divergem bastante. Nesse sentido, é importante a preocupação epistemológica, responsável por oferecer um processo de depuração de tais opiniões, selecionando aquelas que se justificam, que podem ser dadas como objetivas. Esse processo é elaborado, entretanto, não de um modo puramente racional, matemático, sendo válido a qualquer tipo de análise da realidade. Retomando, pois, a lição de Aristóteles, *“é próprio do homem instruído buscar a exatidão em cada gênero de conhecimentos na medida em que a admite a natureza do assunto; evidentemente, seria tão absurdo aprovar a um matemático que empregasse a persuasão como exigir demonstrações a um retórico.”*³⁷⁰ Desse modo, o método deve sempre estar de acordo com as exigências ontológicas do saber que ele visa organizar.³⁷¹ Assim, por exemplo, o método das ciências do espírito não pode exigir a mesma exatidão do método das ciências da natureza em razão do grau de certeza que a causa material de cada um desses saberes permite. Assim, enquanto as ciências da natureza

³⁶⁸ O que se comprova pelos problemas frente aos quais se deparam as teorias da hermenêutica jurídica atual, ou seja, o de seu ceticismo proveniente dessa epistemologia cartesiana. Ou se tem a objetividade do método que confere certeza aos juízos ou, então, não se consegue fundamentar objetividade nenhuma.

³⁶⁹ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. cap. VI.

³⁷⁰ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. I, 3, 1094b.

³⁷¹ Como já afirmado anteriormente, a filosofia pré-moderna caracteriza-se pela anterioridade do plano ontológico em relação ao epistemológico. Já a filosofia moderna, com a perda do contato com o mundo, faz a relação inversa, de modo que o epistemológico precede o ontológico. Com isso, é o método racional que permite o homem fiar-se no conhecimento que adquire por meio dele.

tratam sobre fatos que, do ponto de vista humano, são repetíveis, então elas permitem um maior rigor metodológico que as ciências do espírito, cujos fatos não são repetíveis.

Entretanto, não basta o caminho da ontologia à epistemologia: há também o retorno, de modo que uma interpretação sempre termina na concomitante efetuação da referência do texto e compreensão de si do leitor. Assim, o momento último é um momento que ocorre no plano ontológico, ou seja, da realidade e do homem.

Assim, separar o plano ontológico do epistemológico pressupõe também separar a verdade da justificação e do método. Deve-se ressaltar aqui que o padrão de justificação e metodológico também deve acompanhar o campo em que a verdade está sendo empregada. Por exemplo, a justificação de juízos próprios de sistemas do saber teórico permite um método mais rigoroso que o do saber prático, bem como, mesmo no saber teórico, a justificação nos saberes formais como a matemática e a lógica pode ser mais rigorosa e exata do que nos saberes reais como a física e a biologia. A justificação, desse modo, se desvinculada do conteúdo proveniente do plano ontológico que a liga à verdade, não pode aspirar mais do que a formação de sistemas cujo valor máximo não vai além da mera coerência de enunciados, confundindo, assim, os saberes reais e os saberes formais. Sem esse vínculo com o plano da verdade, os primeiros princípios de um determinado saber jamais poderão ser admitidos por sua evidência *a posteriori*, mas apenas por convenção, da qual todos os juízos decorrentes herdarão o seu estatuto. Por outro lado, é importante que a verdade apele também à justificação, de modo que essa possa melhor selecionar as opiniões a respeito do que é verdadeiro, produzindo mais ordem e assentimento quanto à verdade. A justificação, portanto, pretende tornar objetiva uma opinião sobre a verdade. Assim, o mero fato de dar-se razões, argumentar-se em defesa ou em contra de uma opinião dá conta dessa relação entre verdade e justificação, no sentido de que quando duas pessoas, por exemplo, discordam quanto à verdade de alguma coisa, elas tentam justificar sua posição oferecendo razões a outra. Essa é a essência do debate filosófico, tão rico em seus debates entre teses rivais.

Nesse mesmo espírito entra a relação entre a compreensão e a explicação. Como já se afirmou anteriormente, a explicação aparece quando a compreensão não se perfectibiliza imediatamente. Desse modo, partindo o intérprete de uma pré-compreensão sobre o tema e a obra, ele se põe imediatamente em uma atitude explicativa à medida em que a narrativa prossegue, a cada nova ação que se desenrola no relato, exigindo que a sua compreensão anterior passe constantemente pela depuração desenvolvida pela explicação. A compreensão do texto, para ser tida como

correta, deve dialogar constantemente com a estrutura interna e fechada do texto, deve dar conta da totalidade das partes do texto, de modo que o todo se compreende a partir das partes e as partes do todo. A dialética entre compreensão e explicação é que permite que gire a roda do círculo hermenêutico no intuito de formar uma compreensão cada vez mais profunda e perfectibilizada do texto. Por outro lado, a atitude explicativa isolada da compreensiva, ao suspender o mundo do texto, não consegue jamais interpretá-lo, pois não consegue dar uma referência a ele, a lhe projetar um mundo mais possível. Ela apenas se limita a dar limites do texto, jamais a compreendê-lo, deixando-o em um sem mundo. A compreensão, em sentido contrário, isolada da explicação acaba por redundar na compreensão imediata do psicologismo alheio, na intropatia, pois é a noção de texto, em razão de sua análise estrutural, que permite esse distanciamento, colocando a interpretação a serviço da compreensão do mundo do texto e não da psicologia de seu autor.

Essa dialética entre compreensão e explicação põe em cena a dialética entre a subjetividade, ligada à primeira, e a objetividade, ligada à segunda. Como bem já se afirmou anteriormente, a compreensão precede, acompanha, fecha e envolve a explicação,³⁷² de modo que a relação entre o sujeito-intérprete e o objeto-texto inicia na pré-compreensão do sujeito, passa pela explicação do texto e finaliza na compreensão do texto. Desse modo a interpretação não resta tributária nem de um absolutismo objetivista, que afirmaria que só haveria uma interpretação correta do texto, nem de um relativismo subjetivista, que defenderia que todas interpretações têm o mesmo valor, não podendo uma ser melhor que a outra. Há um debate constante entre o mundo do intérprete e o mundo do texto. Nesse sentido, Gadamer coloca muito bem a noção de aplicação, de modo que por meio dela o intérprete recontextualiza o sentido do texto para as circunstâncias do seu mundo próprio. Realizar esse juízo de conformação é aplicar. Assim, fixar a interpretação apenas no polo subjetivo redundaria no merecimento das mesmas críticas de entendê-la somente como compreensão, bem como fixá-la somente no polo objetivo, a leva às mesmas críticas da explicação pura.

Por outro lado, a dialética entre verdade e justificação, compreensão e explicação e plano ontológico e plano epistemológico, engendra uma outra dialética: a do quê e do por quê.³⁷³ Desse modo, a temática do quê diz respeito às preocupações

³⁷² RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action**. p. 181.

³⁷³ O sentido desses termos refere-se ao utilizado por Aristóteles em **Analíticos Segundos**, 76a 10-15 e 89a 15 de modo que o quê diz respeito da apreensão daquilo que é, enquanto o porque diz respeito ao

ontológicas da verdade, ou seja, fazer a pergunta sobre o quê do texto é fazer a pergunta sobre qual é o mundo do texto, qual a verdade que a coisa do texto projeta. Da mesma maneira, a interpretação jurídica de Dworkin pergunta sobre o quê da interpretação, ou seja, qual é a interpretação correta. Já o por quê atine à justificação de um quê, ou seja, a justificação de uma compreensão sobre o texto. Desse modo, o por quê satisfaz mais a preocupações epistemológicas. A argumentação jurídica de Alexy, a exemplo, preocupada na fundamentação das decisões jurídicas, é uma teoria que propõe unicamente perguntas sobre o por quê de tais decisões, ou seja, busca sempre a justificação racional delas dentro das regras do discurso prático normativo. E Alexy se permite realizar apenas esse tipo de indagação porque é, em essência, cético quanto ao plano ontológico da verdade, quanto ao conteúdo valorativo das interpretações jurídicas. Assim, por exemplo, se é verdade que Dworkin peca por buscar apenas o quê das decisões jurídicas, Alexy também peca por buscar o quê e o por quê das decisões realizando unicamente perguntas a respeito do seu por quê.

Esse dualismo dá vazão, dessa forma, no plano da hermenêutica jurídica à antinomia entre interpretação e argumentação jurídica, onde a primeira pretende ser uma teoria que auxilie na busca da resposta correta, enquanto a segunda pretende justificar as regras do discurso que justificam as decisões jurídicas. Desse modo, a interpretação jurídica, sem um momento argumentativo, carece de objetividade na constituição de sua narrativa e de seu momento aplicativo. Em sentido contrário, a argumentação jurídica, sem o engajamento na prática que a interpretação pode lhe proporcionar, resulta numa avaliação meramente externa dos juízos jurídicos, é uma objetivação descompromissada com a realidade jurídica.

A hermenêutica de Ricoeur, diferentemente, prima sempre por essa dialética entre o que está atrelado ao plano ontológico e o que está atrelado ao plano epistemológico. Partindo do primeiro, não há distanciamento sem antes haver a pertença. Esse distanciamento só tem sentido se envolvido pela densidade ontológica trazida pela pertença em suas pré-compreensões. Sem ela, o distanciamento é estéril. Da mesma forma, sem o distanciamento a pertença volta ao arbitrário romântico e joga a interpretação para dentro da compreensão do outro. Da mesma maneira, não há

conhecimento científico, ou seja, o conhecimento das causas. Em obra anterior, (BOFF, Guilherme. **Verdade e Direito em Georges Kalinowski**) utilizou-se desses termos no plano da filosofia prática para designar os juízos a respeito do quê como os juízos do prudente, que sabe o que fazer na situação concreta, mesmo sem saber o por quê aquilo que deve ser feito é de fato o melhor a ser feito. O conhecimento do por quê da ação cabe mais ao filósofo moral, que justifica tal ação como boa em razão de sua referência ao bem objetivo.

ascensão a um ponto de vista externo sem a participação antes no ponto de vista interno, pois o ponto de vista externo tomado em absoluto pressupõe que uma interpretação pode começar livre de preconceitos, podendo ser totalmente neutra, o que é uma ilusão. A ascensão à vista externa e crítica só pode avaliar uma prática interna com base em avaliação que pressupõe, ou seja, jamais de maneira neutra. E o conteúdo dessa avaliação só pode vir da vivência em uma prática, em uma realidade temporal. Assim, da mesma forma, como o homem só conhece a partir do contato com o singular, com o concreto, pelo menos para o realismo gnosiológico que aqui se pressupõe, o conhecimento é primeiro singular para depois ser universal. Há uma anterioridade da referência em relação ao seu sentido. Sendo assim, o homem se depara, na temporalidade, com o ser histórico, o ser-aí, e só consegue chegar a especulações atemporais, ahistóricas se partir dessa experiência finita, que é propriamente humana.

