

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**FILOSOFIA DO DIREITO E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA**  
**Do Caráter Hermenêutico da Filosofia do Direito**

Paulo César Pinto de Oliveira

**Belo Horizonte – MG**  
**Agosto de 2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

FILOSOFIA DO DIREITO E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA  
Do Caráter Hermenêutico da Filosofia do Direito

Paulo César Pinto de Oliveira

Doutorado em Direito

Tese de Doutorado em Direito apresentada à Banca Examinadora como exigência para a obtenção do título de Doutor junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação do Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado, desenvolvida no interior da Linha de Pesquisa *Estado, Razão e História*, e do Projeto Estruturante *Justiça: Teoria e Realidade*.

Pesquisa desenvolvida com o financiamento de bolsa pelo CNPq.

**Belo Horizonte – MG**

**Agosto de 2017**

---

O48f Oliveira, Paulo César Pinto de  
Filosofia do Direito e hermenêutica filosófica: do caráter  
hermenêutico da Filosofia do Direito / Paulo César Pinto de  
Oliveira – 2017.

Orientador: Ricardo Henrique Carvalho Salgado.  
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Hermenêutica (Direito) –  
Teses I.Título

CDU<sub>(1976)</sub> 340.12

---

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

A presente tese de doutoramento, intitulada “Filosofia do Direito e Hermenêutica Filosófica – Do caráter hermenêutico da Filosofia do Direito”, de autoria de Paulo César Pinto de Oliveira, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado, foi considerada \_\_\_\_\_ pela banca examinadora, composta pelos seguintes membros:

---

**Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado - UFMG**  
**Orientador**

---

**Professor Doutor Joaquim Carlos Salgado - UFMG**

---

**Professor Doutor Renato Cesar Cardoso - UFMG**

---

**Professor Doutor Marco Antonio dos Santos Casanova - UERJ**

---

**Professor Doutor Rubens Beçak - USP**

Belo Horizonte, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2017

*Envelhecer*

Antes, todos os caminhos iam.

Agora todos os caminhos vêm.

A casa é acolhedora, os livros poucos.

E eu mesmo preparo o chá para os fantasmas.

**Mário Quintana**

“Quando estoura uma guerra, as pessoas dizem: ‘Não vai durar muito, seria idiota’. E sem dúvida uma guerra é uma tolice, o que não a impede de durar. A tolice insiste sempre, e compreendê-la-íamos se não pensássemos sempre em nós. Nossos concidadãos, a esse respeito, eram como todo mundo: pensavam em si próprios. Em outras palavras, eram humanistas; não acreditavam em flagelos. O flagelo não está à altura do homem; diz-se então que o flagelo é irreal, que é um sonho mau que vai passar. Mas nem sempre ele passa e, de sonho mau em sonho mau, são os homens que passam e os humanistas em primeiro lugar, pois não tomaram as suas precauções. Nossos concidadãos não eram mais culpados que os outros. Apenas se esqueciam de ser modestos e pensavam que tudo ainda era possível para eles, o que pressupunha que os flagelos eram impossíveis. Continuavam a fazer negócios, preparavam viagens e tinham opiniões. Como poderiam ter pensado na peste que suprime o futuro, os deslocamentos e as discussões? Julgavam-se livres e nunca alguém será livre enquanto houver flagelos”.

Albert Camus, *A Peste*

Aos meus amigos, por ao longo de todos estes anos me incentivarem sempre a ver o abismo de frente e nele mergulhar na rica experiência de descrição do mais profundo do seu interior. Ninguém retira o visto de nossas retinas, e nem apaga o rastro que nos acompanhou até aqui.

À memória da Professora Karina Romualdo Conegundes, que tão cedo nos deixou, às vésperas de sua defesa de tese.

## Agradecimentos

Agradecimentos são sempre necessários, mostram-nos o quão estamos atrelados, em nossas mentes e em nossos corações, àqueles que nos fizeram chegar onde estamos, e que são componentes indelévels de nosso íntimo.

Não poderia de deixar de lembrar o esforço de meus pais, Paulo e Alice, que desde sempre retiraram de seus bolsos aquilo de que não dispunham para custear nossos estudos e alimentação, e que nunca deixaram de nos incentivar, mesmos nos momentos da mais profunda desesperança. Agradeço ao meu irmão Raphael, que, com seu eterno bom humor, marcou os meus dias desde a graduação na Universidade Federal de Viçosa – é ele que me ensina que sempre vale a pena sorrir desdenhosamente do caos dos nossos dias. Obrigado, Rapha, por toda a ajuda com os recursos digitais, desde o mestrado.

Talvez o agradecimento mais efusivo se destine ao meu orientador, Prof. Ricardo Salgado, que nunca se colocou apenas nas rígidas fronteiras da orientação por sempre se apresentar como um dos meus mais dedicados e generosos amigos. Ricardo não só me abriu as portas para o ingresso na extremamente difícil e concorrida Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG: ele recebeu como um membro da família um estudante do interior e confiou que poderíamos juntos terminar esse doutoramento. Obrigado, Ricardo, por tudo: incentivos, livros, diálogos sempre abertos e livres, conselhos os mais valorosos possíveis, acesso irrestrito ao seu gabinete e à sua casa; obrigado por também ter me alimentado tantas vezes em inúmeros almoços e jantares, pelas recorrentes caronas, e, sobretudo, por me ensinar o pouco que sei sobre o magistério: devo tudo à sua orientação.

Agradeço profundamente aos professores: José Luiz Borges Horta, por me mostrar, pela primeira vez, os caminhos da filosofia do direito: o que hoje vem à presença neste texto são desdobramentos das nossas conversas no ano de 2007 – muito obrigado, Zé Luiz; Mariah Brochado, em que tanto me inspirei e por quem nutro profundo respeito; Renato Cesar Cardoso, Karine Salgado, Bernardo Gonçalves e Marcelo Cattoni, pelos inúmeros debates e discussões; ao professor Joaquim Carlos Salgado, por todos esses anos de aprendizado junto aos *Seminários Hegelianos* da Faculdade de Direito, que promoveram profundo impacto que em nossa formação; e à Professora Jamile Bergamaschine Mata Diz, minha primeira orientadora, e desde então cara amiga, que sempre me estendeu a mão nos momentos de maiores dificuldades da minha vida, principalmente quando o desespero econômico me batia à porta. Agradeço, sempre e repetidamente, ao Professor Marco Antonio Casanova, pelos fecundos anos de ensino, interlocuções e descontrações, que nos ensinou a abrir os olhos fenomenologicamente, marcando

a nossa trajetória de pensamento – seu rigor discursivo e sua complexidade de pensamento nos impressionam, e sem os quais essa tese não teria condições de ser construída nos moldes em que se encontra. Obrigado, Casanova! Jamais esquecerei as suas aulas.

Aos meus amigos, verdadeiros esteios: aos inesquecíveis Gabriel Lago de Sousa Barroso e João Paulo Medeiros Araújo, paradigmas de honestidade, caráter e refinamento intelectual – pelas tantas noites de discussões, pelos inesgotáveis dias tumultados em épocas revoltosas, por fazerem crescer e manter-se vivo em mim o ideal da Universidade – vocês me ensinaram muitas coisas, as que mais prezo e revivo a cada dia; aos caros Raoni Bielshowsky e Pablo Leurquin, companheiros probos e destemidos na Representação Discente, amigos queridos; a Luiz Filipe Araújo Alves, eterno amigo, confidente e parceiro de angústias nessa travessia espinhosa da vida docente; a Marcelo Giacomini, Renon Pessoa, Maria Clara Santos (Cacau), Tayara Lemos, Felipe Castro, Danilo Peixoto, José Carlos Henriques, Gustavo Melo, Aline Rose e Daniel Carreiro, por fazerem de cada um desses dias de mestrado e doutorado memoráveis; aos meus amigos de sempre, pelo convívio e presença, Alexandre Pimenta, Rodrigo Daniel, Hugo, Carioca, Tiganá, João Augusto, Alan, Mesquita, Carol, José Reinaldo (Preguinho), Darlan, Conceição, Luis Carlos e Lucíola; ao mais que amigo, verdadeiro irmão, Fernando Luís Barbosa; aos nobres colegas do Departamento de Direito da UFV, professores e servidores; aos servidores da Faculdade de Direito da UFMG, em especial ao sempre solícito e competente Wellerson Roma, pela constante ajuda e atenção; aos companheiros José Ailton, André, Lélío, Eusébio, Elton, Alexander, Aylthon, Nilton, Cristiano, Júnior, Adilson, pelo exemplo de luta constante.

