*O GIRO LINGÜÍSTICO E A AUTOCOMPREENSÃO DA DIMENSÃO
HERMENÊUTICO-PRAGMÁTICA DA LINGUAGEM JURÍDICA*

Flávio Quinaud Pedron♦

O presente artigo desenvolve uma digressão sobre a importância do giro lingüístico (linguistic turn) em suas duas vertentes – pragmática e hermenêutica –, para a auto-compreensão da linguagem jurídica, o que conduz a uma crítica ao positivismo jurídico, bem como a busca de uma teoria que explique melhor a legitimidade do direito moderno. Palavras-Chave: Filosofia da Linguagem; Wittgenstein e Gadamer; legitimidade do direito.

Kant é, sem dúvida, o maior filósofo da Modernidade (GALUPPO, 2002:77), haja vista que os reflexos de seu pensamento ainda são sentidos nos dias atuais. Em sua primeira Crítica (1787), indaga sobre os limites do conhecimento humano. Encontra, como resposta, uma razão humana finita, limitada, incapaz de ter acesso a questões metafísicas – a alma, Deus, a liberdade – e revela que “a natureza da realidade que conhecemos não pode ser afastada da natureza da mente que a conhece” (BELL, 2002:589). Destarte, operou o que chamou de *revolução copernicana*, uma vez que, assim como Copérnico, Kant inverteu o que parecia ser a ordem natural: não mais o sujeito deveria girar em torno do objeto, mas ocorreria justamente o contrário.¹ Haveria ainda uma diferença entre o objeto e o quê, de fato, é percebido por nossa sensibilidade,² que chamou de *fenômeno*.

♦ Mestre em Direito Constitucional pela UFMG. Professor de Teoria Geral do Processo e Direito Processual na PUC-Minas. Professor de Hermenêutica Jurídica, Filosofia do Direito, Ciência Política e Teoria do Estado no Uni-Centro Izabela Hendrix, Belo Horizonte/MG. Advogado.

¹ Reale e Antiseri (1990:2:876) explicam: “Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente”.

² “Assim como as coisas, para serem conhecidas sensivelmente, devem se adequar às formas da sensibilidade, da mesma forma não é de modo algum estranho que, para serem pensadas, devam necessariamente se adequar às leis do intelecto e do pensamento. Assim como o Sujeito, captando sensivelmente as coisas, as espacializa e temporaliza, da mesma forma, pensando-as, as ordena e determina conceitualmente segundo os modos próprios do pensamento. Os conceitos puros ou categorias, portanto, são as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja pensado como objeto de experiência, assim como o espaço e o tempo são as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja captado sensivelmente como objeto de intuição” (REALE e ANTISERI, 1990:2:886, grifos no original).

Dessa forma, entendimento e sensibilidade estão interligados e não podem ser dissociados totalmente, como queria anteriormente Descartes.³ Todavia, Kant não percebeu o que Gadamer buscara ir além: vincular esse sujeito isolado imaginado por Kant, que conhece a História, mostrando que “a constituição do sentido não é obra de uma subjetividade isolada e separada da história, mas só é explicável a partir de nossa pertença à tradição [...]” (OLIVEIRA, 2001:227).

Dessa forma, o projeto de Kant é tomado por um *solipsismo metodológico* (GALUPPO, 2002:107), que não está restrito à primeira Crítica, tendo sido transportado para a segunda. Aqui Kant estabelece a liberdade como conteúdo absoluto do agir moral humano e passa a enunciar esse agir a partir do imperativo categórico.⁴ O agir humano livre é aquele decorrente única e exclusivamente da própria Razão (o respeito ao *dever*), de modo que, mesmo que se possa também reconhecer que a ação humana derive de outras causas – desejo de felicidade, medo da punição, etc. – com base nessas, não se poderá afirmar que a ação foi *livre*.⁵ Logo, a lei moral constitui um *Faktum* da Razão, não cabendo a ninguém discutir por que ela é assim; trata-se de um pressuposto axiomático em Kant.⁶

Distingue-se assim a *moralidade* – característica da ação orientada pelo dever – da *legalidade* – característica da ação que não é realizada pelo dever, mas sim por outra causa, como por exemplo, o temor da sanção.⁷ A Razão humana produziria “leis”

³ A pergunta a que Descartes se propôs a responder resumiria-se na busca pela confiabilidade do conhecimento humano. Como consequência, tem-se o surgimento do sujeito cognoscente (*cogito*), que possui a capacidade de representar objetos. “Enquanto o sujeito tem representação de objetos, o mundo consiste em todos os objetos que podem ser representados por um sujeito” (HABERMAS, 2004:186). Esse sujeito que conhece é representado com “si-mesmo” ou um “eu” capaz de realizar todo o processo necessário para sua auto-reflexão no mundo, desprezando, por completo, a existência de outros.

⁴ Segundo Freitag (1989:9-10): “Trata-se, pois de faculdades ‘dadas’, *a priori*, isentas de qualquer forma de vivências e independentes da atuação do sujeito sobre o mundo. Aos instrumentos do pensamento (as categoriais *a priori*) da razão teórica pura, corresponde o ‘imperativo categórico’ como instrumento dado previamente a quaisquer formas de experiência”.

⁵ No ensaio *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* (“*Aufklärung*”), de 1783, Kant afirma que apenas o uso da Razão pode retirar o homem da situação de minoridade em que se encontra, por culpa própria, sob a assistência de “tutores”: “É tão cômodo ser menor! Se tenho um livro que faz às vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que decide por mim a respeito da minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros hão de se encarregar em meu lugar dos negócios desagradáveis” (KANT, 2003:115).

⁶ Como afirma Galuppo (2002:79): “Assim como é um fato natural que o homem tenha um nariz e dois olhos, é um fato do ser racional que ele possua essa faculdade que lhe representa princípios e, em especial, deveres para a ação”.

⁷ Bastante ilustrativo é o quadro traçado por Galuppo (2002:83) ao classificar as ações humanas em Kant, como também faz HÖFFE, Otfried. *Introduction à la philosophie pratique de Kant: La morale, de droit et la religion*. Paris: J. Vrin, 1993. p. 69.