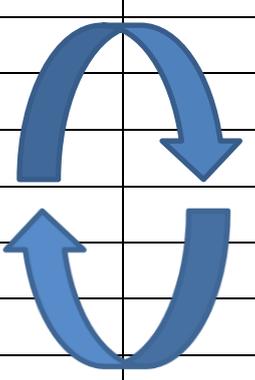
Nesse sentido, resta clara também a dialética entre o engajamento e o desengajamento, de modo que o segundo, sendo exigido por uma pretensão de objetividade de uma certa prática, deve pressupor os conteúdos vivenciados e sentidos no primeiro. O ponto de vista interno é, assim, o ponto de vista do sujeito engajado que toma contato com a realidade do ser-aí histórico, enquanto o desengajamento reflete o ponto de vista externo e suas pretensões de erigir-se a parâmetro crítico universal e atemporal. Assim também se dá a relação entre tradição e cultura frente à crítica das ideologias, que relewa a conhecida relação dialética da hermenêutica entre familiaridade e estranheidade quanto ao texto.

A relação temporal, por outro lado, retoma outros aspectos do dualismo/dialética aqui exposta. A pretensão de um ponto de vista externo que prescindir de um ponto de vista interno, ou seja, de uma instância crítica neutra e universal ignora sempre o momento histórico vivenciado pelo sujeito engajado e encerra a interpretação em um tempo presente desconectado do passado e do futuro. Esse ideal iluminista confia tanto na autoridade da razão que chega a deslocá-la do presente, ao requerer a universalização, para colocá-la fora do tempo. Em sentido contrário, a hermenêutica romântica, opondo-se a tal empreendimento, joga a interpretação para um isolamento no passado, de modo que interpretar é transpor-se para o sentimento vivido pelo autor no momento em que este escreveu a obra. A tentativa de Ricoeur, diferentemente pretende devolver a integralidade do tempo ao conceber a hermenêutica em moldes narrativos. Assim, confirmando a validade das estruturas de antecipação, da pré-compreensão, mas exigindo da interpretação uma recontextualização ao momento presente, Ricoeur

estabelece uma dialética entre ambos, permitindo ainda, a intromissão do tempo futuro na refiguração de toda narrativa. Isso devolve a precariedade das interpretações no sentido que tornam-se proporcionais à precariedade da razão humana e de seu ponto de vista.

Sendo assim, a dialética da hermenêutica de Ricoeur pode ser, parcialmente, assim sistematizada:

Plano Ontológico	Plano Epistemológico
Verdade	Justificação, Método, Certeza e Coerência
Compreensão	Explicação
Subjetivo	Objetivo
Quê	Por Quê
Interpretação	Argumentação
Pertença	Distanciamento
Ponto de Vista Interno	Ponto de Vista Externo
Valoração	Neutralidade
Temporal e Histórica	Atemporal e Ahistórica
Engajamento	Desengajamento
Tradição e Cultura	Crítica das Ideologias
Familiaridade	Estraneidade



A partir disso pode-se afirmar, então, de um lado um modelo de conhecimento que é interpretativo-valorativo e de outro que é mais exato, físico-matemático, remontando assim a distinção kantiana entre liberdade e necessidade. A questão é, portanto, que onde a liberdade humana decide o modelo metodológico das ciências da natureza falha, pois ela se dá no âmbito da necessidade, enquanto que o âmbito da liberdade é melhor trabalhada sob a ótica da contingência, ou seja, em cima da qual delibera a prudência. Então, nesse plano não cabe o modelo de verificação das ciências da natureza, mas *phronesis* e *aisthesis*.³⁷⁴ Essa distinção entre liberdade e necessidade é, portanto, proveniente do dualismo entre ciências do espírito e ciências da natureza. Interessante notar que, para Heidegger, tal dualismo é proveniente do dualismo

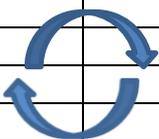
³⁷⁴ RICOEUR, Paul. **Si Mesmo como Outro**. p. 186.

cartesiano entre *res cogitans*, objeto das ciências do espírito, e a *res extensa*, objeto das ciências da natureza.³⁷⁵ Dessa maneira, segue o seguinte quadro:

Liberdade	Necessidade
Ciências do Espírito	Ciências da Natureza
Conhecimento Interpretativo-Valorativo	Conhecimento Exato Físico-Matemático
Res Cogitans	Res Extensa

Assim, do dualismo hermenêutico chega-se à sua origem no dualismo filosófico de Descartes. Por outro lado, o dualismo cartesiano redundava também, como já foi exposto em pesquisa anterior, que está em continuidade com a presente, em um dualismo mais conhecido da filosofia do direito. Com a perda do mundo a partir da dúvida cartesiana, perdeu-se a possibilidade de uma passagem do conhecimento teórico para o conhecimento prático, bem como para a apreensão do valor a partir do fato.³⁷⁶ Hume muito bem explicita esse pensamento moderno ao alertar que os sistemas morais racionalistas realizam indevidamente a passagem do ser para o dever-ser.³⁷⁷ A indução filosófica perde seu estatuto de operação cognitiva, uma vez que, não sendo passível de certeza, resta relegada do sistema cartesiano. É por ela que se permite induzir da realidade empírica um princípio racional valorativo como os primeiros princípios da lei natural, que diz respeito à normatividade dos fins últimos do homem. Essa via é interrompida em razão da interrupção do contato entre mente e mundo. Nesse sentido, portanto, também se separam o querer e o saber, o ato de vontade e o ato de razão. Esse dualismo é, portanto, a origem do não-cognitivism moral. Em sentido contrário, a tese dialética de Ricoeur, por não estabelecer essa ruptura moderna, assume uma preocupação com a questão ontológica da verdade. Nesse sentido, sendo no plano teórico ou prático, pois elabora uma hermenêutica tanto teórica quanto prática, Ricoeur vincula a verdade como fenômeno da compreensão. O último esquema, então, pode ser assim apresentado:

Valor	Fato
Conhecimento Prático	Conhecimento Teórico
Dever-ser	Ser
Deontico	Ôntico
Normativo	Descritivo
Querer	Saber
Ato de Vontade	Ato de Razão



³⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. cap. 3.

³⁷⁶ RICOEUR, Paul. *Si Mesmo como Outro*. p. 173.

³⁷⁷ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. p. 509.

3.4. VERDADE PRÁTICA E COMPREENSÃO

Depois de examinada grande parte dos aspectos da relação dialética entre as exigências do plano ontológico e as do plano epistemológico subjacentes à filosofia hermenêutica de Ricoeur, pode-se bem perceber que a forte influência do giro hermenêutico de Heidegger no filósofo francês coloca a sua tese inegavelmente como uma tese hermenêutica revitalizadora da verdade. E verdade aqui se utiliza no sentido próprio da concepção aristotélica da verdade como correspondência. Esse era o intento de Heidegger, bem como esse também é o de Ricoeur (e de Gadamer também). Assim, Ricoeur rechaça tanto uma hermenêutica puramente metodológica, bem como as hermenêuticas niilistas e desconstrutivistas.³⁷⁸

Entretanto, o resgate da concepção clássica da verdade pela hermenêutica filosófica altera em certo aspecto o seu sentido original, de modo que se antes havia a evidência da identidade das formas, que conferia o assentimento à verdade do juízo, agora, na hermenêutica filosófica tal evidência dá lugar ao desvelamento da realidade. Desse modo, a verdade está em cada vez mais em se descobrir o ser. Cabe notar que, embora diferentes em suas notas de definição, tais concepções não são antagônicas e podem, muito bem serem harmonizadas, de modo que, mesmo para Aristóteles, o conhecimento verdadeiro também não seria algo esgotável, pois a *ousia* não permite um conhecimento completo a seu respeito.³⁷⁹ Assim, o ser está aí para ser desvelado, descoberto, conhecido. A hermenêutica filosófica, então, só faz sentido se pressupor a existência de uma verdade que consista num acordo com a realidade.

A verdade, por outro lado, como própria do aporte ontológico da realidade, diz respeito à pertença a uma experiência histórica, e, por essa razão, ela se dá compreensivamente, ou seja, no plano da compreensão. Dessa maneira, a compreensão perfeita seria a compreensão da verdade perfeita. Nesse sentido a compreensão humana se dá por analogia a esse “primeiro analogado” da compreensão. Desse mesmo modo, a

³⁷⁸ Aqui, por hermenêutica metodológica designa-se aquela de Dilthey, enquanto a hermenêutica niilista refere-se à de Vattimo, e a desconstrutivista à de Derrida. VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**. p. V/VI; e DERRIDA, Jacques. **A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas**. p. 425/426. Cabe lembrar que tanto Vattimo quanto Derrida exaltam também, por inúmeras vezes, a filosofia de Nietzsche e Heidegger como seu ponto de partida.

³⁷⁹ Cabe ressaltar aqui que além da hermenêutica filosófica, também no seio da filosofia analítica há um intento contemporâneo de retomar a concepção aristotélica da verdade, como, por exemplo, em TARSKI, Alfred. **A Concepção Semântica da Verdade e os Fundamentos da Semântica**.

noção de vida boa de Aristóteles, por exemplo, traduzida na vida do filósofo, diz respeito à compreensão verdadeira sobre as coisas mais belas e nobres, a *kalokagathia*.

Com isso, percebe-se, então, que a verdade tratada aqui pode ser tanto a verdade teórica quanto a verdade prática. E Ricoeur parece pressupor a existência de ambas. Em primeiro lugar, e de modo mais simples, ele pressupõe a existência da verdade teórica por assumir a tese da hermenêutica como condição de conhecimento e desvelamento do ser-aí. Desse modo, há uma realidade, pelo menos dos fatos, à qual a interpretação visa chegar, mesmo que seja por modos miméticos. Ricoeur não pressupõe, ainda, a tese do dualismo moderno que acarreta o dualismo hermenêutico, que, inculcando no homem a ideia de uma busca incessante pela certeza, deixa de lado a possibilidade da verdade. Em segundo lugar, Ricoeur pressupõe a existência de uma verdade prática por duas razões. A primeira delas está na fundamentação de sua ética, ou seja, de sua noção teleológica de bem.³⁸⁰ A segunda, de modo mais claro, está na sua reflexão sobre mundo e felicidade, onde essa reflete a visão mais abrangente sobre aquilo que realiza o homem.³⁸¹

Nesse sentido, Ricoeur assume uma noção de verdade prática ligada ao saber prudencial, de modo que sua justificação se dá também pela sua intuitividade e não pela demonstração própria do saber da *sophia*. Aqui, Ricoeur caminha junto à ética aristotélica,³⁸² de maneira que a concepção de felicidade que assume está, ao menos quanto ao modo de sua justificação, identificada com a noção de vida boa defendida pelo estagirita.