Registro aqui a minha eterna dívida com a Universidade Pública brasileira, que me permitiu sonhar e tornar esse sonho realidade concreta: à Universidade Federal de Viçosa, pela minha formação - às suas retas, biblioteca, “RU”, que são marcadas em si por cada um dos meus pensamentos, alegrias e tristezas, palcos vivos do meu encontro comigo mesmo; à Universidade Federal de Minas Gerais, por me permitir realizar o sonho de me tornar doutor em direito. A minha vida não seria suficiente para saldar a minha dívida com a Universidade Pública.

A Laís, por ser quem é, por tudo o que representa, por povoar os meus pensamentos, e por ser testemunha viva de cada uma das linhas que aqui vão escritas – a você dedico esse trabalho e todo o meu esforço.

Aos saudosos Otávio Anselmo Alves e Bálamo Álvares do Brasil de Lucena, que mesmo na ausência física continuam a me ensinar, em espírito, de longe.

Ao grande Sebastião Quirino de Vasconcelos, por tudo.

## RESUMO

O presente trabalho se dedica à filosofia do direito, e especificamente tem por intenção contribuir para o desenvolvimento de uma chamada filosofia hermenêutica do direito. A Hermenêutica filosófica, tal como se apresenta na obra de Hans-Georg Gadamer e em seus intérpretes, deixa em evidência o caráter histórico de relação do homem com o mundo. Nesse sentido, o traço estrutural que perpassa desde os comportamentos mais básicos do cotidiano, até a mais complexa teoria científica, é histórico e compreensivo – existir é colocar-se em meio aos campos de sentido, construtos ou imagens que se formam no interior da tradição e vão paulatinamente se sedimentando no tempo. A História efetual, componente essencial da Hermenêutica filosófica, marca a constante transmissão de sentidos sedimentados no passado ao presente, as pré-compreensões ou preconceitos, que permitem a compreensão, enquanto posição perante a coisa hermenêutica. Interpretar significa, portanto, abrir o espaço para que a coisa em questão, gestada no horizonte hermenêutico de saída, seja recepcionada no horizonte hermenêutico de chegada e pautada a interpretação. Desse modo, o interpretável orienta a interpretação, na relação fenomenológica que se estabelece entre ambos. Uma filosofia do direito hermenêuticamente considerada tem por objetivo levar em conta o elemento hermenêutico atuando no interior dos processos de constituição de juridicidade. Quando a filosofia do direito, então, questiona o ser do direito e da justiça, na retomada histórica de ambos, ela não realiza apenas historiografia, como permite a reconfiguração dos institutos jurídicos, que adquirem ser na fusão de horizontes entre tradição e interpretação. Tomamos como paradigmático para uma filosofia hermenêutica do direito o movimento de formação de normatividade jurídica para além da imagem moderna do direito totalmente encerrado na lei, como fonte por excelência da juridicidade. O nosso propósito é permitir, na reconstrução histórica do campo de formação dessa imagem, a articulação de vozes diversas de normatividade, que não mais se apoiem no fundamento da abstração da posição legal para se constituírem.

**Palavras-chave:** Filosofia do direito; Hermenêutica filosófica; leis e normatividade jurídica.



## ABSTRACT

The present work is dedicated to the philosophy of law, and specifically intends to contribute to the development of a so-called hermeneutic philosophy of law. Philosophical Hermeneutics, as presented in the work of Hans-Georg Gadamer and his interpreters, reveals the historical character of man's relation to the world. In this sense, the structural trait that pass through the most basic behaviors of everyday life, to the most complex scientific theory, is historical and comprehensive - to exist is to place oneself in the midst of the fields of meaning, constructs or images that form within the tradition and gradually they settle down in time. Effectual History, an essential component of philosophical Hermeneutics, marks the constant transmission of sedimented senses in the past to the present, the preconceptions or prejudices that allow understanding as a position before the hermeneutical thing. To interpret means, therefore, to open the space so that the thing in question, gestated in the hermeneutical horizon of exit, be received in the hermeneutical horizon of arrival and guide the interpretation. In this way, the interpretable guides the interpretation, in the phenomenological relation that is established between both. A hermeneutically considered philosophy of law aims to take into account the hermeneutic element acting within the processes of constitution of juridicity. When the philosophy of law, then, questions the being of law and justice, in the historical recovery of both, it does not only carry out historiography, as it allows the reconfiguration of the legal institutes, which they acquire in the fusion of horizons between tradition and interpretation. We take as paradigmatic for a hermeneutic philosophy of law the movement of formation of legal normativity beyond the modern image of law completely enclosed in the law, as the source par excellence of juridicity. Our purpose is to allow, in the historical reconstruction of the field of formation of this image, the articulation of diverse voices of normativity, which no longer rely on the basis of the abstraction of the legal position to be constituted.

**Keywords:** Philosophy of law; Philosophical Hermeneutics; laws and legal normativity.

## Sumário

INTRODUÇÃO.....	1
1 A Hermenêutica: gênese e atual configuração .....	20
1.1 Sentido geral do termo Hermenêutica e sua evolução histórica.....	20
1.2 Fenomenologia e compreensão.....	37
2 A Hermenêutica Filosófica e a manutenção das possibilidades interpretativas.....	56
2.1 A Verdade dos Processos Históricos e a Tradição.....	56
2.2 O caráter paradigmático do acontecimento da obra de arte para a Hermenêutica filosófica.....	85
3 Desdobramentos hermenêuticos da filosofia do direito .....	138
3.1 Considerações iniciais .....	138
3.2 Legalismo e direito – construção de uma imagem .....	148
3.3 A Interpretação e a constituição da normatividade jurídica em concreto.....	202
4 Conclusões .....	216
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	221

# INTRODUÇÃO

## I

“A moderna Filosofia do Direito estabelece seu foro científico na preocupação de pensar com rigor o fundamento último de racionalidade do direito”. Por meio da afirmação categórica de Joaquim Carlos Salgado<sup>1</sup> vem à tona o encargo da filosofia do direito: colocar sempre e uma vez mais em questão o fundamento da ordem jurídica, apontando os possíveis caminhos – o *porvir* ou o *para onde* – sem deixar de resguardar o *sido*, as sendas já consumadas da experiência jurídica ao longo do tempo. Pode-se, também, perceber, pela transcrição reproduzida, a adjetivação empregada: fala-se em *moderna* filosofia do direito, o que pressupõe a sua confrontação pendular com antigo – a *moderna* filosofia do direito se desenvolve enquanto disciplina autônoma, permeada por fio gnosiológico próprio, com objeto destacado em evidência: o direito em sua totalidade, cujo sentido ou razão de ser está umbilicalmente atrelado à ideia de justiça, como chama à atenção Radbruch<sup>2</sup>. O pensamento jurídico, portanto, posicionado como campo reflexivo da disciplina, permite que essa realize, segundo Stephan Kirste, leitura crítica cujo resultado é uma situação de *purificação catártica*<sup>3</sup>.

Ainda a respeito do campo semântico da chamada *moderna* filosofia do direito, Miguel Reale adverte que é possível verificar na experiência jurídica uma filosofia do direito *implícita* e outra *explícita*<sup>4</sup> – a que se remeteria a expressão *moderna* utilizada por Salgado. A primeira encontra sua gênese no instante em que a filosofia passa a se indagar em torno da dicotomia *legal – justo*, ou seja, se o convencional corresponderia à *natureza das coisas*, cujo desenvolvimento se explicita de forma autônoma e consciente, em si e para si, com Kant e se radicaliza em Hegel. Com o *filósofo da liberdade*, estabelece-se a diferença entre o direito válido ou vigente em locais específicos (*quid sit iuris*) e as condições *a priori* do direito ou do fundamento de validade do Direito justo (*quid sit ius*)<sup>5</sup>, promovendo o desenvolvimento de um objeto gnosiológico próprio da filosofia do direito a partir da terceira fase de **fundação** da ciência do direito<sup>6</sup> – antecedida pela *jurisprudência romana* e pela *escola culta* do direito, com Cujas – que inaugura a primeira fase do direito moderno<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 13.