Contra o dever	Conforme o dever (Legalidade)		
	por interesse pessoal	por inclinação imediata	por dever
	Simples Legalidade		Moralidade

(princípios, como normas de condutas) dotadas de *universalidade*, isto é, reconhecidas como válidas e legítimas por qualquer ser racional em qualquer tempo e lugar. Por isso mesmo, para Kant, a solidão da consciência individual, que cria normas para si mesma, não constituiria um problema. Todavia, ela opera apenas a partir da máxima da adequação de meios conforme fins, não aberta à intersubjetividade, o que irá suscitar diversas críticas por parte de outros filósofos.⁸

Habermas (2004:186:187) chamará essa tradição – na qual se pode incluir filósofos modernos, como Descartes, Kant, até Husserl e Sartre, entre outros – de *mentalismo* (também chamada de *filosofia da consciência* ou *filosofia do sujeito*). Um traço dessa tradição é que ela sugere um modelo dualista formado a partir de uma relação sujeito/objeto, traduzindo-se, conforme Habermas, em três supostos básicos:

- *Pela introspecção, o sujeito cognoscente ganha um acesso privilegiado às suas próprias representações, mais ou menos transparentes e não corrigíveis, que são dadas como vivências imediatamente evidentes.*
- *O certificar-se dessa posse de vivências subjetivas abre o caminho para a explicação genética do saber sobre os objetos mediado pela experiência.*
- *Visto que a introspecção abre o caminho para a subjetividade e como a certificação da objetividade do saber consiste em penetrar em suas fontes subjetivas, os enunciados epistemológicos se medem diretamente – e todos os outros enunciados indiretamente – pela verdade enquanto evidência subjetiva ou certeza (2004:187, grifos no original).*

Todavia, esse pano de fundo solipsista começa a ruir a partir dos estudos sobre a linguagem, que, aos poucos, torna-se a questão central da filosofia, como reconhece Oliveira (2001:11).⁹ É esse movimento que ficará conhecido como *giro lingüístico*.¹⁰

A reviravolta lingüística do pensamento filosófico do século XX se centraliza, então, na tese fundamental de que é impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, uma vez que esta é momento necessário constitutivo de todo e qualquer saber humano, de tal modo que a formulação de conhecimentos intersubjetivamente válidos exige reflexão sobre sua infra-estrutura lingüística (OLIVEIRA, 2001:13).

A partir daí, a linguagem passa a ser vista como aquilo que possibilita a compreensão do indivíduo no mundo, de modo que essa mesma linguagem é necessariamente fruto de um processo de comunicação envolvendo uma relação de intersubjetividade, isto é,

⁸ Galuppo (2002:107-108) lembra que Wittgenstein já criticava essa postura, ao afirmar que regra de ação pressupõe pelo menos duas pessoas, de modo que uma das quais funcione como critério para verificação do cumprimento ou descumprimento da regra.

⁹ “[...] significa uma nova maneira de articular as perguntas filosóficas. Assim, por exemplo, contrariamente a quando se fazia no passado, perguntar pela essência da causalidade ou pelo conteúdo do conceito ‘causalidade’, pergunta-se agora pelo ‘uso da palavra’ causalidade. Foi de tal modo intensa a concentração em questões da linguagem, que se chegou a identificar filosofia e crítica da linguagem” (OLIVEIRA, 2001:12).

¹⁰ Uma reconstrução feita mais recentemente e elaborada pelo próprio Habermas sobre o *giro lingüístico* pode ser encontrada no cap.1 (“Filosofia hermenêutica e filosofia analítica: duas versões complementares da virada lingüística”) da obra HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. O presente trabalho a tomará como referência para sustentar que as teorias de Wittgenstein e Gadamer, cada uma por si, representam momentos complementares desse giro.

onde antes havia uma relação sujeito/objeto, instaura-se uma relação sujeito/sujeito. Além disso, a própria linguagem começa a ser compreendida como elemento de mediação das interações existentes na sociedade. Assim, a linguagem não se resume a uma racionalidade epistemológica, mas transborda essa esfera ao se apresentar como condição para uma racionalidade prática, de modo a unir a racionalidade teórica a uma racionalidade prática.

O movimento em direção do giro começa com os estudos de Frege, em 1892. Mesmo ainda presa a uma compreensão monológica da linguagem,¹¹ a *semântica formal* – como estudo da função representativa da linguagem – realizou a distinção entre *pensamentos e representações*: os primeiros são capazes de ultrapassar os limites espaço-temporais da consciência individual, podendo ser apreendidos em diversos tempos ou lugares com o mesmo conteúdo (HABERMAS, 1998:72). Por isso mesmo, pensamentos, através de uma análise de sentenças predicativas, adquirem uma estrutura mais complexa do que objetos de representações; eles podem ser avaliados à luz da linguagem gramatical, de modo que é imprescindível que se possa pressupor que os falantes de uma determinada comunidade lingüística atribuam o mesmo significado às expressões lingüísticas. A partir dessa premissa, os pensamentos passam a veicular um conteúdo específico que pode ser avaliado de acordo com a assunção de posições fundadas em razões criticáveis pelos falantes.

Dando continuidade ao movimento, Pierce concluiu que a verdade pode ser compreendida como aceitabilidade racional, ou seja, como justificação de uma pretensão de validade criticável sob as condições de comunicação de uma audiência de intérpretes confiáveis que se espraia em um sentido ideal através do espaço social e do tempo histórico (HABERMAS, 1998:76).¹²

Todavia, os estudos conduzidos pelos autores, com exceção de Pierce, apontavam apenas para uma compreensão *semântica* da linguagem, deixando de lado a

¹¹ Segundo Habermas (2004:75): “A semântica formal isola a função comunicativa da linguagem – em que Humboldt viu sediada a racionalidade do entendimento mútuo – da análise lógica, entregando-a a um mundo empírico de observação”.

¹² “El mundo como conjunto de los hechos posibles se constituye solamente para una comunidad de interpretación cuyos miembros se entienden entre si sobre algo en el mundo dentro de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. «Real» es lo que puede exponerse en enunciados verdaderos, explicándose a su vez «verdadero» por referencia a la pretensión que el hablante entabla frente al oyente al afirmar un enunciado. Con el sentido asertórico de su afirmación entable el hablante una pretensión susceptible de crítica, en lo que respecta a la validez del enunciado afirmativo; y como nadie dispone de la posibilidad de un acceso directo a condiciones de validez no interpretadas, la «validez» ha de entenderse epistémicamente como «validez que se nos impone como tal a nosotros». La pretensión de verdad de un proponente, cuando está justificada, hablará de poder defenderse con razones frente a las objeciones de posibles oponentes y al cabo habrá de poder contarse con un acuerdo racionalmente motivado de la comunidad de interpretación en conjunto”(HABERMAS, 1998:75-76).

dimensão pragmática.¹³ Uma nova perspectiva aparece nos estudos do segundo Wittgenstein – marcado pela publicação da obra *Investigações Filosóficas*.¹⁴ Desse modo,

[e]le [o segundo Wittgenstein] faz uma crítica detalhada ao mentalismo apenas após substituir as formas lingüísticas de um pensamento de entendimento não-reflexivo, investigadas no *Tractatus*, por gramáticas de jogos de linguagem, que são constitutivos de igual número de formas de vida. Com isso, ele fornece à diferença intuitiva de Frege entre “pensamento” e “representações” uma interpretação inequívoca. Não podemos “vivenciar” o sentido de uma proposição, pois a compreensão não é um processo psíquico, mas depende da observação de uma regra: “Compare: ‘Quando suas dores diminuíram?’ e ‘Quando você parou de compreender essa palavra?’”. O saber quanto à maneira de aplicar um critério é uma faculdade prática – assim como se “sabe” jogar xadrez –, mas não um estado mental, nem uma propriedade psíquica (HABERMAS, 2004:78-79).