Assumindo a existência de uma verdade prática, ou seja, da existência de uma felicidade concebida objetivamente como uma totalidade de sentido, Ricoeur afirma que “a felicidade (...) não é um termo finito. Ela deve ser ao conjunto das aspirações humanas aquilo que o mundo é a respeito das aspirações da percepção; assim como o mundo é o horizonte da coisa, a felicidade é o horizonte a respeito de tudo”, de modo que “a ideia de mundo não é total senão em uma dimensão”³⁸³, e essa dimensão é a da felicidade. Com isso Ricoeur coloca o saber ético no mesmo nível cognitivo do saber teórico, de modo que haveria algo objetivo que representaria um sentido último necessário em relação ao qual todos os juízos éticos, por mais concretos que sejam,

³⁸⁰ RICOEUR, Paul. **Si Mesmo como Outro**. cap. 7.

³⁸¹ RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté II**. p. 82/88.

³⁸² RICOEUR, Paul. **À la Gloire de la Phronèsis**. in CHATEAU, Jean-Yves. **La Verité Pratique**. p. 17 e 21.

³⁸³ RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté II**. p. 82.

fazem apelo. Assim, “a idéia de totalidade não é, então, somente uma regra para o pensamento teórico; ela habita o querer humano; ela devém assim a origem da “desproporção” mais extrema: é ela que trabalha o agir humano e o distende entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade”³⁸⁴

A felicidade, portanto, como totalidade, sendo um todo, e não uma soma, não se esgotando no cumprimento de um ato proposto, assume, então, um caminho narrativo, de modo que “nenhum ato dá felicidade; mas os encontros de nossa vida mais dignos de ser chamados de “eventos” indicam a direção da felicidade.”³⁸⁵ Essa noção vem a coadunar-se com aquilo que será exposto mais adiante sobre a ideia de bem na hermenêutica de Ricoeur.

A concepção de felicidade de Ricoeur, por outro lado, não é dada a priori ou postulada, ela encontra um fundamento em uma antropologia e, nesse sentido, ela faz uma menção a uma ligação do conhecimento prático com o conhecimento teórico, pois a ideia de felicidade e bem do homem é extraída da própria noção de homem: “eu não formaria a idéia de felicidade se eu não formasse a de uma destinação, de uma assigação do homem, que nós vimos regrada pela exigência de totalidade; porque o homem exige a totalidade do sentido, seu desejo é dirigido à felicidade, como totalidade do sentido e do contentamento. Se, então eu não penso o caráter e não penso a felicidade senão sobre a idéia de homem, o que é que eu penso pensando do homem?”³⁸⁶

Por outro lado, em sua obra *O Justo 2*, Ricoeur abre mão da empreitada de fundamentar uma verdade prática. Como ele mesmo afirma, “se eu tivesse algo com que contribuir para esse debate, seria algo diferente de uma teoria da verdade moral – a saber, uma reflexão epistemológica sobre a correlação existente entre as proposições morais e as pressuposições antropológicas que presidem o ingresso na moral. Essas pressuposições versam sobre o modo de ser de um sujeito considerado acessível a uma problemática moral, jurídica e política.”³⁸⁷ Ou seja, Ricoeur não está preocupado em entrar no problema da fundamentação de uma verdade moral, o que o levaria a um debate antropológico. Ele apenas pressupõe algumas evidências morais, ou seja, apenas assume alguns pontos como objetivos: e aqui entram não só as ideias de autonomia, mas também de imputabilidade (sujeito), responsabilidade (dever), reconhecimento

³⁸⁴ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté II*. p. 84/85.

³⁸⁵ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté II*. p. 85.

³⁸⁶ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté II*. p. 88.

³⁸⁷ RICOEUR, Paul. *O Justo 2*. p. 12.

(igualdade). Entretanto, o filósofo francês dá uma pista de por onde ele seguiria caso pretendesse proceder a uma fundamentação da verdade prática: “no fim desse ensaio exprimo meu pesar por não ter sabido ou podido completar e equilibrar o movimento de desimplicação do verdadeiro a partir do justo com um movimento semelhante que mostrasse o justo a emergir da esfera do verdadeiro, em virtude da ideia antiga da conversibilidade dos transcendentais entre si.”³⁸⁸ Admitindo, então, a tese da conversibilidade, Ricoeur está admitindo o mesmo princípio que Tomás de Aquino utiliza para fundamentar a verdade prática, partindo dessa tese aristotélica. Para o aquinate, isso se traduziria na tese do *ens et bonum convertuntur*.

Com isso, pretendeu-se comprovar que Ricoeur, embora não tenha a preocupação de fundamentar uma verdade prática, pressupõe a sua existência. E a assume no sentido aristotélico. Essa pressuposição de Ricoeur, entretanto, faz toda a diferença na sua hermenêutica do justo, em razão do ceticismo que prevalece nas teorias contemporâneas da aplicação e fundamentação das decisões jurídicas.

Assim, a hermenêutica que reduz a compreensão à intropatia, é, no fundo, uma hermenêutica que não pressupõe uma verdade prática, uma vez que o espaço em que ela poderia aparecer é abolido pela compreensão imediata da interioridade do autor. Nesse sentido, Kierkegaard afirma que “a imediatidade é precisamente a indeterminação. No imediato não há nenhuma relação, pois tão logo intervém a relação, o imediato é abolido. Imediatamente, tudo é verdadeiro, mas, no instante seguinte, esta verdade é uma não-verdade. Pois, imediatamente, tudo é não-verdadeiro. Se a consciência pode permanecer no imediato, a questão da verdade é então abolida.”³⁸⁹

Ao remeter a referência do texto à vivência psíquica, às emoções, aos sentimentos vividos e à intenção psicológica do legislador à época da elaboração da lei, a única verdade que pode existir nesse tipo de compreensão diz respeito a uma adequação direta entre a interpretação/compreensão e essa intenção. Não há um distanciamento, um mundo que existe ao separar autor e leitor. Desse modo, não há um espaço para uma realidade do bem e do justo em torno do qual um texto jurídico pode ser interpretado. Essa verdade prática funcionaria como uma crítica das ideologias na interpretação dos textos legais, de modo que o possível mais próprio que o mundo do texto (no caso a lei) permite diz respeito a um mais próprio em relação ao valor da justiça. Portanto, não havendo esse tipo de objetividade no campo da *praxis*, a

³⁸⁸ RICOEUR, Paul. **O Justo 2**. p. 13.

³⁸⁹ KIERKEGAARD, Søren. **É Preciso Duvidar de Tudo**. p. 105/6.

hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey, importada ao mundo jurídico, tem como efeito fazer da interpretação jurídica uma interpretação teórica e não prática. Nesse sentido, então, a lei só pode ser entendida como comandos de um soberano, cuja vontade é a referência da compreensão jurídica.

Já as tentativas de suplantar a descrença na verdade por um método rigoroso, como o faz Alexy, seguindo os passos epistemológicos de Dilthey, também não resolve a questão, pois continua sendo negado o acesso ao plano ontológico e compreensivo em que reside a questão da verdade. Assim, não há propriamente um método, mas uma certa maneira de fazer no campo das ciências do espírito. E quando nessas a questão atine ao tema moral, político e jurídico, é a prudência a *hexis* responsável por encontrar a verdade na situação concreta. A prudência, então, realiza, como diz Gadamer, “*um trabalho de adaptação dos princípios gerais à realidade mediante a qual se realiza a justiça, um «tact de la verité pratique», uma «retitude du jugement, qui vient de la droiture de l’âme».*”³⁹⁰ As tentativas tanto de Dilthey quanto de Alexy, portanto, embora intentem fugir do ceticismo quanto ao conhecimento próprio das ciências do espírito e, em especial do conhecimento jurídico no caso de Alexy, não logram esse êxito, pois qualquer avaliação proveniente do plano ontológico é já rechaçada pelas suas exigências metodológicas.

Desse modo, as preocupações epistemológicas jamais serão tão suficientes a ponto de prescindir das preocupações ontológicas. Sendo o homem um ser histórico, sua compreensão nunca poderá ser garantida pela “pureza” e neutralidade de um método, pois não existe compreensão livre de preconceito. Gadamer, nesse sentido, afirma que “*para garantir a verdade não basta o gênero de segurança que proporciona o uso de métodos científicos. Isso vale muito especialmente para as ciências do espírito, mas não significa de modo algum a mínima de sua cientificidade, mas, melhor, a legitimação da pretensão de um significado humano especial que elas vêm colocando desde antigamente. O fato de que em seu conhecimento opera também o ser próprio do qual conhece, designa certamente o limite do «método», mas não o da ciência. O que não consegue a ferramenta do método tem que consegui-lo, e pode realmente fazê-lo, uma disciplina do perguntar e o investigar que garanta a verdade.*”³⁹¹

Prosseguindo com seu argumento, Gadamer encontra na oposição da certeza com a verdade a raiz da perda da densidade ontológica que caracteriza o debate

³⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 56.

³⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I**. p. 585.

filosófico contemporâneo. Assim, “o ideal do conhecimento perfilado pela conceito de método consiste em recorrer uma via de conhecimento tão reflexivamente que sempre seja possível repeti-la. *Methodos* significa «caminho para ir em busca de algo». O *metódico* é poder recorrer de nova o caminho andado, e tal é o modo de proceder da ciência. Mas isso supõe necessariamente uma restrição nas pretensões de alcançar a verdade. Se a verdade (*veritas*) supõe a verificabilidade – em uma ou outra forma –, o critério que mede o conhecimento não é já sua verdade, mas sua certeza. Por isso o autêntico *ethos* da ciência moderna é, desde que Descartes formulou a clássica regra de certeza, que ela só admite como satisfazendo as condições da verdade o que satisfaz o ideal de certeza.”³⁹²

Essa preocupação que Gadamer tem com o plano da verdade é herdada de Heidegger, para quem o conhecimento histórico é uma adequação à coisa, de modo que as ciências do espírito são passíveis de verdade. Mas essa coisa não seria um fato bruto, um dado constatável e medível como a *res extensa*, mas algo cujo modo de ser é o estar-aí.³⁹³ Desse modo, quando Heidegger liberta a compreensão hermenêutica do âmbito da intropatia e a recoloca no âmbito da relação entre sujeito e signo (texto, realidade, etc.) ele devolve a ela o espaço próprio à verdade. O texto, então, não sendo mais entendido como mera expressão vital, passa a levar a sério sua própria pretensão de verdade.³⁹⁴

Com isso, parece claro que a relação entre hermenêutica e verdade é bastante forte. Nesse sentido, Grondin adequadamente afirma que “*uma hermenêutica consagrada à arbitrariedade e ao relativismo encarna, por pura consequência, o mais claro contra-sentido.*”³⁹⁵

3.4.1. Verdade e Compreensão na Hermenêutica Jurídica

a) Verdade e Objetividade

Percorrido o itinerário do problema da hermenêutica jurídica atual, partindo da demonstração de suas insuficiências até chegar ao seu problema mais profundo, que diz respeito ao seu fundamento epistemológico, pode-se perceber que, embora tais teorias pretendam superar as falhas do positivismo jurídico, não são bem sucedidas em seu

³⁹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. p. 54.