<sup>2</sup> RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. Trad. Luís Cabral de Moncada. Coimbra: Armêdio Amado Editor, 1975. p. 91.

<sup>3</sup> KIRSTE, Stephan. **Introdução à Filosofia do Direito**. Trad. Paula Nasser. Belo Horizonte: Fórum, 2013. p. 33.

<sup>4</sup> REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2000. p. 287.

<sup>5</sup> MENEZES, Djacyr. **Tratado de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 1980. p. 25.

<sup>6</sup> REALE, **Filosofia do Direito**, *cit.*, p. 286.

<sup>7</sup> REALE, Miguel. **Nova Fase do Direito Moderno**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1998. p. 98.

Amparando-se na mesma contraposição entre *filosofia do direito implícita e explícita*, Celso Lafer<sup>8</sup> se vale da expressão *paradigmas do saber jurídico* para ressaltar a gênese e a evolução histórica da filosofia do direito. Para o ex-chanceler, o saber jurídico-filosófico experimentou dois momentos essenciais, o capitaneado pela teoria do *direito natural*, e o desenvolvido pela filosofia do direito autônoma, que irrompe com a fragmentação do direito natural à época das *codificações*, e que encontra na doutrina jurídica kantiana e na filosofia do idealismo alemão o seu aperfeiçoamento.

A doutrina e as teorias do direito natural, como se pode perceber do que até aqui se expôs, dominaram o universo de questionamento jurídico-filosófico até o século XIX. A despeito da hegemonia na condução do pensamento jurídico, como afirma García Maynez<sup>9</sup>, não há uma definição última ou conceito decisivo em torno do que venha a ser o direito natural. Leo Strauss<sup>10</sup> sustenta que à base da reflexão jusnaturalista se encontra a identificação fundamental entre natureza e valor: as doutrinas jusnaturalistas partem do juízo ou do atestado de existência da natureza (*a natureza é*) para imediatamente depreenderem dessa posição o seu valor positivo (*por ser, a natureza é boa*), o que implicaria na necessidade de sua observação (*por ser boa, ela deve ser respeitada*). Assim, a natureza é boa, justa, obrigando e impondo a necessidade de sua observação de *per se*, independentemente da vontade particular humana: “que o direito corresponda à potência natural deriva de atribuir à natureza um valor positivo, ou seja, do juízo de valor segundo o qual a natureza é boa, e tudo o que ela faz é bom. Em outras palavras, deriva de substituir o significado descritivo de ‘natureza’, entendida como equivalente a tudo o que acontece, por um avaliativo, equivalente a tudo o que, à medida que acontece, e pelo simples fato de acontecer, é bom”<sup>11</sup>. Com Bobbio pode-se dizer que, diante de tais atributos, o direito natural é universal e imutável, além de as regras por ele estabelecidas implicarem em comportamentos bons em si mesmos<sup>12</sup>. Tal caracterização importa em consequências que se tornaram notáveis a partir da diferenciação entre *physis* e *nomos* promovida pela corrente naturalista da *sofística*: o direito convencional, ou a deliberação da autoridade, somente é válido e vinculante se justo – ou seja – se conforme à lei natural<sup>13</sup>. Hans Welzel<sup>14</sup>, por sua vez, assevera que a teoria do direito natural

---

<sup>8</sup> LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**. Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 35 e segs.

<sup>9</sup> GARCÍA MAYNEZ, Eduardo. **Positivismo Jurídico, Realismo Sociológico y Iusnaturalismo**. 4. ed. México: Fontamara, 2002. p. 130 e segs.

<sup>10</sup> STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 50.

<sup>11</sup> BOBBIO, Norberto. **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 209.

<sup>12</sup> BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico**. Lições de Filosofia do Direito. Trad. Márcio Pugliese, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995. p. 21-2.

<sup>13</sup> AFONSO, Elza Maria Miranda. **O Positivismo na Epistemologia Jurídica de Hans Kelsen**. Belo Horizonte: UFMG, 1984. p. 91-3.

centra-se na consideração dos fins ético-materiais do agir social, que unificam a teleologia imanente ao direito e à moral, que, por outro lado, além do aspecto objetivo das regras boas, implica em um aspecto subjetivo: o problema da consciência da possibilidade de conhecimento dos fins objetivos do agir. O saber jurídico atrelado ao direito natural, ainda sob a terminologia de Lafer, abre, desse modo, dois flancos nítidos: as regras objetivas e universais do agir, boas e justas, e o modo de conhecimento destas, reveladas ou postas, sobretudo, à *razão* como via de aparecimento – a tarefa passa a ser apreender a ordem<sup>15</sup> imanente à natureza da coisa e transpô-la à lei da cidade – posicioná-la<sup>16</sup>, portanto.

Ainda em relação à doutrina do direito natural, García Maynez afirma que a dificuldade de unificação teórica do tema se encontra, sobretudo, nas diversas concepções do termo natureza, de onde exsurgirão as regras justas. Segundo o autor, podem ser apontadas quatro grandes significações da expressão *natureza*<sup>17</sup>: a) natureza enquanto elementos de ordem *física* ou *biológica* – como se vê, *v.g.*, na concepção de Cálices – *justo é observar a natureza humana*, e, por ela, vê-se o mais forte dominar o mais fraco – ou de ordem psicológica e social – como se nota em Hobbes – a natural tendência ao egoísmo, ou em Grócio – a natural tendência à sociabilidade; b) natureza *enquanto vontade do criador*, como nas concepções teológicas – natureza divina ou vontade de Deus; c) natureza enquanto *modelo ideal* ou *forma essencial* pré-existente, como em Platão e em Aristóteles; e d) natureza enquanto *razão* – viver segundo a natureza humana é viver em meio à racionalidade, como se nota nos estoícos, na *imanência do logos*, ou entre os modernos – o *jusracionalismo*. Para Welzel, há três fases ou etapas do direito natural<sup>18</sup>: o *antigo*, ou greco-romano, o *cristão* e o *moderno*. Em relação à última fase, atribui-se à obra de Hugo Grócio<sup>19</sup> o marco de sua inauguração, justamente por ser responsável pela laicização<sup>20</sup> do direito natural ao conceber uma moralidade racional capaz de promover a unidade entre povos. A teoria do direito natural moderno, o jusracionalismo, portanto, permitiu tanto o questionamento da autoridade eclesiástica teológica, como o do poder político do monarca perante o tribunal da razão, ao longo dos séculos XVII e XVIII. Em virtude da decomposição do nexo que mantinha íntegra e coesa a

---

<sup>14</sup> WELZEL, Hans. **Introducción a la Filosofía del Derecho**. Derecho Natural y Justicia Material. Trad. Felipe González Vicen. 2. ed. Madrid: Aguilar Ediciones, 1974. p. XI.

<sup>15</sup> Nelson Saldanha desenvolve profundo estudo acerca da ordem como traço central do jusnaturalismo. Cf. SALDANHA, Nelson. **Ordem e Hermenêutica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003. p. 55 e segs.

<sup>16</sup> Como nos advertem Marco Antonio Casanova *et. al.*, em alemão a palavra lei, *Gesetz*, imediatamente nos remete ao posto, posicionado. BRUM TORRES, J. C.; CASANOVA, M. A. S.; ESTEVES, Júlio. Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética da autenticidade - Heidegger e as bases existenciais da responsabilidade e da objetividade da lei. *In*: João Carlos Brum Torres (Org.). **Manual de ética**. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2014, v. 1. p. 392.

<sup>17</sup> GARCÍA MAYNEZ, **Positivismo Jurídico, Realismo Sociológico y Jusnaturalismo**, *cit.*, p. 131-139.