Nesse sentido, o *Tractatus Logico-Philosophicus* tinha o objetivo de explicar a linguagem representativa ou factual, isto é, como é possível para o indivíduo, através do uso da linguagem, representar e compreender o mundo que o cerca:

A solução encontrada por Wittgenstein para explicar a conexão entre linguagem e o mundo é chamada de teoria pictorial da frase. Segundo essa teoria, uma tal conexão só pode ser feita porque nossas frases declarativas podem ser concebidas como figurações ou quadros (Binder) da realidade; modelos capazes de reproduzir a realidade ao nível da linguagem (COSTA, 2003:26, grifos no original).

Dessa maneira, em conformidade com o entendimento clássico, uma palavra designaria não a coisa individual, mas a essência comum a várias coisas individuais. A consequência dessa tese é a afirmação de que haveria um mundo em si que é dado independentemente da linguagem, a qual apenas tenta exprimi-lo. Tudo isso levou Wittgenstein a empreender uma busca pela linguagem perfeita, capaz de reproduzir com absoluta exatidão a estrutura ontológica do mundo (OLIVEIRA, 2001:120-121).

Todavia, o projeto representado pelo *Tractatus* foi abandonado na segunda fase de seu pensamento, marcada pela publicação da obra *Investigações Filosóficas*. Os estudos sobre a linguagem, a partir daí, sofreram uma grande revolução; a compreensão da tese dos *jogos de linguagem* abre definitivamente para uma compreensão *pragmática*:

¹³ Dworkin (1999:41) lembra que, no campo jurídico, ainda são muito difundidas as compreensões semânticas em suas múltiplas formas – é o caso do positivismo jurídico e da escola do Direito Natural. Segundo esse autor: “As teorias semânticas pressupõem que os advogados e juízes usam basicamente os mesmos critérios (embora estes sejam ocultos e passem despercebidos) para decidir quando as proposições jurídicas são falsas ou verdadeiras; elas pressupõem que os advogados realmente estejam de acordo quanto aos fundamentos do direito. Essas teorias divergem sobre quais critérios os advogados de fato compartilham e sobre os fundamentos que esses critérios na verdade estipulam. [...] As teorias semânticas mais influentes sustentam que os critérios comuns à verdade das proposições jurídicas passa a depender de certos eventos históricos específicos. Essas teorias positivistas, como são chamadas, sustentam o ponto de vista do direito como simples questão de fato, aquele segundo o qual a verdadeira divergência sobre a natureza do direito deve ser uma divergência empírica sobre a história das instituições jurídicas”.

¹⁴ “Russel ou Carnap vinculam o método de explicar formas do pensamento pela via da análise lógica de formas lingüísticas à tradicional teoria empirista do conhecimento. Essa compreensão *metodologicamente limitada* da análise lingüística ainda não põe em dúvida de modo nenhum o paradigma mentalista. Somente Wittgenstein, com sua tese de que a estrutura da proposição enunciativa determina a estrutura de fatos possíveis, toca as próprias premissas da filosofia da consciência” (HABERMAS, 2004:78, grifos no original).

Qual o significado de uma palavra?, pergunta-se, então, Wittgenstein. Essa pergunta, diria ele, é mal formulada, uma vez que sugere uma única e definitiva resposta; na realidade há várias respostas a ela, sendo que cada uma tomará como apoio uma situação determinada de emprego das palavras, isto é, aquilo que Wittgenstein denomina um “jogo de linguagem” (MORENO, 2000:55).

É, por isso, que Rohden lembra que, para Apel,¹⁵

[...] a mudança do 1º ao 2º Wittgenstein consistiu no abandono do “pressuposto de uma linguagem única, que, por meio da ‘forma lógica’ que este tem em comum com o mundo descritível”, daria a lei de toda análise da linguagem e da realidade. Wittgenstein substitui esse pressuposto metafísico ou semântico-transcendental por uma outra hipótese de trabalho, que é a “do número ilimitado de diferentes ‘jogos de lingüísticos’ que historicamente nascem e se dissolvem”. Jogos que são “como unidades, constituídas por uma regra de conduta, de uso lingüístico, forma de vida e abertura do mundo (= de uma situação)” (2002:55, grifos no original).

Em um jogo de linguagem,¹⁶ uma palavra não é apenas dependente da relação com outras (semântica), mas também está em relação com os participantes (pragmática). O significado somente pode aparecer a partir de uma compreensão do uso da palavra dentro de uma forma de vida (COSTA, 2003:40-41; CONDÉ, 2004:47), e não mais como especulação *a priori* (OLIVEIRA, 2001:132). Uma mesma expressão lingüística poderá, portanto, ser utilizada de forma diversa em duas situações distintas, adquirindo significações completamente diferentes (CONDÉ, 2004:48):

É a partir da análise dessa situação que Wittgenstein supera a concepção tradicional da linguagem, mostrando sua parcialidade. Em nossa linguagem, não se trata apenas de designar objetos por meio de palavras; as palavras estão inseridas numa situação global que regra seu uso, [...] (OLIVEIRA, 2001:139, grifos no original).

A linguagem não pode ser compreendida como puro instrumento de comunicação de conhecimentos já realizados; antes disso, ela é condição de possibilidade para a construção desse conhecimento. Contudo, constata-se um problema remanescente desde a primeira fase: a análise dos jogos de linguagem ainda se dá de maneira exclusivamente descritiva, de modo que o sujeito que observa os jogos posiciona-se como um observador externo à prática lingüística (ROHDEN, 2002:133; 2002:58).¹⁷

¹⁵ APEL, K. O. *La transformación de la Filosofía*. Madrid: Taurus, 1985. t. I. p. 344.

¹⁶ É essencial lembrar que Wittgenstein, coerentemente com sua teoria, recusou-se a apresentar um conceito ou uma definição do que seja um “jogo de linguagem”. Desse modo, a noção surge através da comparação com o “jogo”: “No jogo sabemos que o jogador não joga isoladamente e arbitrariamente. Eles [os jogos de linguagem] constituem um quadro de referência intersubjetiva que delimita as fronteiras das ações possíveis e, por outro lado, possibilita, ao jogador, um espaço para as iniciativas individuais” (ROHDEN, 2002:57-58). Condé (2004:52) afirma que a compreensão da linguagem presente na obra *Investigações Filosóficas* abandona uma concepção de *cálculo*, adotada e desenvolvida no *Tractatus*.

¹⁷ “Dito de outro modo, para Wittgenstein, mais importante que ouvir o ser afetado pela tradição ou pelo uso da linguagem, é poder olhar e descrever as regras válidas usadas na linguagem. Para tanto, exige-se um sujeito cogniscente que, do lado de fora, observe e descreva o que acontece ou execute as regras para compreendê-las, sem mostrar os impactos que ele padece ao jogar” (ROHDEN, 2002:133).