³⁹³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 327.

³⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. p. 367.

³⁹⁵ GRONDIN, Jean. *Qué es la Hermenéutica?* p. 15.

intento. E a razão disso está no fato de que compartilham com seu adversário a mesma postura epistemológica, que é aquela oferecida pela filosofia positivista.

E por trás dessa postura positivista está, segundo o entendimento de Gadamer, uma epistemologia cartesiana responsável por separar a certeza da verdade. Na perda do contato com o mundo aparente a partir da filosofia da dúvida, a questão ontológica da verdade restou relegada para que o apego se desse, então, com a ideia de método. Nesse sentido, *“o ideal do conhecimento perfilado pelo conceito de método consiste em recorrer uma via de conhecimento tão reflexivamente que sempre seja possível repeti-la. Methodos significa «caminho para ir em busca de algo». O metódico é poder recorrer de nova o caminho andado, e tal é o modo de proceder da ciência. Mas isso supõe necessariamente uma restrição nas pretensões de alcançar a verdade. Se a verdade (veritas) supõe a verificabilidade – em uma ou outra forma -, o critério que mede o conhecimento não é já sua verdade, mas sua certeza. Por isso o autêntico ethos da ciência moderna é, desde que Descartes formulou a clássica regra de certeza, que ela só admite como satisfazendo as condições da verdade o que satisfaz o ideal de certeza.”*³⁹⁶

Essa postura reforçou, portanto, a ideia de uma matematização, de uma certeza plena, aplicada à elaboração do método. Esse método seria o responsável por guiar de modo plenamente seguro o conhecimento humano. A partir de então a filosofia assume uma preocupação predominantemente epistemológica. Tem-se, portanto, um enfoque total em uma objetividade que diz respeito à consonância com as regras certas do método, ao custo da perda de toda a densidade ontológica. As indagações epistemológicas, então, passam a preceder as indagações ontológicas.

É justamente nesse contexto que a racionalidade das ciências da natureza, por serem mais passíveis de exatidão uma vez que seu objeto não depende da liberdade humana, passam a valer como única racionalidade passível de objetividade. Assim, as ciências do espírito ou delas importam seu método ou assumem não serem passíveis de objetividade. Está, então, definido o dualismo hermenêutico, como bem percebeu Dilthey. Entretanto, o teólogo alemão acabou falhando em seu intento de conquistar uma autonomia epistemológica das ciências do espírito ao exigir dessas uma exatidão tão possível quanto àquela das ciências da natureza. E tal falha aparece em razão de

³⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método II**. p. 54.

Dilthey não conseguir vencer ainda todos os pressupostos que davam vazão ao dualismo que tentava vencer.

Como reação a essa preocupação exclusivamente epistemológica, a hermenêutica de Heidegger surge com um enfoque excessivamente ontológico. Assim, estava preocupado com a questão da verdade, mas de um modo tão exclusivo que acabava por deixar a questão epistemológica da objetividade de lado. Mesmo Heidegger acabava pressupondo a postura dualista de que a verdade e a objetividade moderna não poderiam entabular entre si uma relação dialética.

Até aí, então, a hermenêutica filosófica não conseguia dar conta ao mesmo tempo de suas preocupações ontológicas e epistemológicas no plano das ciências do espírito. Desse modo, ou se obtinha uma verdade a qual não se conseguia justificar ou se conquistava uma objetividade totalmente desvinculada da verdade e do plano ontológico. O grande problema que subjaz à dificuldade de se coadunar verdade e objetividade, como já se viu anteriormente, está no fato de que a questão da verdade³⁹⁷ deixou de ser levada em conta, bem como a objetividade que a configura, uma vez que a verdade diz respeito à correspondência a uma realidade objetiva. Nesse sentido aristotélico, a verdade é sempre objetiva. A objetividade, então, é concebida em oposição à subjetividade, de modo que seu fundamento está numa realidade exterior ao sujeito, objetiva. Com a dúvida cartesiana, a objetividade perde o seu fundamento ontológico e passa a fazer referência a uma metodologia da certeza: aquilo que está de acordo com as regras do método, é objetivo. Assim, a objetividade assume um fundamento na certeza e não na verdade. Nesse sentido, portanto, que a objetividade é tratada como preocupação epistemológica independente da preocupação ontológica. Parece necessário, então, nos termos do debate contemporâneo que se dê conta tanto da verdade quanto da justificação (objetividade) de modo se tenha não só o acordo com a realidade, mas também o assentimento e ordem, valores necessários à uma sociedade plural como a contemporânea. Tal empreendimento só poderá lograr êxito à medida que dê conta, então, do dualismo hermenêutico e de seus pressupostos, de forma a estabelecer uma relação harmônica entre exigências ontológicas e epistemológicas.

³⁹⁷ Aqui se trata da concepção aristotélica da verdade como correspondência.

b) Os Problemas da Hermenêutica Jurídica Atual

É justamente desse contexto dualista que partem as reflexões da hermenêutica jurídica atual analisadas no início dessa pesquisa. Já se viu, portanto, que em razão de não darem conta do dualismo verdade-objetividade, acabam optando pelo segundo termo, mesmo que em última instância, como é o caso de Dworkin. Nesse sentido, essas teorias são, então, aqui chamadas de cripto-céticas, pois a questão essencial da verdade é definitivamente deixada de lado.

A teoria da intenção psicológica do legislador de Marmor, por sua vez, remonta aos mesmos problemas da hermenêutica romântica de Schleiermacher: pretende reduzir a interpretação à compreensão de uma subjetividade que se encontra cristalizada no passado por meio do texto. Já se afirmou aqui que tal posição acaba apelando, em última instância, a essa mesma epistemologia que aqui se critica. Ao colocar a interpretação nesses termos, acaba por referi-la a um objeto estático, a psicologia do autor, o sentimento vivido pelo autor no momento da escrita, de modo ela reduza-se a um procedimento *fact-finding* que mais se assemelha a uma análise do que propriamente a uma interpretação. Sendo assim, não é de se extranhar que a veia juspositivista de Marmor se assemelhe muito à hermenêutica romântica de Schleiermacher, uma vez que essa compartilha com o positivismo os mesmo padrões epistemológicos. O apego à ideia de que a objetividade só pode vir a partir da descoberta e análise de um objeto estático, remonta a uma epistemologia que parece remeter aos mesmos procedimentos da verificação do positivismo. Ricoeur afirma, então, como reducionista esse padrão epistemológico próprio apenas às ciências da natureza: “*‘verificação’, no sentido do positivismo lógico, é somente um tipo de cumprimento entre outros e não o modo canônico de cumprimento; esse tipo é requerido pelo tipo de objeto correspondente, a saber, o objeto físico e, em um outro sentido, o objeto histórico – e não pelo conceito de verdade enquanto tal, dito de outro modo, pela exigência de cumprimento em geral.*”³⁹⁸ Nota-se, então, que Marmor, embora pretenda ampliar os espectros da interpretação jurídica do juspositivismo, acaba não conseguindo unir verdade e objetividade, uma vez que ainda é herdeiro do dualismo pressuposto entre demonstrabilidade e arbitrariedade, ou seja, ou aplica-se a metodologia das ciências da natureza ou então resta-se na mera subjetividade.

³⁹⁸ RICOEUR, Paul. *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. p. 39.

Com isso, a tese de Marmor acaba por desvirtuar, no direito, a própria questão ontológica da razão prática, uma vez que, segundo a epistemologia da qual parte, os juízos reflexivos e prudenciais não poderiam de modo algum ser tidos por objetivos porque não seriam demonstráveis. Desse modo, a única abertura deixada pelo texto legal deve ser preenchida com o exame da psicologia de uma autoridade técnica, o que não é próprio da razão prática. Assim, se o legislador editou uma lei em 1917 cujo texto hoje não faz mais nenhum sentido em razão das fortes mudanças sociais ocorridas, essa lei não deve ser readaptada ao novo contexto, não pode ser reinterpretada de modo a fazer sentido nas relações jurídicas de hoje: ela deve ser interpretada assim como intencionou o legislador de 1917. A questão é como esse padrão explicaria, por exemplo, a mudança jurisprudencial americana ocorrida no caso *Brown vs. Board of Education*, que exterminou com a política dos separados mas iguais tendo como referência para isso o mesmo texto constitucional.

Já a teoria da argumentação jurídica de Alexy repete a questão diltheyana de se encontrar um método tão eficaz no campo das ciências do espírito quanto o é nas ciências da natureza. Com isso, as reflexões ontológicas restam praticamente descartadas em sua teoria. O método eivado de regras de correção do discurso jurídico busca a mera coerência de decisões jurídicas, que elas sejam bem fundadas, bem argumentadas e bem defendidas, não importando propriamente o que defendem. O que está por trás disso é um ceticismo quanto aos juízos ontológicos sobre bom/mau, justo/injusto, que, por não poderem ser objetivos em si, só o podem valer se em consonância com as regras do método. A ideia de correção, então, representa um intento de dar algum tipo de ordem ao caos que o ceticismo quanto à avaliação do conteúdo dos enunciados jurídicos acarretou. Desse modo, sem avaliações próprias ao campo ontológico, a teoria da argumentação jurídica assegura-se como uma lógica que visa dar não mais que coerência aos enunciados jurídicos e essa coerência se dá em referência às regras do discurso. A questão que está por trás, então, é sempre a de sua fundamentação, sua justificação. Sendo assim, para compensar o ceticismo relativo aos juízos prudenciais e reflexivos tão próprios ao raciocínio jurídico, Alexy constrói um método mais propício às ciências da natureza, baseando-o em um modelo totalmente normativo, onde regras guiam a aplicação de regras, de modo que toda regra, ao ser aplicada, não pode apelar a um juízo prudencial ou reflexivo, mas apenas a outra regra, o que o leva a uma regressão infinita. O cuidado que Alexy quer tomar é de não colocar todo o seu empreendimento abaixo com juízos do plano ontológico e situacionais como o são os

prudenciais e reflexivos. O modelo normativo, então, parece uma tentativa de se estabelecer no direito um método tão rigoroso e objetivante como ocorre nas ciências da natureza.

Sendo assim, se em Marmor ocorre a importação do método das ciências da natureza ao campo das ciências do espírito em razão de pressupor o malfadado dualismo anteriormente exposto, da mesma forma, em Alexy tal dualismo está igualmente presente: objetividade e explicação nas ciências da natureza e subjetividade e compreensão nas ciências do espírito. Visando a objetividade concebida nesses termos, o autor alemão, então, é obrigado a abandonar as preocupações ontológicas, o que o leva a defender posições curiosas, como a de que interpretações jurídicas contrárias podem igualmente ser objetivadas pelas regras do discurso. O problema de fundo apontado nesse capítulo 3, está, portanto, claramente pressuposto nessas teorias e é o que as tornam teorias insuficientes.