<sup>18</sup> WELZEL, **Introducción a la Filosofía del Derecho...**, *cit.*, p. 05.

<sup>19</sup> GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005. p 65 e segs.

<sup>20</sup> VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 646.

comunidade ética antiga<sup>21</sup>, há a necessidade de justificação racional do vínculo político<sup>22</sup> – a autoridade é legitimada racionalmente através da concepção de um momento anterior ao Estado, o *estado de natureza*, em que vigora o direito natural; o pacto de estabelecimento da comunidade política, o *contrato social* – acordo formado por consciências individuais - que leva ao Estado civil, em que os direitos naturais devem agora ser respeitados pelas legislações positivas e pelos atos da administração política<sup>23</sup>.

Como nos esclarece Carl Friedrich, a partir do momento em que a razão se autoconduz, ou seja, quando o jusracionalismo se esclarece de sua função de questionamento e posição da ordem político-jurídica como se percebe nas teorias do contrato social, há a conformação da liberdade<sup>24</sup>. A razão indica o caminho ético e seguro aos governantes, em consonância íntima com os ditames da Ilustração, cujo ponto máximo de realização se dá com a conversão da ideia de direito natural em direito natural histórico-positivo: as codificações, verdadeiras obras de consolidação da razão<sup>25</sup>. O fato histórico da codificação permite a preponderância da legislação enquanto fonte máxima do direito, contribuindo para que o direito natural racional, ponto máximo de especulação jurídico-filosófica, cedesse lugar à visão do direito posto como verdadeiro e único, pois é ele conduzido pelo bastião da razão<sup>26</sup>. O código é uma representação lógica do universo jurídico que segue encadeamentos de razões<sup>27</sup>. Em França, berço da codificação mais emblemática, desponta a *Escola da exegese* como propulsora da ideia de investigação e de consideração científica do direito enquanto fenômeno legislado, que, devido ao nível de aperfeiçoamento racional, aliado à desconfiança do povo francês em relação aos magistrados, incólumes ante às navalhas da Revolução, ostentava um texto que não careceria de interpretação<sup>28</sup>, a não ser em caso extremo de obscuridade em sua literalidade, quando se admitiria apenas a interpretação filológica<sup>29</sup>.

Com a codificação, os problemas clássicos do direito natural cedem lugar a questionamentos cujo solo não mais se consubstancia na razão abstrata: como se nota na

---

<sup>21</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte, v. 27, n. 02, abr./jun./ 1998. p. 45.

<sup>22</sup> CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Editora Unicamp, 1994. p. 332.

<sup>23</sup> HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2011. p. 65.

<sup>24</sup> FRIEDRICH, Carl Joachim. **Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965. p. 129.

<sup>25</sup> WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado Moderno**. Trad. Antonio Manuel Hespanha. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 367.

<sup>26</sup> BOBBIO, O **Positivismo Jurídico...**, *cit.*, p. 120.

<sup>27</sup> GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 114.

<sup>28</sup> BROCHADO, Mariá. **Direito e Ética**. A Eticidade do Fenômeno Jurídico. São Paulo: Landy, 2006. p. 65.

<sup>29</sup> COELHO, Luís Fernando. **Lógica Jurídica e Interpretação das Leis**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1981. p. 228.

recepção do pensamento kantiano, a indagação acerca do fundamento se refere à busca das condições de possibilidade de conhecimento último do direito positivado<sup>30</sup>. Celso Lafer afirma ainda que a dissolução do *paradigma* do direito natural tem em Hegel o ponto decisivo de inflexão rumo à **filosofia do direito**, que exsurge como paradigma autônomo diante da derrocada do direito natural<sup>31</sup>. O direito, em Hegel, assim, não mais se relaciona às categorias abstratas do direito natural, mas desponta da totalidade histórica e concreta de um povo, que se manifesta no Estado, ponto de chegada da faina do Espírito no tempo. Nesse sentido, o jusnaturalismo é sepultado, segundo Bobbio<sup>32</sup>, pelo fato de que o todo ético nem só é anterior como também superior às partes individuais, afastando as bases teóricas do contrato social; ademais, a totalidade ética se identifica com a vida histórico-concreta de um povo, ao contrário do estado de natureza, criação imaginária da razão; pode-se ainda dizer que a eticidade aparece como uma nova dimensão da vida prática, que unifica o binômio jusnaturalista direito-moral; por fim, a tensão direito natural/positivo se esfacela: o princípio da racionalidade informa o direito positivo por ser este concebido como imanência da liberdade<sup>33</sup>, que umbilicalmente se liga ao Estado, organização do poder na forma racional de vida social, em que a liberdade objetiva (estruturação do poder pela lei, produzida com a participação popular) se une à subjetiva (realização dos direitos fundamentais)<sup>34</sup>. Assim, uma lei é justa, racional, apenas *pelo fato de ser lei*<sup>35</sup>, independente do conteúdo material para além de seu epifenômeno, o que afasta a tese jusnaturalista da *lei válida porque justa*. Nelson Saldanha ainda nos elucida que a filosofia do direito hegeliana contribuiu para a supremacia do direito público sobre o privado na Alemanha durante o século XIX – o direito público tem esteio filosófico, ao passo que o privado, como se nota na *Pandectística*, é dogmático e anti-filosófico<sup>36</sup>.

Ainda sob a condução de Celso Lafer, pode-se dizer que a nascente filosofia do direito autônoma é produto da construção doutrinária de juristas com interesse filosófico, e não de filósofos com o interesse jurídico, cuja consequência imediata é a perquirição dos fundamentos ou dos limites do conhecimento científico do direito, ainda que existam, ao longo dos séculos XIX e XX, inúmeras oscilações a respeito desses próprios fundamentos<sup>37</sup>. Amparado em Bobbio, Riccardo Guastini também fala de uma filosofia do direito dos filósofos, que procura inserir os

---

<sup>30</sup> FASSÒ, Guido. **Historia de La Filosofía del Derecho**. Siglos XIX y XX. v. 03. Trad. José F. Lorca Navarrete. Salamanca: Ediciones Pirâmide, 1996. p. 24.

<sup>31</sup> LAFER, **A Reconstrução Histórica dos Direitos Humanos...**, *cit.*, p. 40-1.

<sup>32</sup> BOBBIO, Norberto. Hegel e o Jusnaturalismo. **Estudos sobre Hegel**. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Unesp, 1989. p. 30-41.

<sup>33</sup> SALGADO, **A Idéia de Justiça em Hegel**, *cit.*, p. 28.

<sup>34</sup> SALGADO, **A Idéia de Justiça em Hegel**, *cit.*, p. 501-2.

<sup>35</sup> BOBBIO, Hegel e o Jusnaturalismo, *cit.*, p. 41.

<sup>36</sup> SALDANHA, Nelson. **Da Teologia à Metodologia**. Secularização e Crise do Pensamento Jurídico. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005. p. 47-8.

<sup>37</sup> LAFER, **A Reconstrução dos Direitos Humanos**, *cit.*, p. 48-9.

questionamentos a respeito do jurídico enquadrando-os no grande temário da filosofia, como a ontologia, a ética, a estética e a gnosiologia, e de uma filosofia do direito dos juristas, que não se move a partir de concepções gerais pré-constituídas do mundo, mas sim através de problemas conceituais específicos nascidos no seio da própria jurisprudência – é à filosofia do direito dos juristas que se denomina teoria do direito ou teoria geral do direito<sup>38</sup>.