Mesmo sob o peso da crítica acima, o pensamento de Wittgenstein pode trazer uma nova luz à compreensão do Direito. O Direito, como elemento da vida em sociedade, serve-se da linguagem ordinária; logo o que se aplica àquela também se aplica ao Direito. Se, no exemplo clássico de Wittgenstein (1979:22), não é a forma da peça de xadrez que distingue o “rei” de um “cavalo”, mas sim seu uso dentro da dinâmica do jogo; no Direito, esse fenômeno se repete: o Direito não apresenta *a priori* nenhuma distinção, por exemplo, entre direitos de públicos ou direitos privados, ou mesmo uma separação convincente entre direitos individuais, coletivos e difusos, por meio de uma justificação ontológica limitada ao nível de uma semântica, ao contrário do que quer uma dogmática que, lançando mão de um rol de conceitos e classificações exaustivos, quase poderia concorrer com a Botânica ou com a Entomologia. Ao invés disso, o Direito pressupõe uma prática argumentativa, daí a observação do nível pragmático existente na linguagem.¹⁸

Günther (1993:91) irá retornar ao pensamento de Wittgenstein para explicar que a relação entre o significado e a validade intersubjetiva de uma norma exige a assunção de uma *perspectiva interna* da parte dos envolvidos, isto é, eles precisam participar do mesmo jogo de linguagem para que se possa avaliar a correção da norma utilizada.¹⁹

Ao que parece, Wittgenstein identificaria uma forma de “platonismo” na postura assumida pela dogmática jurídica tradicional: a norma se situaria em um plano completamente independente da situação de aplicação (GÜNTHER, 1993:92-93). Essa norma – ou melhor, essa regra – já traria em si, antecipadamente a qualquer situação, suas condições de aplicação;²⁰ por isso as análises se limitariam a encontrar o significado isolado da norma – bem semelhante à proposta de Kelsen (1999:390), já apresentada, de encontrar um quadro que comporte todas as possíveis interpretações de uma determinada regra. Todavia, a questão levantada ressurge. Ao contrário da proposta dogmática semântica, uma compreensão da dimensão pragmática existente no Direito leva a concluir que não é possível compreender o significado de uma norma da perspectiva do observador – alguém externo às práticas sociais que acontecem no interior de uma dada sociedade, mas somente como um co-participante do

¹⁸ Repete-se, então, a leitura procedimental veiculada no ensinamento de Cattoni de Oliveira: “Conforme o caso, por exemplo, o direito ao meio ambiente saudável pode ser tratado argumentativamente como questão interindividual de direito de vizinhança, como condições adequadas de trabalho de uma categoria profissional ou, até mesmo, como direito das gerações futuras: depende da perspectiva argumentativa, se individual, coletiva, social ou difusa de quem o defende em juízo” (2003:137).

¹⁹ “According to Wittgenstein, the conditions of rule-conforming conduct can only be reconstructed from the internal perspective. Alter and ego have to participate in the same language game in order to be able to judge reciprocally whether the respective other has applied the rule correctly” (GÜNTHER, 1993:91).

²⁰ Günther remete suas conclusões aos §§ 232 e seguintes da obra *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein (1979:92-93).

mesmo “jogo de linguagem”.²¹ Também, não se pode aplicar uma norma sem que se remeta a um processo voltado a compreender o seu significado, por sua vez, também ligado à atividade de interpretação.²² Esse ponto nos remete aos estudos empreendidos por Gadamer (2001; 2002).

Há ainda um desdobramento importante da teoria de Wittgenstein para o Direito. Waismann desenvolveu, a partir dos estudos do filósofo austríaco, uma pesquisa que conduziu à tese da *textura aberta da linguagem*, que serviu de base, de acordo com Bix (1991:51), para os estudos de Hart (1994) sobre a “textura aberta do Direito”.²³ Segundo Hart, a linguagem traz em si uma infinidade de incertezas. Tomando seu exemplo, isso fica bem claro: imagine que exista uma regra que proíba *veículos* no parque. Segundo o jurista, na grande maioria das vezes, essa questão não levantaria maiores problemas, de modo que sua complexidade potencial passaria despercebida; mesmo assim, alguém poderia vislumbrar alguns *casos de penumbra* quanto ao significado do termo “veículo”, por exemplo: uma bicicleta poderia ser considerada um veículo? E quanto a patins? E uma charrete? Esse, segundo Hart (1994:148), seria um problema que revelaria a existência da “textura aberta do Direito”:

A textura aberta do direito significa que há, na verdade, áreas de conduta em que muitas coisas devem ser deixadas para serem desenvolvidas pelos tribunais ou pelos funcionários, os quais determinam o equilíbrio, à luz das circunstâncias, entre interesses conflitantes que variam em peso, de caso em caso (1994:148).

Isso significa que o legislador não seria uma razão absoluta – nem dela precisaria – capaz de imaginar em abstrato todas as possíveis interpretações que uma regra pode ter. Os tribunais, por meio de um *poder discricionário*, preencheriam essas lacunas existentes no processo de interpretação das regras, como uma legítima função criadora do Direito. Isto é, diante de um caso difícil – caso no qual inexistiria a incidência de uma regra expressa, os tribunais estariam autorizados a criar uma nova regra e aplicá-la de maneira

²¹ Mais à frente, será visto que, ao passo que Wittgenstein relacionava o significado à validade de identidade semântica e à intersubjetividade, limitando a compreensão a um determinado modo de vida, a proposta de Habermas irá além, escapando do relativismo do jogo de linguagem e identificando um sistema de pressuposições inevitáveis que, em qualquer jogo lingüístico, terão de ser admitidas como cumpridas (GÜNTHER, 1993:95-96). Trata-se do projeto da *pragmática formal*, nome esse anteriormente dado ao projeto da *pragmática universal*. Sobre essa mudança importante, ver a primeira nota do texto em inglês, *What is universal pragmatics?*, no qual Habermas (1998b:92) esclarece que: “[...] the term ‘pragmatics’ has refereed to the analysis of particular contexts of language use and not to the reconstruction of universal features of using language (or of employing sentences in utterances). To mark this contrast, I introduced a distinction between ‘empirical’ and ‘universal’ pragmatics. I am no longer happy with this terminology: the term ‘formal pragmatics’ – as an extension of ‘formal semantics’ – would serve better”.

²² Um esclarecimento maior poderá ser encontrado na noção de *applicatio* de Gadamer, como será visto mais à frente neste mesmo tópico.

²³ Entretanto, Bix (1991:64) apresenta críticas à leitura de Wittgenstein empreendida por Waismann, que, por consequência, atingiriam também o trabalho de Hart.

retroativa ao caso sob julgamento. Isso, para Hart, não pode ser considerado um problema, mas uma solução; por meio desse poder de criação, os tribunais seriam capazes de atualizar o Direito, interpretando de maneira razoável as regras existentes e aplicando-as a situações que não poderiam ter sido previstas pelos legisladores.