Por outro lado, a teoria de Dworkin parece apresentar a tese oposta às duas anteriores em razão de oferecer uma preocupação exclusivamente ontológica, ligada, portanto, à questão de qual a resposta correta (“quê”) e não do por quê tal resposta é correta (“por quê”). Há, portanto, uma despreocupação com o plano de justificação da interpretação. No âmbito interno da interpretação jurídica, a racionalidade que parece ali imperar é aquela que aqui se afirma como mais adequada às ciências do espírito, mais especificamente, ao direito, qual seja, juízos prudenciais e reflexivos, que permitem juízos de valor e adequação frente às circunstâncias do caso concreto. Entretanto, como todos esses juízos valorativos acabam dependendo de uma posição política, Dworkin começa a se enredar naquilo que ele chama de embuste da objetividade. Todas as valorações estão vinculadas a um valor maior, axiomático, que é a teoria liberal de Dworkin. É nesse âmbito externo, então, que os problemas maiores começam a aparecer. O jurista americano não se esforça muito em justificar a razão de uma teoria liberal aparecer como valor máximo de seu sistema. Afirma que “*não tenho nada a favor da objetividade dos julgamentos morais a não ser argumentos morais, nada a favor da objetividade dos julgamentos interpretativos a não ser argumentos interpretativos.*”³⁹⁹ Dworkin quer dizer, enfim, que a sua posição liberal não é uma posição filosófica, ou seja, de que o liberalismo é verdadeiro por referência a uma natureza ou necessidade essencial humana. A opção pelo liberalismo é uma posição

³⁹⁹ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 257.

política, como o próprio autor afirma, o que quer dizer simplesmente que uma teoria liberal está mais de acordo com o gosto do autor. Nada mais do que isso. Indagado, então, a respeito da objetividade de sua teoria da interpretação jurídica, Dworkin imediatamente escapa pela tangente, afirmando que essa questão é um tipo de embuste.

O ponto é que, por trás dessa fuga que Dworkin realiza de seus críticos diz respeito a ele ter que assumir, no fundo, que é também partidário de uma mesma epistemologia empregada pelo juspositivismo que combatia: a dicotomia entre demonstrabilidade e arbitrariedade. É bem verdade que no âmbito interno, Dworkin consegue muito bem dar conta de tal dicotomia e conceber uma racionalidade adequada à interpretação do direito. Entretanto, no âmbito externo, de onde o âmbito interno depende, a dicotomia está ali presente. E o autor americano prefere escapar da questão da objetividade de sua posição política porque, no fundo, acredita que só poderia prova-la segundo uma epistemologia positivista que exigiria sua verificação. Para sair, entretanto, da dicotomia demonstrabilidade-arbitrariedade sem ter de fugir do debate da objetividade, Dworkin teria que assumir uma concepção de verdade prática, o que claramente não o faz. Nesse sentido, Dworkin está pressupondo o mesmo dualismo que pressupõem Marmor e Alexy, o mesmo dualismo responsável por suas posturas céticas.

c) A Superação do Dualismo na Hermenêutica do Justo de Ricoeur

A hermenêutica do justo de Ricoeur, por outro lado, como já se afirmou no segundo capítulo, é uma teoria superadora das outras citadas teorias da hermenêutica jurídica atual justamente em razão pelo modo como enfrenta tal dualismo. Assim, em vez de por o problema em termos de dilema, Ricoeur o coloca de forma dialética: há um auxílio mútuo entre as preocupações epistemológicas e ontológicas, ou, nos termos do paradigma do texto, entre o explicar e o compreender.

Em primeiro lugar, como já se afirmou acima, o justo, para Ricoeur, se dá em três níveis: o bom, o obrigatório e o equitativo, ou ainda, no mesmo sentido, entre o bem, a norma e a prudência.⁴⁰⁰ A conjugação desses três níveis de modo a que se perfectibilize o justo retoma exatamente as reflexões sobre a concepção dialética da hermenêutica de Ricoeur.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Aqui se retoma a explicação dos três níveis apresentada no capítulo 2.4, de modo que se torna desnecessário repeti-la.

⁴⁰¹ A concepção dialética da hermenêutica filosófica de Ricoeur

Desse modo, o primeiro contato que o julgador, terceiro imparcial, assume na questão do justo diz respeito à conjugação entre norma e caso. O caso, ao ser narrado, já assume uma valoração que vai direcionando-o para uma ou outra norma. Já há uma pré-concepção do significado das normas bem como uma ideia, mesmo que ainda incipiente, de qual delas deve resolver adequadamente o caso. Sendo assim, embora o primeiro nível da hermenêutica do justo seja o da perspectiva teleológica, a do bem, aqui vai se partir da perspectiva deontológica, a da norma, pois somente assim se consegue colocar a hermenêutica do justo em paralelo à hermenêutica do texto, podendo, desse modo, aproveitar todo o substrato filosófico dessa para explicar a natureza daquela.

Portanto, partindo da problemática da norma a ser interpretada para bem julgar o caso, a norma apresenta-se ao julgador⁴⁰², então, como um texto.⁴⁰³ Nesse sentido a norma, como o texto, tem seus elementos estruturais objetivos que independem da vontade e da compreensão do intérprete. Mas, por outro lado, essa estrutura fechada da norma não diz respeito à totalidade de sua interpretação e compreensão: nela há uma abertura a uma projeção dos possíveis mais próximos. Há uma dialética entre polo objetivo e polo subjetivo da norma. Tome-se como exemplo a norma que afirma que os juros cobrados por instituições financeiras estão limitados à taxa de doze por cento ao ano. A própria análise estrutural, que se limita às partes objetivas do texto, retirando de si qualquer possibilidade de aporte subjetivo-interpretativo, possibilita ao julgador afirmar que há um valor máximo a ser cobrado e que tal valor é representado pelos doze por cento. Assim como na análise de Antígona, pode-se afirmar com certeza que Antígona era irmã de Polínice, pois isso está claramente escrito no texto. Qualquer interpretação que alce uma pré-compreensão por cima dessa análise estrutural não pode estar correta, pois estará fora dos limites do texto. Desse modo, o momento explicativo da interpretação da norma nos permite apreender esse limite que o texto oferece: a interpretação para estar de acordo com o texto deve estabelecer limites não maiores que

⁴⁰² Aqui utiliza-se a figura do julgador pois o enfoque que se dá está no julgamento público judicial. Entretanto, cabe salientar que não é só o juiz que aplica o direito. Retoma-se aqui a tese que se expôs em BOFF, Guilherme. **Verdade e Direito em Georges Kalinowski**. p. 146, onde se afirma três figuras que aplicam o direito: o legislador, o julgador e, principalmente, o cidadão, que interpreta leis à exaustão, desde o início da sua vida social, pois a cada momento de sua vida social ele deve agir conforme as regras sociais e só o faz mediante sua interpretação delas, pois aplicar é interpretar.

⁴⁰³ O termo “norma” aqui referido não se limita à norma escrita, mas a qualquer norma social válida, bem como a norma costumeira. O fato de estar sendo aqui equiparada ao texto não implica a tese de que se trata só da norma escrita, pois mesmo o paradigma do texto da hermenêutica de Ricoeur refere-se também à interpretação da ação quanto da história. RICOEUR, Paul. **Du Texte à l’Action**. p. 137/159.

doze por cento. Entretanto, qual o percentual que deve ser aplicado em um determinado caso é algo que depende da interpretação, de modo que a mera análise estrutural não consegue resolver.

Outro exemplo ocorrido recentemente no Brasil diz respeito à normativa federal de que os concursos públicos para professor adjunto em universidades federais não poderiam mais exigir o doutorado como titulação mínima, o que gerou uma fortíssima controvérsia. Em muitas universidades se discutiu a possibilidade de ao mesmo tempo respeitar a norma e excluir preliminarmente os candidatos sem doutorado do certame, pois os exames seriam impossíveis de ser realizados face à enormidade de número de inscritos que essa normativa permitia. A questão é que, não obstante a perniciosidade dessa normativa, o seu texto não dá vazão a qualquer interpretação ou subterfúgio que permita dar conta tanto da norma quanto possibilidade de excluir preliminarmente candidatos sem doutorado. Esses são os limites do texto: *dura lex sed lex*.

Essa objetivação dada pela estrutura do texto legal releva um aspecto deveras importante do fenômeno jurídico. É pela norma e seu aspecto público, formal, objetivo que as ações humanas são coordenadas na sociedade. Há, por aqui, uma vinculação ao justo político, já que a norma é fruto de um consenso na sociedade, há um parâmetro que permite harmonizar concepções diferentes de justiça em torno de um empreendimento comum. Assim, o terreno em que o direito trabalha é o terreno do conflito: lá onde está o conflito deve estar o direito para solucioná-lo como a palavra e a força de um terceiro imparcial, evitando que se perpetue a ordem da violência própria da vingança privada.⁴⁰⁴ Ao realizar tal empreendimento, o direito estabelece entre as partes a ordem da justiça (em diferença à ordem da amizade); estabelece a justa distância.⁴⁰⁵ Nesse sentido, o direito, novamente, é o texto das relações sociais. E isso é possível não só pela figura de um terceiro imparcial, mas também por uma figura análoga, que objetiva e impessoaliza as relações: a norma jurídica.

Por outro lado, como já visto na hermenêutica do texto de Ricoeur, essa estrutura fechada da norma não resolve o problema de toda interpretação, pois sendo ela o momento explicativo, ainda lhe falta o momento compreensivo. Sendo assim, a norma deixa uma abertura em sua interpretação. E isso não é novidade na teoria do direito, pois mesmo Hart já falava de sua textura aberta, fruto de uma natural indeterminação da

⁴⁰⁴ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 6.

⁴⁰⁵ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 6.

linguagem⁴⁰⁶; e também Kelsen, quando afirmava a sua moldura das decisões jurídicas válidas.⁴⁰⁷ Sendo assim, a estrutura fechada da norma, que deixa sua referência em suspenso, apela a uma atitude compreensiva que a envolva e a finalize, dando a ela o seu mundo, o mundo do texto legal. É justamente aqui que ela faz referência ao bem. O mundo possível que se pode projetar na referência da norma jurídica diz respeito à projeção de um sentido que melhor realiza a ideia de justiça que se tem na comunidade, ou seja, o sentido mais perfeito do justo político. Se, então, o nível deontológico representa o momento formal, estrutural, fechado e de distanciamento, ele representa exatamente o plano explicativo da hermenêutica do justo. Já o nível teleológico, traduzindo-se em elementos substanciais como valorações acerca do justo, representa o plano compreensivo que envolve o plano explicativo-normativo. Com isso Ricoeur escapa tanto de um deontologismo puro aos moldes kantianos quanto de um teleologismo ingênuo (porque não trabalha sob o enfoque do conflito, mas da ação reta) aristotélico. Não é só o bem que importa, nem somente a norma.⁴⁰⁸

É justamente quando a norma faz apelo a uma compreensão adequada de seu sentido, ou seja, quando ela apela a um sentido de todo o justo, ela apela, em última instância a uma questão crucial: à verdade que subjaz ao direito; à verdade do bem que fundamenta tais normas. Nesse sentido, a hermenêutica do justo pressupõe uma verdade prática no plano compreensivo, ontológico, que não impede que se estabeleça uma dialética com as preocupações do plano epistemológico.