Apresentam-se, assim, quatro sendas ou caminhos investigativos da filosofia do direito, enquanto disciplina autônoma<sup>39</sup>:

a) o campo do conhecimento jurídico ou **metodologia jurídica**, enquanto reflexão e procedimentos intelectuais utilizados pelo jurista com o intuito de se fixar a dignidade e a cientificidade do direito positivo – é a ciência desenvolvida, sobretudo, a partir do direito posto com dupla finalidade: descrever os métodos empregados no interior do direito, assim como fixar as suas necessidades e limites<sup>40</sup>. João Maurício Adeodato fala em uma *filosofia epistemológica do direito*, cuja tarefa é preocupar-se com as bases seguras do conhecimento jurídico-científico. Tal empreitada, segundo o professor do Recife, pode ser realizada de duas maneiras – *prescritiva*, em que são sugeridos, por parte dos cientistas, modelos ou proposições que devem ser observadas por serem racionais, justas ou livres, haja vista estarem impregnadas de conteúdo moral, e *descritivas*, mais adequada a sua proposta de trabalho retórica<sup>41</sup>;

b) o campo da *tradição formal*, também denominada *ontologia jurídica*, que se preocupa com a questão fundamental *o que é o direito?* Nesse plano, a atenção se volta para o modo de constituição do caráter jurídico ou da juricidade das normas e para o *fundamento* de validade da ordem jurídica: é no interior de tal tradição que desponta o **positivismo jurídico** como defensor da tese da *validade formal* como conformadora da ordem – uma norma se produz quando se observa o procedimento previamente estabelecido em regras anteriores, no interior do Estado. Dessa maneira, a tese da validade material, em que a norma se torna jurídica e válida se justa, esfacela-se definitivamente<sup>42</sup>. Essa concepção de validade eminentemente jurídica começa a se desenhar na *Escola Histórica do direito alemão*, no século XIX. Inspirada na vociferação de Edmundo Burke contra a Revolução Francesa, para quem as instituições políticas estão espelhadas na história e na tradição dos povos<sup>43</sup>, Gustav Hugo, e sobretudo, Savigny<sup>44</sup>, pretendem desenvolver uma ciência

---

<sup>38</sup> GUASTINI, Riccardo. **Das fontes às normas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Quartier Latin, 2005. p. 369.

<sup>39</sup> LAFER, A **Reconstrução dos Direitos Humanos**, *cit.*, p. 49 e segs.

<sup>40</sup> LARENZ, Karl. **Metodologia da Ciência do Direito**. Trad. José Lamago. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p. XXI-II.

<sup>41</sup> ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do Direito**. Uma Crítica à Verdade na Ética e na Ciência. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2002. p. 17-8.

<sup>42</sup> TRAVESSONI GOMES, Alexandre. **O Fundamento de Validade do Direito**. Kant e Kelsen. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004. p. 160.

<sup>43</sup> DEL VECCHIO, Giorgio. **Filosofia del Derecho**. Trad. Luis Legaz y Lacambra. Barcelona: Bosch Casa Editorial, 1960. p. 119.



do direito em que o material legado pela história receberá o trabalho metódico do cientista, que, tendo por inspiração o direito romano, procederá à elaboração de conceitos gerais aptos a apreender a essência das relações jurídicas<sup>45</sup>. A metodologia da Escola Histórica é transmitida à *Jurisprudência dos conceitos alemã*, em que se nota uma *genealogia de conceitos jurídicos*: um conceito superior em relação a um dado objeto, mais amplo, traz elementos que possibilitarão que o conceito inferior se subsuma a ele, de modo que, mediante tal subsunção, as características do primeiro serão transmitidas ao segundo<sup>46</sup>. A estrutura escalonada e formal da ordem jurídica, desenvolvida prescindindo-se de conteúdos materiais, é transmitida àquela que se apresentaria como a mais genuína metodologia típica e própria ao direito: a *teoria pura* de Kelsen, para quem a ordem jurídica é formada por um conjunto de normas, sentidos objetivos de dever-ser, que retiram sua validade de uma cadeia normativo-formal anterior e superior, cujo ponto fundacional se encontra albergado na *norma fundamental*, orientado por um princípio jurídico único: o da *imputação*<sup>47</sup>. O normativismo jurídico kelseniano encontra ecos e diálogos com outra grande concepção formal de direito no século XX: a desenvolvida por Herbert Hart<sup>48</sup>, em que o conjunto de normas jurídicas primárias e secundárias constrói a ordem jurídico-positiva. O temário do ordenamento jurídico, enquanto conjunto de normas jurídicas positivas, passa a ser um dos principais campos de análise do paradigma formal em questão, sobretudo com Alfredo Santi Romano<sup>49</sup> e Norberto Bobbio<sup>50</sup>. Pode-se afirmar que a filosofia do direito caminha aqui lado a lado com sua ramificação estrutural: a chamada teoria do direito, ou *teoria geral do direito*<sup>51</sup>. Arthur Kaufmann, por sua vez, aduz que os dois campos formais acima mencionados – o metodológico e o formal – somente são hábeis a marcar a tarefa da filosofia do direito se se tem em mira a *justiça*: são duas questões conexas – o que é a justiça e como se realiza o direito justo, ou seja, o que (*ontologicamente determinado*) e o como (*teoria do conhecimento jurídico e metodologia*)<sup>52</sup>;

---

<sup>44</sup> SAVIGNY, Friedrich Karl von. **De la Vocacion de Nuestro Siglo para la Legislacion y la Ciencia del Derecho**. Trad. Adolfo G. Posada. Buenos Aires: Editorial Atalaya, 1946. p. 51 e segs.

<sup>45</sup> LEGAZ Y LACAMBRA, Luis. **Filosofia del Derecho**. Barcelona: Bosch, 1953. p. 85-6.

<sup>46</sup> LARENZ, **Metodologia da Ciência do Direito**, *cit.*, p. 456.

<sup>47</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 50-75.

<sup>48</sup> HART, Herbert A. **O Conceito de Direito**. Trad. A. Ribeiro Mendes. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. O autor, a partir de um longo debate com Lon Fuller e Ronald Dworkin, elabora um posfácio em que sintetiza boa parte de suas concepções em p. 299-339.

<sup>49</sup> SANTI ROMANO. **O Ordenamento Jurídico**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2008. p. 76-95.

<sup>50</sup> BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. Trad. Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 8. ed. Brasília: Editora UnB, 1996. p. 19-36.

<sup>51</sup> RECASÉNS SICHES, Luis. **Panorama del Pensamiento Jurídico en el Siglo XX**. Tomo I. México: Editorial Porrúa, 1963. p. 06-10.

<sup>52</sup> KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. Trad. António Ulisses Cortês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 14.

c) o campo das *implicações sociais* do direito, denominado por Del Vecchio de *fenomenologia jurídica*<sup>53</sup>, em que se percebe a consideração de um ângulo externo ao formalismo através da aproximação do direito e da realidade social, como se percebe nas vertentes realistas-sociológicas do direito<sup>54</sup>. O ordenamento deixa de ser concebido apenas como uma estrutura formal, passando a ostentar uma *finalidade diretiva*, que permite asseverar que as normas não mais se orientam por sanções negativas e punitivas, mas se tornam instrumentos diretivos do corpo social, falando-se, inclusive, em *sanções premiaias*<sup>55</sup>;

d) o campo da filosofia do direito enquanto *teoria da justiça*, denominado por Kirste de *Ética Jurídica*<sup>56</sup>. No sentido da afirmação de Radbruch *supra*, o direito é a realidade que encontra seu sentido na justiça. É essa a lição do magistério do professor Joaquim Carlos Salgado, para quem, com suporte em Hegel, a justiça é *ideia* enquanto a própria racionalidade imanente ao direito positivo, que se processa no tempo histórico<sup>57</sup>, cujo momento privilegiado de aparição se dá na experiência da consciência jurídica romana, em que o justo, em íntima conexão com o jurídico, expressava-se na fórmula de Ulpiano do *dar a cada um o seu direito (justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi)*<sup>58</sup>. A ideia de justiça e o direito, na concepção de Salgado, identificam-se. Portanto, pode-se afirmar que a filosofia do direito tem sua função ou tarefa no pensar radicalmente o direito e a liberdade em uma sociedade racionalmente organizada pela juridicidade: está ela a serviço da liberdade ao pensar o fundamento de racionalidade imanente<sup>59</sup> à

---

<sup>53</sup> DEL VECCHIO, *Filosofia del Derecho*, *cit.*, p. 277.

<sup>54</sup> BODENHEIMER, Edgar. **Ciência do Direito**. Filosofia e Metodologia Jurídicas. Trad. Enéas Marzano. Rio de Janeiro: Forense, 1966. p. 128 e segs.