Todavia, a saída teórica encontrada por Hart – a discricionariedade judicial, que também está no projeto de Kelsen – será duramente criticada por Dworkin e Habermas, uma vez que o magistrado, ao se transformar em legislador supletivo, ultrapassaria o limite de sua atividade, produzindo decisões carentes de legitimidade. De qualquer forma, a solução encontrada por Hart parece desconhecer a proposta de Gadamer, que apresenta uma versão complementar ao giro lingüístico, que lançará luzes sobre o pensamento desses dois autores atuais, influenciando-os.

Habermas (2004:86) lembra que a análise realizada por Gadamer ultrapassa definitivamente a dimensão semântica da linguagem, atingindo a pragmática através da busca de entendimento mútuo entre o autor e o intérprete. Para tanto, fará uso do *diálogo*²⁴ como caso pragmático da compreensão entre interlocutores que buscam entender-se sobre algo. Contudo, o diálogo em Gadamer não pode ser tomado como um *método* para a realização de sua hermenêutica, mas antes para sustentar a impossibilidade de um conhecimento que não seja finito, datado e histórico (GRONDIN, 1999:181). O título de seu próprio livro – *Verdade e Método* – já traz algo bem sugestivo: o método em nada encerra o caminho para a verdade. Ao contrário, a compreensão faz-se por meio de um processo dialógico-lingüístico.

Dessa forma, Gadamer vai contra a tese defendida pelo Historicismo e pelo Positivismo, no sentido de que as chamadas “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) não necessitam de desenvolver seu método próprio para que, só assim, possam gozar do *status* de ciência.²⁵ Com tal postura, ele levanta-se contra a tradição até então dominante – da qual

²⁴ No diálogo, lembra Habermas (2004:86): “[...] a intersubjetividade de um mundo da vida partilhado, ancorado nas perspectivas (reciprocamente referentes e ao mesmo tempo permutáveis) entre primeira e segunda pessoas, entrelaça-se com a referência a alguma coisa no mundo objetivo, da qual justamente se fala algo”. Segundo Rohden (2002:181): “O diálogo mostra melhor a dimensão do processo relacional do saber, enquanto o jogo e o círculo hermenêutico ressaltam a subjetividade afetada daquele que joga ou compreende compreendendo-se circularmente”.

²⁵ Gadamer insurgiu-se, principalmente, contra a adoção do *método indutivo*, muito difundido pelas “ciências naturais”. Esse método buscado não permite àquele que o usa, chegar a qualquer conclusão; pois apenas observa irregularidades, desconhecendo inteiramente a essência da experiência, principalmente, quando a experiência se refere ao mundo social ou histórico (GADAMER, 2003:23). Outro grande crítico do pensamento indutivo foi Karl Popper, como lembra Reale (1991:3:1021-1023). Para esse autor, tanto a indução por repetição – que consiste na observação freqüentemente repetida a ponto de assegurar uma generalização – quanto a indução por eliminação – que se baseia na eliminação ou rejeição de teorias consideradas falsas – caem por terra, quando se percebe que, tanto em um caso quanto em outro, exige-se um regresso ao infinito para comprovação da tese que pretendem mostrar: no primeiro caso, nenhum número de observações poderá ser considerado satisfatório para sustentar seguramente uma conclusão indutiva; e no

fazem parte pensadores como Schleiermacher²⁶ e Dilthey²⁷ e, especialmente, no Direito, Betti.²⁸

O que Gadamer pretende demonstrar é que a hermenêutica não pode mais ser instrumentalizada, como se fosse uma ferramenta para destrancar o significado oculto de um texto ou para esclarecer uma determinada passagem obscura. Muito mais que isso, a hermenêutica é uma atividade que acontece a todo momento, como lembra o autor:

A interpretação, tal como hoje a entendemos, se aplica não apenas aos textos e à tradição oral, mas a tudo que nos é transmitido pela história: desse modo falamos, por exemplo, da interpretação de um evento histórico ou ainda da interpretação de expressões espirituais e gestuais, da interpretação de um comportamento, etc. Em todos esses casos, o que queremos dizer é que o sentido daquilo que se oferece à nossa interpretação não se revela sem mediação, e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o “verdadeiro” significado que se encontra escondido. Essa generalização da noção de interpretação remonta a Nietzsche. Segundo ele, todos os enunciados provenientes da razão são suscetíveis de interpretação, posto que o seu sentido verdadeiro ou real nos chega sempre mascarado ou deformado por ideologias (GADAMER, 2003:19).

Um pressuposto da hermenêutica gadameriana é o conceito de *horizonte*, trazido de Husserl, representado não como algo rígido, mas como algo que se desloca junto à pessoa, permitindo o acesso dela ao mundo e envolvendo-a:

segundo caso, mesmo que se eliminem as teorias rivais, sempre existirá um número infinito de teorias candidatando-se para explicar o fenômeno.

²⁶ Schleiermacher é responsável por lançar as bases de uma teoria geral da hermenêutica, compreendendo que a atividade de interpretação não está restrita à leitura de obras escritas, como por exemplo, os textos bíblicos, mas ela é universal, presente em toda situação na qual a compreensão é requisitada. Palmer (1986:96) explica que “o objectivo [de Schleiermacher] não é atribuir motivos ou causas aos sentimentos do autor (psicanálise), mas sim reconstruir o próprio pensamento de outra pessoa através da interpretação das suas expressões lingüísticas”. Reconstruindo esse pensamento, afirma Grondin (1999:128): “Para entender realmente um discurso, isto é, para banir o risco sempre ameaçador do equívoco, devo poder reconstruí-lo a partir da base e em todas as suas partes. Na compreensão não se trata do sentido que eu insiro no objeto, porém do sentido, a ser reconstruído, do modo como ele se mostra a partir do ponto de vista do autor”.

²⁷ Segundo Pereira (2001:14), Dilthey direcionou seus estudos “rumo à fundamentação epistemológica das denominadas Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*), almejando construir uma teoria objetivamente comprovável que alçasse *status* científico autônomo em relação às Ciências da Natureza”. Sua grande contribuição foi situar a possibilidade de compreensão dentro da História, e não fora dela (2001:16). O próprio Gadamer (2003:28) assim define o objetivo de Dilthey: “ele pretende descobrir, nos confins da experiência histórica e da herança idealista da escola histórica, um fundamento novo e epistemologicamente consistente; é isso que explica a sua idéia de completar a crítica da razão pura de Kant com uma ‘crítica da razão histórica’”.