Assim, em primeiro lugar esse bem está vinculado a uma finalidade intrínseca do direito: a paz social. Afirma, então, Ricoeur, que “*o julgamento não tem apenas um teor lógico como um ato de discurso, mas um teor moral, uma vez que a finalidade última do ato de julgar, consistindo em sua contribuição para a paz cívica, extrapola a finalidade de curto prazo do ato que põe fim à incerteza.*”⁴⁰⁹ O direito, em sua finalidade intrínseca, então, teria primeiro uma finalidade de curto prazo que seria a decisão que põe fim à incerteza e, a longo prazo, a paz cívica. Esses fins, como claramente se pode notar, ainda não dizem respeito à questão do bem último que fundamenta a norma, apenas a quais bens o direito pretende realizar. Mas ainda, o mero fim da paz social não é tudo, pois apenas resolve a questão de um dos objetos do direito: o conflito. Como já se afirmou, esse horizonte do conflito aparece na ótica jurídica sob as lentes da moral

⁴⁰⁶ HART, H.L.A. **O Conceito de Direito**. cap. VII

⁴⁰⁷ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. cap. VIII

⁴⁰⁸ RICOEUR, Paul. **Sí Mesmo como Outro**. p. 243ss.

⁴⁰⁹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 19.

deontológica kantiana. Mas, como é claro, Ricoeur não se limita ao horizonte moral de Kant; tal horizonte é, na verdade, um complemento do horizonte da ética aristotélica, um horizonte teleológico, que diz respeito a fins humanos a serem alcançados. Esse é, então, o horizonte do bem. Deve ser alcançada a justiça e suas noções essenciais, como a igualdade. Aí, então, o direito começa a mirar a uma finalidade um pouco mais distante que a do conflito, mas uma finalidade ainda própria da natureza do político-jurídico. Afirma, portanto, Ricoeur que há uma finalidade mais distante que condiciona a finalidade mais próxima: *“a finalidade da paz social deixa transparecer nas entrelinhas algo mais profundo, referente ao reconhecimento mútuo.”*⁴¹⁰ Prossegue ele: *“acredito que o ato de julgar atinge seu objetivo quando aquele que – como se diz – ganhou o processo ainda se sente capaz de dizer: meu adversário, aquele que perdeu, continua sendo como eu um sujeito de direito; sua causa merecia atenção; ele tinha argumentos plausíveis e estes foram ouvidos. Mas o reconhecimento só estaria completo se a coisa pudesse ser dita por aquele que perdeu. (...) A sentença que o contraria não era um ato de violência, mas de reconhecimento.”*⁴¹¹

Essa visão parece reconduzir à ideia de sociedade como esquema de cooperação, mas, na verdade, vai além desse modo de sociedade. Então, o que faz da sociedade algo mais do que um sistema de distribuição é um bem comum, pois como mero sistema de distribuição é uma sociedade liberal. É algo que consiste em valores compartilhados, havendo, então, uma dimensão comunitária. Assim, *“na partilha há parte, a saber, aquilo que nos separa: minha parte não é sua parte; mas a partilha também é aquilo que nos faz compartilhar, ou seja, no sentido forte da palavra: tomar parte em...”*⁴¹² Portanto, para compartilhar deve haver a justa distância. Para que haja amizade deve haver justiça, ou melhor, para que haja solicitude deve haver justiça.

Há, então, inegavelmente uma finalidade do direito assinalada pela justiça: *“é, então, o juízo levado de fora pela moral sobre o direito que justifica o adágio: summum jus, summa injuria. Esse juízo levado pela moral sobre a justiça se prolonga em juízo levado de dentro do espaço judiciário, sob a forma de injunções endereçadas à justiça, exigindo dela que ela seja sempre mais justa, ou seja, ao mesmo tempo mais universal e mais singular, mais cuidadosa das condições concretas da igualdade frente à lei e mais atenta à identidade narrativa dos advertidos. É todo isso que implica a*

⁴¹⁰ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 180.

⁴¹¹ RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 180.

⁴¹² RICOEUR, Paul. **O Justo 1**. p. 181.

consideração das pessoas.”⁴¹³ Mas, nitidamente as exigências de justiça remetem o direito a outras finalidades que funcionam como pressupostos da justiça. E entre essas está o reconhecimento. O direito pretende assegurar o reconhecimento, pois ele é assegurado no reconhecimento jurídico dos cidadãos como iguais perante a lei e até mesmo como iguais em um processo judicial.⁴¹⁴ O direito, assim visa dar conta da imputabilidade (sujeito de direito), responsabilidade (deveres e direitos); e, finalmente do reconhecimento (igualdade jurídica).⁴¹⁵

A partir desse ponto, a finalidade do direito passa de uma consideração político-jurídica para uma consideração fundamentalmente ética que assume a sua formulação: *tender a vida boa com e para o outro em instituições justas.*⁴¹⁶ Essa é, portanto, a tese ética de Ricoeur, qual seja, a de uma definição de realização humana, apresentando-a como uma afirmação verdadeira. É justamente aqui que se insere o fenômeno jurídico uma vez que, nessa concepção de vida boa, a natureza política do homem está presente e, com ela, naturalmente a esfera jurídica. O campo do direito está, então, aí circunscrito. É nesses limites, portanto, que se dá o sentido e a finalidade do direito. Nesse sentido, essa ética representa a última instância do plano teleológico, pois representa a idéia da vida boa dentro da qual o justo (o direito) está inserido.

Por outro lado, esse nível apresenta-se mais implicitamente, no plano da compreensão, uma vez que diz respeito também aos projetos individuais de realização de vida e o que cada um compreende como vida boa. Essa concepção, dessa forma, não é explícita, mas sempre pressuposta e torna-se mais visível apenas por meio de seu signo: uma narrativa das ações do sujeito. Desse modo, o bem nunca está explicitado nas normas que ordenam a vida social, mas está sempre pressuposto, dando-lhes sentido.

As concepções individuais de vida boa ao se depararem com outras no convívio social apresentam-se como pré-compreensões de como deve se agir. Entretanto, como já se afirmou acima, ainda deve passar por outras fases do círculo hermenêutico para que possam valer. Nesse sentido, elas devem passar pela objetivação do direito de modo a não se contrapor às normas jurídicas, pois assim também não se contraporiam à realização política do homem. O direito, então, harmoniza e valida concepções de vida boa, lembrando sempre que ao direito cabe regular o aspecto público da vida boa e não

⁴¹³ RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*. p. 614.

⁴¹⁴ RICOEUR, Paul. *Percursos do Reconhecimento*. p. 231.

⁴¹⁵ RICOEUR, Paul. *Sí Mismo como Otro*. p. 321/7.

⁴¹⁶ RICOEUR, Paul. *Sí Mismo como Otro*. p. 176.

a totalidade de seus aspectos, o que redundaria em um totalitarismo. Eis, portanto, a relação ética-política-direito, que confere à hermenêutica do justo a integralidade do saber prático.

Se é verdade que o direito, então, apresenta uma finalidade intrínseca (finalidade propriamente jurídica), também apresenta também uma finalidade extrínseca (uma finalidade ética) que a vincula à ideia de vida boa. É justamente aqui que entra a questão da verdade prática para Ricoeur, pois sua afirmação de ideal ético de *tender à vida boa (vida boa) com e para o outro (solicitude) em instituições justas (justiça)* pretende ser verdadeira e objetiva. Pretende ser uma posição filosófica e não uma posição ético-política, em contraposição à Dworkin. Nesse sentido, deve-se retomar a distinção que Ricoeur faz, que foi exposta na crítica à teoria dworkiniana, entre *mundo e felicidade*, onde o filósofo francês defende a possibilidade da última como a possibilidade de uma verdade no plano ético, uma totalidade de sentido, em contraposição à ideia da primeira, que não assume essa preocupação de objetividade e verdade. Por outro lado, cabe-se dizer, Ricoeur, em *O Justo 2*, parece deixar de lado a questão, embora a pressuponha e a trate em *Philosophie de la Volonté II*. Assim, afirma ele, “*se eu tivesse algo com que contribuir para esse debate, seria algo diferente de uma teoria da verdade moral – a saber, uma reflexão epistemológica sobre a correlação existente entre as proposições morais e as pressuposições antropológicas que presidem o ingresso na moral. Essas pressuposições versam sobre o modo de ser de um sujeito considerado acessível a uma problemática moral, jurídica e política.*”⁴¹⁷ Ou seja, Ricoeur, nessa obra, não está preocupado em entrar no problema da fundamentação de uma verdade moral, o que o levaria a um debate antropológico. Ele apenas pressupõe algumas evidências morais, ou seja, apenas assume alguns pontos como objetivos: e aqui entram não só as ideias de autonomia, mas de imputabilidade (sujeito), responsabilidade (dever), reconhecimento (igualdade). Então, ele abrevia a questão da fundamentação da verdade na sua relação com o justo: “*A verdade assertiva assume então a forma da justeza.*”⁴¹⁸ Assim, ele ainda deixa o pesar desse empreendimento não finalizado: “*no fim desse ensaio exprimo meu pesar por não ter sabido ou podido completar e equilibrar o movimento de desimplicação do verdadeiro a partir do justo com um movimento semelhante que mostrasse o justo a emergir da esfera do verdadeiro, em virtude da ideia antiga da*

⁴¹⁷ RICOEUR, Paul. **O Justo 2**. p. 12.

⁴¹⁸ RICOEUR, Paul. **O Justo 2**. p. 13.

conversibilidade dos transcendentais entre si.”⁴¹⁹ Entretanto, pode-se muito bem complementar essa “falha” de Ricoeur com outros textos seus como *Philosophie de la Volonté II*, onde ele trata da distinção entre mundo e felicidade, e em *Soi-Même comme un Autre*, onde ele define como objetiva a concepção ética de vida boa, solicitude e justiça.

Com toda essa fundamentação da norma no bem e desse na verdade, a aplicação do direito ao caso concreto por meio de juízos prudenciais e reflexivos parece já estar bastante afastada da arbitrariedade que o juspositivismo afirmava, bem como da demonstrabilidade lógica que seria seu correlato oposto. Assim, pode plenamente ser verdadeira e objetiva uma decisão jurídica baseada em juízos interpretativos de natureza prudencial e reflexiva.