<sup>55</sup> BOBBIO, Norberto. Em direção a uma teoria funcionalista do Direito. *In: Da Estrutura à Função*. Trad. Daniela Beccaria Versiani. São Paulo: Manole, 2007. p. 67-79.

<sup>56</sup> KIRSTE, **Introdução à Filosofia do Direito**, *cit.*, p. 35.

<sup>57</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo**. Fundamentação e aplicação do Direito como *Maximum Ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 01.

<sup>58</sup> SALGADO, **A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...**, *cit.*, p. 180. A justiça encontra-se, em Salgado, relacionada à *consciência jurídica*, ou *consciência ética total*, que *suprassumiu* a *consciência moral grega* (em que a justiça ostentava contornos morais), para tornar-se a consciência da juridicidade enquanto *exigência de normatividade*, “pela qual se universaliza formalmente uma conduta, ou se *tribui* universalmente um valor (universalmente material), segundo uma estrutura bilateral decorrente da exigibilidade do bem *tribuído* ou da conduta normatizada, com força aparelhada irresistível, mediante uma ação caracterizadora do sujeito de direito universal” (**A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...**, *cit.*, p. 37). Esta ideia de justiça tem seu ponto de chegada no *Estado de direito contemporâneo, democrático*, Estado esse *mediatamente ético* (em estágio superior ao *Estado ético imedito greco-romano-cristão* e ao *Estado técnico moderno*), marcado pela tripla legitimação: enquanto à *origem*, através da soberania e da vontade popular – decorrência da experiência da Revolução Francesa - como origem do poder; enquanto à *técnica* ou exercício do poder, através do princípio da legalidade; e quanto à *finalidade* do poder, que é ética, justa: a declaração, garantia e fruição dos direitos fundamentais (SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*, *cit.*, p.5/12), um “elenco dos *valores de cumeada* da constelação axiológica de uma dada comunidade”. O direito e o Estado de direito contemporâneo, assim, representam o *maximum ético* da cultura ocidental. Para SALGADO, o direito romano já configuraria tal *maximum ético*, pois a justiça é o critério de atribuição de bens jurídicos (**A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...**, *cit.*, p. 08-9).

<sup>59</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *Ancilla Iuris*. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, 1994, p. 77-85.

ordem jurídica<sup>60</sup>, possibilitando que as relações humanas sejam mais justas. Posição semelhante é obtida em Kaufmann<sup>61</sup>, para quem a finalidade da filosofia do direito é realizar o direito justo, como também em Kirste, para quem a filosofia do direito é a ciência do pensamento jurídico, que não tem por objeto regras jurídicas individuais, mas seu conceito, o conceito de direito, além de questionar não somente sobre o direito posto e acordado, mas também se esse é justo. Nesse sentido, ela ultrapassa as fronteiras que a forma jurídica impõe: pensa para além do direito posto, refletindo sobre como se pensa no interior da ciência do direito<sup>62</sup>. Salgado também nos deixa em evidência a relação entre ciência e filosofia do direito ao afirmar que a última é o momento do conhecer filosófico do direito positivo, em que este se coloca diante do tribunal da razão. Assim, possui a filosofia do direito uma dimensão teórica, visto que se busca a inteligibilidade última do direito, como também prática, por fazer, através de sua reflexão crítica, direito a cada vez mais justo<sup>63</sup>.

Há autores que pensam os quatro campos de atuação da filosofia do direito que se formaram a partir da erosão do direito natural de forma integrada. Giorgio Del Vecchio<sup>64</sup>, *v.g.*, fala em três níveis investigativos da filosofia do direito: o *lógico*, que se predispõe a analisar a definição do direito em geral, a relação deste com a moral, bem como micro-conceitos próprios: direito objetivo e subjetivo, coercibilidade, sujeitos de direito e relação jurídica; o *fenomenológico*, que, como visto *supra*, indaga a relação entre ordenamento e sociedade; e o *deontológico*, que parte da perquirição a respeito da justiça ou de como deveria ser o direito posto. Luís Cabral de Moncada, em sentido semelhante, preceitua que a filosofia do direito se desenvolve a partir de quatro eixos: o *gnosiológico*, ou do *conhecimento jurídico*; o ontológico, ou do *ser do direito*, o axiológico ou do *valor do direito* e o unificador, que procura a sua unidade metafísica absoluta<sup>65</sup>. Ainda em sentido semelhante, Michel Villey aduz que cabe à filosofia do direito determinar o domínio do direito em relação à moral, à política e à economia; definir o direito e o fim da atividade jurídica, bem como as fontes do direito e a especificidade do método da ciência jurídica em relação a outras fontes e métodos<sup>66</sup>. Para Luis Recaséns Siches, a filosofia do direito tem o condão de

---

<sup>60</sup> “Finalmente, concebido que a ação do homem não se dá sem o momento da representação do seu fim (a idéia, o projeto), a necessidade da Filosofia do Direito no nosso tempo justifica-se pela exigência de pensar a liberdade como forma de vida numa sociedade racionalmente organizada, em que se supere a contradição direito-poder, sem o que toda ação que se dirige a construir uma sociedade justa ou livre será cega, sem nenhuma perspectiva de progresso para o melhor”. SALGADO, Joaquim Carlos. A necessidade da Filosofia do Direito. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte. n. 31, 1987-8. p. 19.

<sup>61</sup> KAUFMANN, *Filosofia do Direito*, *cit.*, p. 13.

<sup>62</sup> KIRSTE, *Introdução à Filosofia do Direito*, *cit.*, p. 35.

<sup>63</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, *cit.*, p. 23.

<sup>64</sup> DEL VECCHIO, *Filosofia del Derecho*, *cit.*, p. 277-80.

<sup>65</sup> CABRAL DE MONCADA, Luís. **Filosofia do Direito e do Estado**. 2. ed. v. 01. Coimbra: Coimbra Editora, 1995. p. 05-6.

<sup>66</sup> VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito**. Definições e fins do direito. Os meios do direito. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 30.

interrogar definitivamente o direito, perquirindo acerca da sua tarefa na vida humana<sup>67</sup>. Gustav Radbruch, por outro lado, procura a unificação dos paradigmas da filosofia do direito a partir do chamado *trialismo jurídico*. Para o professor de Heidelberg, o direito é um fenômeno tricotômico que necessita ser analisado sob três vieses, cada um deles com especificações, problemas e finalidades próprias, que não se reduzem umas às outras. São eles a sociologia jurídica, que se volta para a questão da eficácia do direito; o normativismo, preocupado com a validade ou vigência, e o moralismo ou axiologismo jurídico, destinado ao fundamento do direito<sup>68</sup>. A axiologia jurídica se desenvolve em Radbruch correlata à análise da *cultura*, plano intermediário entre as esferas do *ser* e do *dever-ser*. Em relação aos valores, são possíveis quatro atitudes: a) a cega ou neutra perante os mesmos (*wertblind*), exercida pelo pensamento científico; b) segunda, a valorativa, que, uma vez exercida, dá azo à chamada *filosofia dos valores* (*Wertphilosophie*), nos seus três ramos, lógica, moral e estética; c) aquela que se refere aos valores, ou seja, procura realizá-los no mundo do ser, promovida pela *cultura*; d) e por fim aquela que supera os valores (*wertüberwindend*), isto é, a atitude religiosa<sup>69</sup>. Miguel Reale afirma que o trialismo jurídico, por ele denominado *tridimensionalismo jurídico abstrato*, cuja gênese se encontra em Willian Sauer, possui a deficiência de manter as três esferas (fática, normativa e axiológica) separadas. A unidade será obtida pelo seu *tridimensionalismo jurídico concreto*, desenvolvido pela *dialética complementaridade* ou da *implicação-polaridade*<sup>70</sup>.