²⁸ Segundo Palmer (1986:55), Betti segue a tradição de Dilthey e “[...] pretende nos dar uma teoria geral do modo como «as objetivações» da experiência humana podem ser interpretadas; defende veemente a autonomia do objeto de interpretação e a possibilidade de uma «objectividade» histórica na elaboração de interpretações válidas”. Dessa forma, Betti não quer omitir da interpretação o momento subjetivo, mas pretende afirmar que a subjetividade não pode interferir no objeto, o que possibilita, ainda, buscar uma interpretação objetiva. É importante lembrar que, para Betti, Gadamer – bem como Heidegger – representa um crítico dessa objetividade buscada por ele, e suas teorias não fariam outra coisa senão “[...] pretender mergulhar a hermenêutica num pântano de relatividade, sem quaisquer regras. [Por isso mesmo, é] a integridade do próprio conhecimento histórico que está a ser atacada e é preciso defendê-la com firmeza” (PALMER, 1986:56). A interpretação seria para esse autor uma forma de reconhecer e reconstruir o significado que o autor da obra foi capaz de incorporar nela. Complementa Palmer (1986:67): “Betti, seguindo Dilthey, na busca de uma disciplina de base para as *Geisteswissenschaften*, procura o que é prático e útil para o intérprete. Pretende normas que distingam uma interpretação certa de uma interpretação errada, que difiram um tipo e outro de interpretação”.

Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. [...] A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual. Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Pelo contrário, ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles, segundo os padrões de próximo e distante, de grande e pequeno. A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição (GADAMER, 2001:452).

Cada pessoa tem diante de si um horizonte, principalmente um *horizonte histórico*, que atua não como elemento limitador, mas como “condição de possibilidade” de nossa compreensão (OLIVEIRA, 2001:227-228). É por isso que Gadamer, apoiando-se principalmente no modo de ser do *Dasein* (do *ser-aí*) heideggeriano,²⁹ vai afirmar que

[c]omprendemos e buscamos verdade a partir das expectativas de sentido que nos dirigem e provêm de nossa tradição específica. Essa tradição, porém, não está a nosso dispor: antes de estar sob nosso poder, nós é que estamos sujeitos a ela. Onde quer que compreendamos algo, nós o fazemos a partir do horizonte de uma tradição de sentido, que nos marca e precisamente torna essa compreensão possível. Ela é instância a partir de onde toda e qualquer compreensão atual é determinada, possibilitada (OLIVEIRA, 2001:228).³⁰

Esses horizontes, ou antecipações de sentido, funcionam como verdadeiros *pré-conceitos* – entendidos sem a carga pejorativa que muitas vezes se lhes atribui (KUSCH, 2001:262). Dessa forma, não se pode falar em um conhecimento apartado da História,³¹ isto é, a compreensão se faz a partir de uma imersão em determinada tradição, operando-se de maneira circular, condicionada à revisão sempre constante das *pré-compreensões* do indivíduo:³²

Daí o caráter circular de toda compreensão: ela sempre se realiza a partir de uma pré-compreensão, que é procedente de nosso próprio mundo de experiência e de compreensão, mas essa pré-compreensão pode enriquecer-se por meio da captação de conteúdos novos. Precisamente o enraizamento da compreensão no campo do objeto é a expressão desse

²⁹ Conforme Reale (1991:3:583), o *ser-aí* “indica o fato de que o homem está sempre em uma situação, lançado nela e em relação ativa com ela”.

³⁰ Oliveira (2001:228) faz uma observação: “Não se trata mais de uma subjetividade pura isolada do mundo e da história, mas de uma subjetividade que se constitui enquanto tal condicionada e marcada por seu mundo, que, por sua vez, é historicamente mediado e lingüisticamente interpretado. Aqui se dá um ‘movimento de superação’ da filosofia da subjetividade numa direção contrária ao que aconteceu no estruturalismo: enquanto o estruturalismo pretende superar a filosofia da subjetividade descendo ao que é anterior ao sujeito, isto é, às estruturas inconscientes que constituem a língua, a hermenêutica supera a filosofia da subjetividade na medida em que tematiza o contexto da tradição, na qual o sujeito emerge como sujeito”.

³¹ “A consciência histórica propõe-se a tarefa de compreender todos os testemunhos de uma época a partir do espírito dessa época, desvinculando-os das realidades atuais que nos prendem à vida presente. Busca ainda conhecer o passado sem preciosismo e superioridade moral, como um passado humano igual ao nosso” (GADAMER, 2002:257).

³² Dito de outra forma, tem-se que a compreensão está condicionada a uma *pré-compreensão*, que funciona como antecipação da abertura para o mundo, uma antecipação do sentido, que gera condições de acesso à coisa que vem ao encontro (GADAMER, 2002:261).

círculo inevitável em que se dá qualquer compreensão. Por essa razão, a reflexão hermenêutica é essencialmente uma reflexão sobre a influência da história, ou seja, uma reflexão que tem como tarefa tematizar a realidade da “história agindo” em qualquer compreensão. Numa palavra, a hermenêutica desvela a mediação histórica tanto do objeto da compreensão como da própria situacionalidade do que compreende. (OLIVEIRA, 2001:230).

Não se pode, contudo, confundir o *círculo hermenêutico* com uma mera tautologia ou com um círculo vicioso:³³ a circularidade traçada pela hermenêutica ressalta o fato de que não existe uma interpretação única ou definitiva de qualquer texto. Por conseguinte, a circularidade é aberta, de modo que a compreensão não retorna ao mesmo lugar de partida, expandindo-se. Não se trata ainda de um único círculo, mas de um movimento circular que engloba uma infinidade de círculos concêntricos. Cuida-se de um movimento de pré-compreensão e compreensão, que, por sua vez, se torna uma nova pré-compreensão e abre as portas para uma compreensão (ROHDEN, 2002:167):

Com o modelo estrutural do círculo hermenêutico é possível superar a clássica dicotomia entre explicar e compreender ou interpretar e compreender, uma vez que ele mostra que há uma compreensão originária, anterior ao momento temático, que denominamos de ontológico – que o círculo hermenêutico permite explicitar, e que mostra a impossibilidade do retorno ao ponto inicial, à Ítaca, ileso das marcas do tempo e do espaço. A esquizofrenia filosófica sujeito-objeto não é resolvida pela eliminação ou supremacia de um dos pólos, mas pelo reconhecimento da existência e constituição de ambos tensional e circularmente – o que corporifica no termo enquanto (ROHDEN, 2002:170).

Gadamer acrescenta à sua teoria a figura da *fusão de horizontes* (*Horizontverschmelzung*) como forma de compreensão recíproca entre pontos situados em horizontes divergentes (HABERMAS, 2004:86). O texto e o intérprete passam a dividir um horizonte comum. Não há uma relação de apropriação pelo intérprete do texto, há um diálogo, seguido de perguntas e respostas, no qual o intérprete participa, “ouvindo” o que o texto tem para dizer (KUSCH, 2001:259; PALMER, 1986:210):³⁴

Na medida em que cada intérprete se situa num novo horizonte, o evento que se traduz linguisticamente na experiência hermenêutica é algo novo que aparece, algo que não existia antes. Neste evento, fundado na linguisticidade e tornado possível pelo encontro dialético com o sentido do texto transmitido, encontra a experiência hermenêutica a sua total realização (PALMER, 1986:211).