Ao trabalhar entre as inúmeras contingências e circunstâncias dos casos práticos e todo o manancial de normas jurídicas que devem assumir um sentido adequado, a razão propriamente jurídica opera em um vai-e-vem entre os fins e sentidos que o direito lhe exige alcançar e a necessidade de se resolver os casos concretos com a afirmada *justeza* que Ricoeur pretende. Somado a isso, aparecem as exigências de justiça formal que são alcançadas pelas normas e pela universalização das decisões. Entretanto, o que é universal não é a aplicação do texto legal, mas o alcançar de seu sentido mais justo. Há, assim, exigências tanto de justiça no caso concreto quanto da vinculação da decisão ao justo político; há exigências de justiça material (na busca de uma melhor solução ao caso concreto) e de justiça formal (no intuito de o direito realizar efetivamente a igualdade entre os cidadãos). Essa equação, desse modo, só resta equilibrada se a aplicação da regra ao caso mirar a uma universalização, mas não uma mera universalização do texto, que deforma os fatos para que se coadunem ao texto legal, o que levaria a uma concepção formalista mais pura do termo. A universalização deve ser a do sentido: o mesmo sentido da regra deve ser aplicado a casos que se identificam em um mesmo sentido.

Nesse campo a prudência, responsável por perceber o semelhante, afina-se em um raciocínio analógico, que parece ser da essência do direito para que a igualdade seja alcançada no sentido mais rico do termo. Assim, quando um caso C é solucionado por uma regra R, ele produz um sentido S. É justamente esse sentido que deve ser preservado na aplicação de casos semelhantes. Desse modo, se uma caso C’,

⁴¹⁹ RICOEUR, Paul. **O Justo 2**. p. 13.

semelhante, mas não igual ao caso C em seus aspectos jurídicos, receber a mesma aplicação da regra R, o sentido S não será preservado; o que será preservado será apenas a regra R. Sendo assim, para o caso C', aplica-se apenas com certa maleabilidade a regra R, de modo a encontrar a regra da justiça, R', para que se preserve o sentido S. Assim, a universalização é a do sentido, da norma jurídica em sua compreensão. E isso é tratar igualmente os casos iguais e desigualmente os casos desiguais na proporção de sua desigualdade. A própria ideia da igualdade proporcional gera essa concepção: Se 2 está para 4, então 2,5 está para 5. Do mesmo modo, se C está para R, então para C' cabe R'. E tal tipo de avaliação só cabe onde há espaço para a interpretação da norma e para a narração dos fatos de maneira valorativa, como foi exposto no capítulo 2.4. E isso só é possível, como se pode ver nesse referido capítulo, se não se assumir uma concepção deontológica pura do direito, mas sim uma concepção onde a norma apela ao bem para que possa fazer valer algum sentido.

Isso remonta, por sua vez, às reflexões sobre a análise estrutural do texto: as puras objetivações do estruturalismo não permitem a apreensão de nenhum sentido do texto. É necessário um momento compreensivo que o envolva. Nesse sentido, pode-se notar nos três níveis da hermenêutica do justo que há um momento pré-compreensivo (o bem), um momento explicativo (a norma) e uma compreensão explicada, uma compreensão mais profunda (o equitativo). Assim, a aplicação da norma está envolvida por duas verdades e compreensões: a primeira, a verdade do bem que funda o direito, e a segunda, a verdade da contingência, que aparece no momento da aplicação em um juízo tipicamente prudencial que permite afirmar que, para tal caso C, em razão da regra R, e nas circunstâncias T, a melhor decisão era D.

Com isso Ricoeur consegue estabelecer uma relação dialética entre compreensão e explicação, plano ontológico e plano epistemológico. Há não só um ponto de vista interno de uma prática jurídica, há também a ascensão e remissão a um ponto de vista externo insculpido por uma verdade prática que, por sua vez, é extraída da própria pertença ao ponto de vista interno. Reorganizam-se, assim, em dialética, todos os aspectos vinculados ao antigo dualismo, responsável pelas falhas das teorias anteriormente analisadas.

Por tal razão, a tese de Ricoeur parece superar tais teorias. Pretendeu-se, assim, partir da análise das teses céticas, avalia-las demonstrando suas insuficiências e mostrar a tese superadora de Ricoeur, no intuito de se encontrar onde se encontrava de modo mais profundo o erro das teses rivais. Nesse sentido, partiu-se para as reflexões sobre a

hermenêutica filosófica, onde se pretendeu mostrar que um dualismo ainda muito enrustado na teoria contemporânea sempre acabava aparecendo por trás das falhas das teorias hermenêuticas atuais. E, por trás desse dualismo escondia-se um ceticismo que impedia a solução de tal conflito. Por fim, procurou-se demonstrar como a tese de Ricoeur pressupõe uma epistemologia adequada à ontologia do direito e que, ligando verdade e objetividade, consegue finalmente dar conta do dualismo estabelecendo entre os polos antagônicos uma relação dialética. Desse modo ele consegue, portanto, justificar o uso de juízos prudenciais e reflexivos próprios ao juízo jurídico sem cair em um subjetivismo total. Com tais juízos ele dá conta da especificidade das ciências do espírito sem que tenha, para isso, que abrir mão de sua objetividade.

CONCLUSÃO

Em razão de tudo que se expôs até então se pode identificar os problemas das teorias atuais da hermenêutica jurídica bem como remontar aos seus mais essenciais fundamentos. Assim, embora teorias rivais duelem e acusem as falhas umas das outras, na verdade entabulam um real duelo entre irmãos. Apesar das fortes divergências quanto ao modelo de aplicação do direito, o motivo de se mostrarem insuficientes é o mesmo: Marmor, Dworkin e Alexy ainda estão presos a um modelo epistemológico trazido pelo juspositivismo, de modo que suas teorias foram incapazes de transcendê-lo. Embora pretendessem superar os modelos juspositivistas, causa certa surpresa o fato de não haverem adentrado em tal debate. Dworkin ainda o menciona, mas logo o abandona afirmando que o problema da objetividade é, no fundo, um tipo de embuste. A epistemologia juspositivista que a eles subjaz coloca-os sob o dilema demonstrabilidade ou arbitrariedade.

Marmor pressupõe tal epistemologia ao afirmar que o modo de se alcançar a intenção psicológica do legislador se dá por um procedimento *fact-finding*, de modo que o intérprete assume a empreitada de descobrir e descrever um fato, um dado estático, que é um sentimento vivido por uma pessoa, no caso o legislador, no momento em que elaborou a respectiva legislação. Enfim, trata-se da demonstrabilidade pela descrição de um fato, de um dado empírico.

Alexy, por outro lado, não faz sua teoria depender de um fato. Entretanto, tem a pretensão de resolver as questões da aplicação do direito por meio de um método racional responsável por conferir objetividade ao raciocínio jurídico. Desse modo, sua tese parte do dilema demonstrabilidade/arbitrariedade, de modo que os juízos interpretativos, prudenciais e reflexivos não podem ser mais que arbitrários, uma vez

que necessitariam de um valor último que os justificasse, o que seria impossível, pois não há como se demonstrar a existência de tal valor. Resta, então, a objetividade conferida por referência a um método que se pretende racional e universal, que pode ser justificado e, portanto, objetivo.

Já a teoria da interpretação jurídica de Dworkin vai pela via contrária da tese alexyana. Em sua essência, todo o trabalho interpretativo que o julgador realiza ao aplicar o direito se dá mediante a utilização de juízos prudenciais e reflexivos. Há a construção da narrativa da história jurídica e a contextualização de como cada caso jurídico se encaixa em tal história de modo a preservar o sentido levando adiante a narrativa. Tal tarefa não pode ser feita, portanto, sem que esses juízos interpretativos sejam plenamente valorativos, o que requer algum fundamento quanto a tal valor. Sendo assim, Dworkin afirma que todas essas avaliações encorram-se em uma determinada teoria político-jurídica, qual seja, uma teoria liberal do direito.

Com isso, apesar da concepção demasiado ingênua de narrativa que Dworkin utiliza, pois não possui um momento lógico-explicativo que a objective, segundo Ricoeur, a teoria da interpretação jurídica que o jurista norte-americano consegue realizar até esse momento satisfatoriamente o intento a que se propunha: resgatar a ideia de tais juízos interpretativos, conferindo-lhes objetividade, dentro de um empreendimento narrativo. O problema, entretanto, começa a aparecer no nível mais externo da teoria de Dworkin, qual seja, quando ela se vê obrigada a justificar a razão de a teoria política liberal ser o valor máximo que dá condição de validade a todos juízos valorativos dentro da prática jurídica. Nesse momento, então, o jurista norte-americano afirma que o fato de o liberalismo ocupar o topo de seu sistema se dá em razão de ser uma posição política e não uma posição filosófica, ou seja, que tal visão política não pretende ser verdadeira e nem justificar-se como tal, mas, pelo contrário, é apenas uma opção política entendida como a melhor, como a mais adequada. Aqui Dworkin joga fora todas as condições de objetividade de seu empreendimento interpretativo. A objetividade que defende ocorre apenas em um nível interno, mas que se ancora num valor afirmado em um nível externo, o liberalismo, que, em si, não é objetivo.

Quando confrontado com tal problema, o jurista norte-americano, então, afirma que exigir a objetividade a tal grau seria algo demasiado, e que se ela depender de uma tal justificação, então, o próprio problema da objetividade seria uma forma de embuste, pois para justificar argumentos morais, ele afirma que *“não tenho nada a favor da objetividade dos julgamentos morais a não ser argumentos morais, nada a favor da*

*objetividade dos julgamentos interpretativos a não ser argumentos interpretativos.*⁴²⁰

Dessa forma, a objetividade não parece ter uma ancoragem segura nesse sistema, uma vez que o valor fundante se justifica da mesma maneira que os dele decorrentes. Assim, embora Dworkin rechace expressamente a epistemologia demonstrabilidade/arbitrariedade, ele só o consegue no nível interno de seu sistema, onde juízos interpretativos são considerados objetivos sem serem passíveis de demonstração. Entretanto, quando chamado a justificar o liberalismo como objetivo, Dworkin se vê preso a essa mesma epistemologia que visava combater. Como não há como demonstrar a objetividade de um juízo valorativo como o que afirma que o liberalismo seria verdadeiramente a melhor posição filosófico-política, tal valor é, então, arbitrário, subjetivo. E não há que se preocupar, portanto, em justificar a sua objetividade, pois aí cair-se-ia naquele seu chamado embuste da objetividade.