Arthur Kaufmann, mais uma vez chama a atenção para o fato de que a tarefa da filosofia do direito contemporânea é encontrar os princípios jurídicos universais, que perpassam toda a sua experiência histórica, pois não há filosofia do direito sem a reconstrução do seu próprio trajeto histórico<sup>71</sup>, tal como Hegel demonstrara com a filosofia. Guido Fassò, em uma passagem paradigmática para nosso estudo, deixa claro que o modo mais adequado de desenvolvimento da filosofia do direito se promove mediante a análise do surgimento e do desenvolvimento histórico de suas questões fundamentais. Pedimos aqui licença para a transcrição integral de uma longa passagem:

En la actualidad, estoy convencido — bien por razones teóricas, bien por la experiencia — que entre los distintos modos en que puede enseñarse la filosofía del Derecho, y que de hecho se enseña en nuestras universidades, el mejor es su tratamiento histórico, es decir, mostrar los problemas filosóficos del Derecho desde el instante de su nacimiento en la consciencia de la Humanidad, así como en su desarrollo a través de las distintas épocas y las varias fases de la vida civil. Quien quiera, pues, estudiarlos de forma teórica, o como se suele

---

<sup>67</sup> RECASÉNS SICHES, Luis. **Tratado General de Filosofía del Derecho**. Buenos Aires: Editorial Porrua, 1978. p. 18.

<sup>68</sup> RADBRUCH, **Filosofia do Direito**, *cit.*, p. 40 e segs.

<sup>69</sup> RADBRUCH, **Filosofia do Direito**, *cit.*, p. 44-8.

<sup>70</sup> REALE, **Filosofia do Direito**, *cit.*, p. 511-561.

<sup>71</sup> KAUFMANN, **Filosofia do Direito**, *cit.*, p. 31.

decir, ‘sistemática’, puede hacerlo igualmente a medida que la historia los vaya presentando; **pero no podrá justificarlos, es decir, apreciarlos o comprenderlos en su pleno significado, si no los ha mostrado en su necesidad, en el su nacer no sólo de la experiencia del individuo, sino de la experiencia histórica de la Humanidad**<sup>72</sup> (grifos nossos).

Em todos os campos acima apontados como correlatos ao campo da filosofia do direito em sentido amplo, seja enquanto história da doutrina ou da cultura jurídica, seja enquanto história ou teoria da justiça, seja enquanto ciência ou teoria do direito, percebe-se a lida da filosofia do direito com a reconstrução histórica dos institutos jurídicos, bem como das diversas configurações do justo ao longo do tempo. Contudo, para que essa tarefa se realize da forma mais autêntica e rica possível, deve-se compreender plenamente a *experiência* histórico-jurídica, na expressão de Fassò, conectada à **situação temporal** de onde desponta tal questionamento e ao mesmo tempo à situação temporal de sua recepção.

## II

Ortega y Gasset caprichosamente nos afirma que a história da filosofia, que deveria ser dedicada à verdade e à razão, mostra-se-nos como à demência devido à pluralidade e à discrepância de posições, mas que autenticamente requisitam a busca de uma unicidade, da *mesmidade*, de dentro para fora<sup>73</sup>. A busca da mesmidade, ou do fio condutor da história filosófica, apresenta-se como o cerne da filosofia hegeliana, em que o pensamento aporta-se na contemplação da história – é a ideia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional<sup>74</sup>. Com Hegel, assim como com Voltaire e com Kant, pode-se falar de uma *filosofia da história* enquanto uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricas se unificam e se dirigem para um sentido final<sup>75</sup>.

Em que pese a presença do aspecto lógico na filosofia da história hegeliana, em que o movimento do tempo marca o encontro do Espírito consigo mesmo através de suas figuras e formas, é de se afirmar o caráter conformador da história ligado à atividade filosófica, ou melhor dizendo, à filosofia é imprescindível o olhar para o decorrido não apenas de fora para dentro, na reconstrução pura e simples do transcorrido, mas, na senda de Ortega, conduzida a partir do seu

---

<sup>72</sup> FASSÒ, Guido. **Historia de La Filosofía del Derecho**. Siglos XIX y XX. v. 01. Trad. José F. Lorca Navarrete. Salamanca: Ediciones Pirámide, 1996. 09-10.

<sup>73</sup> ORTEGA Y GASSET, José. **Origem e Epílogo da Filosofia**. Trad. Luis Washington Vila. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963. p. 198-9.

<sup>74</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1999. Introdução, p. 17.

<sup>75</sup> LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 12.

próprio interior. Heidegger, nas *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, o chamado *Relatório Natorp*, afirma que a radical investigação filosófica não se faz lançando-se mão de dados, conceitos ou objeto puros de outras épocas, transportando-os imediatamente ao presente, sob pena de se realizar uma filosofia da cultura. A investigação filosófica se realiza em meio ao enraizamento de sua mirada à **situação interpretativa** em que ela se desenvolve, ou, segundo Heidegger, à *vida fática* sedimentada. Portanto, a tarefa filosófica deve se realizar em meio à claridade da situação em que o questionar se desenvolve, em uma retomada do passado como abertura produtiva ao presente<sup>76</sup>. No §45 de *Ser e tempo*, o filósofo trata a questão de maneira mais específica, quando ressalta que a investigação filosófica, se pretender se constituir com segurança e promover a experiência fundamental do objeto, deve pôr em liberdade o ente quanto a sua constituição-de-ser própria, trazer à tona o ter-prévio do ente temático. Implica isso em dizer que toda investigação se realiza em meio a um todo de *pressuposições* denominado situação hermenêutica: a interpretação se constitui em meio ao ter-prévio, ao ver-prévio e ao seu conceber-prévio<sup>77</sup>. Heidegger fala aqui da *estrutura circular* da compreensão, tematizada desde Schleiermacher<sup>78</sup>, que deixa em evidência o fato de que nunca se pode falar sobre algo a partir de um marco *zero* ou plenamente inicial. Esse aspecto é denominado por Gadamer de preconceitos ou pré-compreensões<sup>79</sup>, que, em seu conjunto, constituem a chamada *tradição*, a pluralidade de vozes por aonde nos chega o passado<sup>80</sup>. Contudo, tais capas de sentido sedimentadas ao longo da história não são apenas negativas, mas sim a possibilidade de acesso compreensivo ao sentido<sup>81</sup>.

Em Heidegger, a situação hermenêutica se liga ao *ser-aí*: ente marcado por indeterminação quidativa ou essencial primária, cuja realização do projeto existencial depende do movimento de saída de si para esse espaço sedimentado, o mundo<sup>82</sup>. Casanova adverte que *mundo* significa aqui o correlato intencional originário do existir, pois, na medida em que existe, o ser-aí projeta compreensivamente o campo existencial a partir do qual desdobra o poder-ser que é o seu, diferenciando o ser-aí dos demais entes que estão no mundo, sujeitos à determinação passível de ser pensada em termos de categorias. Com o ser-aí, o que está em jogo é a articulação do projeto

---

<sup>76</sup> HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Indicación de la situación hermenêutica. (Informe Natorp). Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002. p. 29-33.

<sup>77</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicamp, 2012. §45, p. 641.

<sup>78</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica e Crítica**. Trad. Aloísio Ruedell. v. 01. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005. p. 40 e segs.

<sup>79</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2011. p. 354 [270]. A citação das páginas desta edição em português será realizada juntamente com a indicação da paginação original da obra, que aqui será destacada entre colchetes ([...]), para que não haja dúvidas em relação às páginas, em se tratando de diferentes edições do texto em português.

<sup>80</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 377 [289].

<sup>81</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 356 [271].