Mas ainda parecia ficar em aberto a questão sobre a verdade ou a falsidade do que é compreendido. Contra isso, Gadamer desenvolveu a noção de *história efetual*

³³ Rohden (2002:160) ilustra a situação do círculo vicioso com a metáfora do sujeito que quer sair de um poço puxando-se pelos seus próprios cabelos.

³⁴ “O intérprete cuidadoso colocará aqueles tipos de perguntas ao texto que exponham seus próprios preconceitos e até os ameacem. O intérprete cuidadoso fortalece as visões do texto tanto quanto possível, a fim de testar a verdade referente a suas próprias visões. Precisa ser evitada uma fusão direta do horizonte do texto com o horizonte do intérprete, uma assimilação do texto nos termos do conhecimento do intérprete. E o que o intérprete precisa fazer para reduzir a velocidade do processo de assimilação é distinguir cuidadosamente entre seu próprio horizonte e o horizonte do texto” (KUSCH, 2001:260).

(*Wirkungsgeschichte*).³⁵ Para tanto, ele serviu-se de uma idéia presente nas teorias literárias desde o século XIX, como explica Grondin:

Nela se torna claro, que as obras, em determinadas épocas específicas, despertam e devem mesmo despertar diferentes interpretações. A consciência da história efetual, a ser desenvolvida, está inicialmente em consonância com a máxima de se visualizar a própria situação hermenêutica e a produtividade da distância temporal. Porém, a consciência da história efetual significa, para Gadamer, algo muito mais fundamental. Pois para ele, ela goza do status de um “princípio”, do qual se pode deduzir quase toda a sua hermenêutica (1999:190).

Para além do universo literário, Gadamer insere a noção de *história efetual* em um processo universal (ontológico). Em um primeiro nível, vai significar a exigência de tomada de uma consciência histórica, que revela a própria situação hermenêutica do intérprete. Porém, Gadamer reconhece que essa história efetual não está à disposição do intérprete, não podendo ser controlada por ele; trata-se de uma submissão a essa tradição.³⁶ Ela marca o reconhecimento da finitude humana, sem contudo gerar uma atrofia da reflexão (GRONDIN, 1999:191-192).

Gadamer também foi importante para resolver as separações rígidas que até então existiam entre compreensão/interpretação/aplicação. Isso porque o *compreender* já traz em si a noção de aplicação de um sentido à situação presente, de modo que não se pode falar em compreender um sentido apartado de uma atividade de aplicação em face de uma realidade determinada.³⁷ É por isso que a compreensão e a aplicação coincidem no ato de interpretação,³⁸ que Gadamer chamou de *applicatio*. E tal noção é fundamental ao Direito:

A estreita pertença que unia na sua origem a hermenêutica filológica com a jurídica repousa sobre o reconhecimento da aplicação como momento integrante de toda compreensão. Tanto para a hermenêutica jurídica como para a teológica, é constitutiva a tensão que existe entre o texto proposto – da lei ou da revelação – por um lado, e o sentido que alcança sua aplicação ao instante concreto da interpretação, no juízo ou na prédica, por outro. Uma lei não quer ser entendida historicamente. A interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica. Da mesma maneira, o texto de uma mensagem religiosa não deseja ser compreendido como um mero documento histórico, mas ele deve ser entendido de forma a poder exercer seu efeito redentor. Em ambos os casos isso implica que o texto, lei ou mensagem de salvação, se se quiser compreendê-lo adequadamente, isto é, de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, tem de ser compreendido em cada

³⁵ “A pré-compreensão que um intérprete leva para o texto que cumpre interpretar já é, quer ele queira quer não, impregnada e marcada pela história dos efeitos do próprio texto” (HABERMAS, 2004:87).

³⁶ Grondin (1999:191) lembra que Gadamer afirmou que a consciência da história efetual seria propriamente “mais ser do que consciência”; segundo ele, ela “[...] impregna a nossa ‘substância’ histórica de uma forma que não permite ser conduzida à última nitidez e distância” (1999:191).

³⁷ “A interpretação não é um ato posterior e oportunamente complementar à compreensão, porém, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão” (GADAMER, 2001:459).

³⁸ “[...] na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido, à situação atual do intérprete. Nesse sentido nos vemos obrigados a dar um passo mais além da hermenêutica romântica, considerando como um processo unitário não somente a compreensão e interpretação, mas também a aplicação” (GADAMER, 2001:460).

instante, isto é, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreende é sempre também aplicar (GADAMER, 2001:461, grifos no original).³⁹

A leitura gadameriana, complementando a tese dos *jogos de linguagem* de Wittgenstein, parece apontar para o fracasso das teorias semânticas, já que essas últimas ignoram a complexidade e a dimensão histórica existente na linguagem e no Direito.

Todavia, sobre a teoria hermenêutica, Kusch (2001:256) faz um alerta: Gadamer fala de uma “fusão do horizonte do intérprete com o horizonte do texto, levanta-se a questão sobre quem é o agente ou o *sujeito* autor da ação de fundir”. Mas será que “não haveria uma forma de subordinação do intérprete à tradição”?⁴⁰ Essa pergunta impulsionará Habermas a entrar no debate, ganhando relevo como novo participante do giro lingüístico. Em réplica, Gadamer afirma que a leitura habermasiana estaria equivocada, pois a compreensão hermenêutica não poderia ser tomada como acrítica.⁴¹ Além disso, Gadamer dirá que a obediência à autoridade da tradição apenas se dá quando se percebe que o outro consegue enxergar melhor (GADAMER, 2002:52-53; KUSCH, 2001:257-258).

De qualquer forma, essa provocação levará Habermas para mais perto dos estudos sobre a linguagem, dando início ao desenvolvimento do projeto de uma teoria *pragmática formal* da linguagem,⁴² vindo a ser coroado na Teoria da Ação Comunicativa.⁴³

³⁹ A partir dessa leitura, pode-se compreender como equívoco e limitado o conceito de interpretação adotado pela dogmática jurídica tradicional; visto que ela toma a interpretação como sendo um recurso para descobrir o sentido do texto normativo quando há uma obscuridade presente. Como exemplo, sugere-se esta obra clássica para o Direito: MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e aplicação do direito*. 19 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

⁴⁰ Habermas (2004:87-89) assinala críticas que aqui são importantes: (1) a tese gadameriana acaba por depender de um contexto tradicional comum, capaz de abarcar os dois lados. Desse modo, por influência aristotélica, o esforço para autoclarificação se dá a partir de fundamentos *éticos* sob o pano de fundo de tradições comuns e não *morais*, como realizado por Apel, através de um compreensão kantiana talhada por questões de justiça (HABERMAS, 2004:90). Assim, lembra Günther (1993:192-193), a *validade* é sempre medida como grau de *pertença* a uma forma de vida comum; (2) “visto que o intérprete é inserido desse modo no processo da tradição, a interpretação de um texto modelar consiste na aplicação de um saber superior à situação presente” (HABERMAS, 2004:87), o que se traduzirá em uma atitude conservadora por parte da Hermenêutica de Gadamer. Importante, então, lembrar Adorno e sua crítica da ideologia, afinal, na maioria das vezes, a história efetual pode-se dar em razão do poder factual dos vencedores (HABERMAS, 2004:89); e (3) o pensamento de Gadamer parece deixar transparecer um preconceito com relação ao conhecimento científico, que parece ignorar, por exemplo, a tese de Popper sobre o crescimento acumulativo de saber (HABERMAS, 2004:89).