Com tais considerações, pode-se afirmar que as três teorias acima referidas escondem atrás de seus talentosos argumentos um ceticismo que, imagina-se, não pretendiam pressupor. Mas tal razão se dá pelo fato de não haverem permitindo-se ir um pouco mais fundo na questão da justificação de sua teoria e dos problemas epistemológicos que o juspositivismo poderia leva-los.

No modelo de Marmor, por exemplo, a ideia de se utilizar um procedimento mais próprio da razão teórica que da razão prática demonstra a desconfiança que tem com o saber prático, não vendo nele qualquer objetividade. Nesses termos, sua teoria redundante na importação de uma metodologia própria das ciências naturais às ciências do espírito, o que se afirmou aqui por diversas vezes como uma atitude inadequada.

Já a teoria da argumentação jurídica de Alexy expressa seu ceticismo ao deixar de lado as avaliações ontológicas de juízos responsáveis por julgar como bom/mau, justo/injusto, melhor/pior, recorrendo às regras do discurso racional como método seguro para validar entendimentos valorativos quaisquer. Há, então, a crença de se obter aqui um método tão forte quanto o das ciências da natureza, que seria capaz de dar conta de todo esse ceticismo quanto às reflexões referentes ao plano ontológico das valorações.

Por sua vez, Dworkin, consegue dar conta do ceticismo até certo ponto. Entretanto, ao ver-se obrigado a justificar a fonte da objetividade de seu sistema, abandona o empreendimento e a afirma como subjetivo, ou seja, não se permite

⁴²⁰ DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. p. 257.

justificar a verdade de um juízo valorativo. Assim, o valor máximo do sistema é tem o estatuto epistemológico de convenção e não de verdade. A tese do jurista norte-americano apresenta, portanto, uma metodologia própria às ciências do espírito, entretanto não consegue fundar a objetividade de tal campo.

Esse ceticismo, então, enfraquece tais teorias como teorias da aplicação do direito que pretendem ser objetivas em sentido forte, pois, como afirma Grondin, “*uma hermenêutica consagrada à arbitrariedade e ao relativismo encarna, por pura consequência, o mais claro contra-sentido.*”⁴²¹

O que estaria por trás, portanto, de tal ceticismo que acompanha a epistemologia da demonstrabilidade/arbitrariedade seria, nos dizeres de Gadamer, uma epistemologia cartesiana responsável por um dualismo que permite a objetividade apenas em referência à certeza que é conferida por um método, mas jamais por referência a uma verdade oriunda do plano ontológico, pois a própria existência do mundo é posta em dúvida. Isso explica o ceticismo de Alexy quanto às valorações próprias ao plano da pertença, sua reprovação quanto ao sistema dworkiniano de supor teses demasiadamente ontológicas, e sua crença (Alexy) apenas em um método de validação. Tal afirmação explica também a necessidade de Marmor importar um método próprio das ciências naturais ao direito de modo a distorcer a própria natureza da razão prática jurídica para que com ele pudesse se harmonizar. Explica também o fato de Dworkin não conseguir fundamentar de fato a sua tese ontológica, pois, no fundo, não acredita que isso possa realmente ser algo objetivo.

O resultado dessa epistemologia levou por muito tempo, na filosofia hermenêutica, a um dualismo entre ciências da natureza e ciências do espírito, de modo que às primeiras caberia a objetividade e às segundas, a subjetividade, ou melhor, como afirma Dilthey, às primeiras caberia a objetividade da explicação e às segundas caberia a compreensão (que o filósofo alemão intentava conferir-lhe objetividade).

Nesse panorama, apenas após o giro da hermenêutica existencial de Heidegger conseguiu oxigenar o debate, trazendo as questões ontológicas de volta ao debate filosófico e, com isso, volta à cena também a questão da verdade como correspondência em sua acepção aristotélica.

Herdeiro dessa tradição, Ricoeur pretende equilibrar tal dualismo com uma epistemologia que dê conta tanto da verdade quanto da objetividade e da justificação no

⁴²¹ GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica?** p. 15.

campo das ciências do espírito. Nesse sentido, equilibra os polos em uma relação dialética, dando conta tanto da pertença do homem a uma tradição, a um mundo pleno de sentido que já estava aí quanto do distanciamento, permitindo, a partir dessa imanência, uma transcendência, uma ascensão a um plano crítico em relação à realidade vivida. Na hermenêutica do justo, portanto, esse equilíbrio vai se manifestar na dialética entre interpretação e argumentação e no apelo do plano deontológico ao plano teleológico, da norma ao bem que a fundamenta e lhe dá sentido, de modo que tal plano teleológico é fundado, em última instância, numa ética que pretende ser verdadeira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXY, Robert. **Teoría de la Argumentación Jurídica**. Trad. Manuel Atienza e Isabel Espejo. 2ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- ALEXY, Robert. **Teoría de los Derechos Fundamentales**. Trad. Carlos Bernal Pulido. 2ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- ANSCOMBE, G. E. M. **Intention**. 2ª ed. Harvard University Press, 2000.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. 10a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- ARISTÓTELES. **Analíticos segundos**. Trad. M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 2008.
- ARISTOTELES. **Ética a Nicómaco**. Trad. Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- ARISTÓTELES. **Métaphysique**. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 2003.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Tereza Martínez Manzano [et al.]. Madrid: Gredos, 2011.
- ÁVILA, Humberto. **Segurança Jurídica**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Malheiros, 2012.
- AYER, Alfred Julius. **Lenguaje, verdad y lógica**. Trad. Marcial Suárez. Barcelona: Martínez Roca, 1971.
- BARZOTTO, Luis Fernando. **O Positivismo Jurídico Contemporâneo**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio. **Hermenéutica Analógica y Derecho**. Santa Fe: Rubinzal – Culzoni, 2008

- BOFF, Guilherme. **Verdade e Direito em Georges Kalinowski. A justificação do fundamento semântico do direito.** Porto Alegre: Safe, 2013.
- BULTMANN, Rudolf. **O Problema da Hermenêutica.** *in* Crer e Compreender. Trad. Walter Schlupp (e outros). São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 287-311.
- DERRIDA, Jacques. **A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas.** *in* **A Escritura e a Diferença.** Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 407/426.
- DILTHEY, Wilhelm. **A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas.** Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério.** Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio.** Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GUEST, Stephen. **Ronald Dworkin.** Trad. Luís Carlos Borges. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I.** Trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 5ª. Ed. Salamanca: Sígueme, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método II.** Trad. Manuel Olasagasti. 8ª. Ed. Salamanca: Sígueme, 2010.
- GRONDIN, Jean. **Qué es la Hermenéutica?** Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.
- HART, Herbert L. A. **Ensaio de Teoria do Direito e Filosofia.** Trad. José Garcez Ghirardi e outro. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- HART, Herbert L. A. **O Conceito de Direito.** Trad. A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1986.
- HART, Herbert L. A. **Post Scriptum al Concepto de Derecho.** Trad. Rolando Tamayo y Salmorán. México: UNAM, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia.** Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo.** Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2009.

- HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.
- KALINOWSKI, Georges. **Filosofia y lógica de la interpretación en derecho**. *in* Concepto, Fundamento y Concreción del Derecho. Trad. Carlos I. Massini-Correas. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1982. p. 109-122.
- KALINOWSKI, Georges. **L'Impossible Métaphysique**. Paris: Beauchesne, 1981.
- KALINOWSKI, Georges. **Le Problème de la Verité en Morale et en Droit**. Paris: Emmanuel Vitte, 1967.
- KALINOWSKI, Georges. **Querelle de la Science Normative**. Paris: LGDJ, 1969.
- KALINOWSKI, Georges. **Sémiotique et Philosophie**. Paris: Hadès-Benjamins, 1985.
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIERKEGAARD, Soren. **É Preciso Duvidar de Tudo**. Trad. Álvaro Valls [e outro]. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARMOR, Andrei. **Interpretation and Legal Theory**. 2ª ed. Oxford: Hart Publishing, 2005.
- PERELMAN, Chaim. **Tratado da Argumentação. A Nova Retórica**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RICOEUR, Paul. **A Implicação Ética da Teoria da Ação**. *in* **Escritos e Conferências 2. Hermenêutica**. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011.
- RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. Trad. Dion Davi Macedo. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- RICOEUR, Paul. **Amour et Justice**. Paris: Points, 2008.
- RICOEUR, Paul. **À la Gloire de la Phronèsis**. *in* CHATEAU, Jean-Yves. **La Verité Pratique**. Paris: Vrin, 1997. p. 13-22.
- RICOEUR, Paul. **Crítica y Convicción**. Trad. Javier Palacio. Madrid: Síntesis, 2003.
- RICOEUR, Paul. **De l'Interprétation. Essai sur Freud**. Paris: Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul. **Du Texte à l'Action. Essais d'herméneutique II**. Paris : Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul. **La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli**. Paris: Points, 2000.
- RICOEUR, Paul. **La Métaphore Vive**. Paris: Seuil, 1975.

- RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique I.** Paris: Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. **Le Juste I.** Paris: Esprit, 1995.
- RICOEUR, Paul. **Leituras 1: Em Torno ao Político.** Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.
- RICOEUR, Paul. **O Justo I. A justiça como regra moral e como instituição.** Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RICOEUR, Paul. **O Justo 2. Justiça e verdade e outros estudos.** Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RICOEUR, Paul. **Outramente.** Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- RICOEUR, Paul. **Percurso do Reconhecimento.** Trad. Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté I. Le volontaire et l'involontaire.** Paris: Aubier, 1988.
- RICOEUR, Paul. **Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité.** Paris: Aubier, 1988.
- RICOEUR, Paul. **Sí Mismo como Otro.** Trad. Augustín Neira Calvo. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- RICOEUR, Paul. **Temps et Récit I.** Paris: Seuil, 1983.
- RICOEUR, Paul. **Temps et Récit III. Le temps raconté.** Paris: Seuil, 1985.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa I. A intriga e a narrativa histórica.** Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa III. O tempo narrado.** Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2011.
- RICOEUR, Paul. **Soi-Même comme un Autre.** Paris: Seuil, 1990.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica. Arte e Técnica da Interpretação.** Trad. Celso Reni Braida. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- SOUSA, Felipe Oliveira de. **Razão Prática, Justificação da Autoridade e Conflito Político.** Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

- STRAUSS, Leo. **Natural Right and History**. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- TARSKI, Alfred. **A Concepção Semântica da Verdade**. Trad. Celso Braida [et al.]. São Paulo: UNESP, 2007.
- TOMÁS DE AQUINO. **Sulla Verità**. Trad. Fernando Fiorentino. Milano: Bompiani, 2008.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2003.
- TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula. **Propedêutica Lógico-Semântica**. Trad. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- WALDRON, Jeremy. **As Intenções do Legislador e a Legislação Não-Intencional**. in MARMOR, Andrei. **Direito e Interpretação**. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 495-536.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 2000.
- ZACCARIA, Giuseppe. **Razón Jurídica y Interpretación**. Navarra: Thomson Civitas, 2004.