⁴¹ “Reflexão efetuada pela hermenêutica filosófica seria crítica no sentido de que descobriria o objetivismo ingênuo onde se encontra enredada a autocompreensão das ciências históricas, orientada nas ciências da natureza. [...] A reflexão hermenêutica parece-me ser produtiva onde alguém, por exemplo, examina o modo de argumentação socrático nos diálogos platônicos a partir da perspectiva de seu rigor lógico. Nesse caso, a reflexão hermenêutica pode descobrir que o processo comunicativo que se dá no desenrolar dos diálogos socráticos é um processo da compreensão e do entendimento, que não é atingido pela busca de conhecimento analista lógico” (GADAMER, 2002:296).

⁴² Trata-se do texto *Was heisst Universalpragmatik?* (1976), também encontrado em HABERMAS, Jürgen. Que significa pragmática universal?. In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Cátedra, 1994.

⁴³ “O intérprete compreende então a significação de um texto na medida em que descobre por que o autor se sentiu no direito de apresentar determinadas afirmações (como verdadeiras), reconhecer determinados valores

Sua proposta parte do desenvolvimento de uma *interpretação construtiva*,⁴⁴ pois reconhece a necessidade de uma tomada de posição também por parte do intérprete:

Um intérprete só pode esclarecer a significação de uma manifestação opaca explicando como se deu esta opacidade, isto é, por que as razões que o autor teria podido dar em seu contexto não são mais aceitáveis para nós (HABERMAS, 1987b:90).

Desse modo, Habermas (1987b:92) acaba por afirmar que o procedimento de interpretação bem sucedida se dá complementarmente a um processo de aprendizagem por parte do autor do texto e de seus destinatários, no sentido de que autor e destinatários poderiam compartilhar da compreensão do texto, se o primeiro fosse capaz de transpor a distância temporal que o separa do intérprete.⁴⁵ A partir daí, os estudos habermasianos sobre a linguagem passam a transitar por um novo curso: a compreensão de uma complementaridade entre os estudos de Wittgenstein e Gadamer.

Para o universo jurídico, a contribuição de Habermas aponta para uma reconstrução do direito a partir de um princípio do discurso, capaz de manter tensionada a *facticidade* e a *validade* do mesmo, a partir da necessidade de que provimentos (administrativos, legislativos ou jurisdicionais) levem em conta a participação potencial de seus destinatários, que devem poder assumir a perspectiva de co-autores. Todavia, uma reflexão como esta escapa ao escopo da presente reflexão, devendo ser deixada para um trabalho posterior.

e normas (como corretos), externar determinadas vivências (como sinceras). O intérprete tem de aclarar para si o contexto que tem de ter sido pressuposto pelo autor e pelo público contemporâneo como saber comum, para que naquela época não precisassem aparecer aquelas dificuldades, que para nós, inversamente, parecem triviais. Somente sobre este pano de fundo de elementos cognitivos, morais e expressivos da provisão cultural do saber, a partir do qual o autor e seus contemporâneos construíram suas interpretações, pode-se tornar manifesto o sentido do texto. Mas, por outro lado, o intérprete nascido mais tarde toma posição ao menos implicitamente com respeito às pretensões de validade vinculadas ao texto” (HABERMAS, 1987b:89). O presente texto da obra HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica*. Trad. Álvaro Valls. São Paulo: L&PM, 1987, foi, originalmente, apresentado como capítulo contido no primeiro volume da *Teoria da Ação Comunicativa* (1987:1:182).

⁴⁴ A noção de interpretação construtiva será utilizada por Dworkin, que irá igualmente reconhecer uma visão por demais passiva na Hermenêutica Filosófica, compreendendo como unilateral o fluxo comunicativo. Nesse sentido, o próprio Dworkin (1999:63) justifica sua posição: “o intérprete deve esforçar-se por aprender e aplicar aquilo que interpreta com base no pressuposto de que está subordinado ao seu autor. Habermas faz a observação crucial (que aponta mais para a interpretação construtiva que para a conversacional) de que a interpretação pressupõe que o autor poderia aprender com o intérprete”. Um bom exemplo é a conversa imaginária entre Cavell e Fellini retratada por Dworkin (1999:69-70).

⁴⁵ “[...] acompanhada pela expectativa de que o autor e seus destinatários poderiam compartilhar de nossa compreensão de seu texto, se eles simplesmente fossem capazes de transpor a distância temporal por um processo de aprendizagem complementar ao nosso procedimento de interpretação” (HABERMAS, 1987b:92).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELL, David. Kant. In: BUNNIN, Nicholas. TSUI-JAMES, E.P. *Compêndio de Filosofia*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2002.

BIX, Brian. H. L. A. Hart and the “open texture” of language. *Law and Philosophy*. London: Kluwer Academic. v. 10. 1991.

CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. *As teias da razão: Wittgenstein e a crise da racionalidade moderna*. Belo Horizonte: Argumentum, 2004. (Scientia/UFGM).

COSTA, Cláudio. *Filosofia da Linguagem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Filosofia passo-a-passo).

DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Direito e Justiça).

FREITAG, Barbara. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. *Revista de Sociologia Tempo Social*. São Paulo: USP. n. 1. a. 2. jul./1989.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Fundamentos de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2001.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. (Coleção Focus).

GÜNTHER, Klaus. *The sense of appropriateness: application discourses in morality and law*. Trad. John Farrell. New York: State University of New York, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. (Humanística).

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998.

HABERMAS, Jürgen. What is Universal Pragmatics? (1976). HABERMAS, Jürgen. *On the pragmatics of communication*. Cambridge: MIT Press, 1998b.

HABERMAS, Jürgen. Que significa pragmática universal?. In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Cátedra, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. 2 v. (Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social; Tomo II: Crítica de la razón funcionalista).

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica*. Trad. Álvaro Valls. São Paulo: L&PM, 1987b.

HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. 2. ed. Trad. A. Ribeiro Mandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). In: *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2003. (Coleção a obra-prima de cada autor, n.111).

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 6. ed. Trad. João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KUSH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal: um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2001. (Coleção Idéias).

MORENO, Arley R. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem – ensaio introdutório*. São Paulo: Moderna, 2000. (Coleção Logos).

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. (Coleção Filosofia).

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

PEREIRA, Rodolfo Viana. *Hermenêutica Filosófica e Constitucional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do Romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991. 3 v.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. (Coleção Idéias).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. In: *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.