<sup>82</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §9º, p. 139; §12, p. 171.

existencial com o mundo ou aí<sup>83</sup>. Como o ser-aí é marcado pela indeterminação estrutural originária, existir é poder-ser, projeto aberto<sup>84</sup>, precisa ele imergir nos campos de sentido do mundo para ser efetivamente, requisitando a compreensão para concretizar-se. *Compreender*, assim, para Heidegger, é um correlato existencial do ser-aí por meio do qual há a transparência da *facticidade* ou da *mundaneidade*, ou, como afirma Heidegger, abertura da significatividade do mundo<sup>85</sup>. Ao deixar-se absorver pelo mundo ou pela tradição para concretizar o seu projeto de ser, o ser-aí acaba por transferir à facticidade a responsabilidade pelo seu poder-ser, ou seja, ele se desonera da responsabilidade que é dele, mesmo que tal absorção lhe faculte estabilidade orientadora. Contudo, cabe ao ser-aí a tarefa de reconquistar-se, denominada por Heidegger de *cuidado*<sup>86</sup>, o que implica na autêntica responsabilização. A reconquista, por outro lado, não pode se dar prescindindo-se do campo de sentido do mundo, mas sim pela rearticulação determinada do próprio campo hermenêutico para além da capa de preconceitos que orientam nossos modos de relação cotidianos com os entes intramundanos, com os outros seres-aí e com nós mesmos<sup>87</sup>. Tal rearticulação, ainda com Casanova *et. al.*<sup>88</sup>, realiza-se na medida em que os sentidos intramundanos são corroídos pela *nadidade* do ser-aí, suspendendo o poder do mundo sobre ele, que se dá por meio das tonalidades afetivas fundamentais (“elementos por meio dos quais experimentamos o espaço livre do mundo, na medida em que elas nos deixam experimentar aquilo com o que podemos lidar em sua abertura para nós”<sup>89</sup>): a angústia<sup>90</sup> ou o tédio profundo<sup>91</sup>. Em Heidegger, a *hermenêutica*, fenomenologia<sup>92</sup> do ser-aí<sup>93</sup>, tem justamente a missão de articular o

---

<sup>83</sup> CASANOVA, Marco Antonio. **Eternidade Frágil**. Ensaio de Temporalidade na Arte. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013. p. 89-91.

<sup>84</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, § 44, p. 613.

<sup>85</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, § 31, p. 407.

<sup>86</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, § 41, p. 539.

<sup>87</sup> BRUM TORRES, CASANOVA, ESTEVES, Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética da autenticidade..., *cit.*, p. 400.

<sup>88</sup> BRUM TORRES, CASANOVA, ESTEVES, Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética da autenticidade..., *cit.*, p. 401.

<sup>89</sup> FIGAL, Günther. **Introdução a Martin Heidegger**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2016. p. 67.

<sup>90</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §41, p. 533.

<sup>91</sup> HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da Metafísica**. Mundo – Finitude – Solidão. Trad. Marco Antonio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Grupo Gen/Forense Universitária, 2011. §§24-28, p. 141-173.

<sup>92</sup> Por *fenomenologia* remete-se ao projeto de Edmund Husserl de construção de uma ciência rigorosa a partir da volta às coisas elas mesmas. Nesse sentido, estaria ela ligada a uma teoria do conhecimento objetiva. A fenomenologia das vivências em geral abarca as essências diretamente captadas na “visão de essências, e as conexões, que se fundam puramente na essência, são *descriptivamente* trazidas pela Fenomenologia à expressão genuína em conceitos relativos à essência e em asserções relativa à lei”. HUSSERL. Edmund. **Investigações Lógicas**. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Grupo Gen/Forense Universitária, 2012. Introdução, §1º, p. 12. Dan Zahavi afirma que a tarefa da fenomenologia é tematizar e clarificar as questões filosóficas fundamentais, que dizem respeito ao ser e à essência da realidade efetiva atrelada à consciência. Desse modo, a fenomenologia realiza a descrição dos fluxos de vivência da consciência voltando-se para dação ou aparição da realidade efetiva vinculada à intuição originária doadora de sentido – a consciência é intencional, pois sempre está dirigida ao posicionamento de seu objeto, é *consciência de algo* – “Não se ama, teme, vê ou julga meramente, ama-se algo desejável, teme-se algo ameaçador, vê-se um objeto e julga-se um

ente na totalidade – permitir que os entes sejam vistos tais como se mostram – daí ser verdadeira ontologia: ou seja, permite ao ser-aí a lida entre a indeterminação originária do seu modo-de-ser e o mundo fático histórico-sedimentado.

Para Hans-Georg Gadamer, a hermenêutica da facticidade heideggeriana assume papel decisivo para o desenvolvimento de sua filosofia, cuja tarefa é deixar clara a presença de um fundamento diverso, a *história efetual*, que tornaria possível a compreensão em seu caráter universal: a verdade dos processos históricos, que se apresenta não mais na forma de fenômenos particulares submetidos a regras universais, avaliados na díade verdadeiro ou falso<sup>94</sup> – é o campo do *clássico*<sup>95</sup>, que se expande no tempo conservando-se a si mesmo. A Hermenêutica filosófica, nesse sentido, continua na esteira do projeto de Dilthey de rearticular vivências particulares ao todo da vida histórica de maneira compreensiva<sup>96</sup>, mas dispensando-se o caráter metodológico (no caso de Dilthey, a descrição dos atos internos da consciência psíquica, que imediatamente apontariam para exterioridade do mundo histórico<sup>97</sup>) justamente por apoiar-se na situação hermenêutica apontada pela hermenêutica da facticidade heideggeriana<sup>98</sup>. A Hermenêutica filosófica tem na *História efetual* seu ponto marcante. *História efetual* é a unidade entre a realidade histórica do nosso ser e, ao mesmo tempo, a consciência dessa mesma realidade<sup>99</sup>. Com ela, Gadamer, hegelianamente, quer ressaltar o automovimento formativo dos processos históricos que produzem campos de sentido sedimentados, as pré-compreensões ou a tradição, como também a própria consciência do elemento que determina historicamente o nosso modo de ser, e, ao mesmo, que essa autoconsciência é, também, formada pela História efetual<sup>100</sup>. O estar-presente diante de uma determinada configuração de sentido tradicional representa o que Gadamer denomina *horizonte hermenêutico*<sup>101</sup>: é a situação ou posição particular diante de uma determinada configuração de sentido da História efetual. Compreender, assim, representa o esclarecimento acerca de uma imagem ou campo de sentido da tradição em meio a sua recepção

---

estado de coisas?”. ZAHAVI, Dan. **A Fenomenologia de Husserl**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Viaverita, 2015. p. 22, bem como 59 e segs.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §7º, p. 127.

<sup>94</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 31 [03].

<sup>95</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 378 [290].

<sup>96</sup> DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Unesp, 2006. p. 110.

<sup>97</sup> DILTHEY, Wilhelm. **Ideia sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011. p. 74.

<sup>98</sup> FIGAL, Günther. **Oposicionalidade**. O elemento hermenêutico e a filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 21.

<sup>99</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 396 [305].

<sup>100</sup> Emerich Coreth, com base nessa estrutura, afirma haver a *compreensão da história*, que se indaga a respeito de sua natureza, e a *compreensão pela história*, ressaltando o fato de a própria lucidez da consciência a respeito da natureza da história ser, também, orientada pela própria história. CORETH, Emerich. **Questões Fundamentais de Hermenêutica**. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Editora Pedagógica da Universidade de São Paulo, 1973. p. 123.

<sup>101</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 399-400 [307-8].



no presente – é checagem do horizonte de partida e o de chegada da tradição: a  *fusão de horizontes*<sup>102</sup>. Para Gadamer, a compreensão contribui para a  *formação do ser do compreendido ou do interpretado*, uma vez que não há ser para além de sua articulação relacional no processo histórico. As imagens da tradição se articulam na interpretação e ganham ser nesse encontro: “interpretação é um recriar (*Nachschaffen*), mas esse recriar não segue um ato criativo precedente, mas sim a figura de uma obra criada, que o intérprete deve representar segundo o sentido que encontrou aí”<sup>103</sup>. Gadamer, dessa forma, pensa a intencionalidade fenomenológica na relação entre a dinâmica da tradição e o intérprete na fusão de horizontes.

Como nos afirma Günther Figal, em Gadamer a hermenêutica é filosofia, cuja função reside na lucidez ou na clareza da consciência histórico-efetual, de onde exsurge toda medida do mundo<sup>104</sup>. O que está em jogo para a hermenêutica é um modo de experiência em que fenômenos não se sujeitam ao controle de regras: a experiência histórica, da arte e da filosofia, esclarecida da sua própria dinâmica temporal. No mesmo sentido de Heidegger, procura Gadamer o modo adequado de se lidar com a situação compreensiva, mas, ao contrário do autor de *Ser e tempo*, não são necessárias desconstrução histórica e singularização ou assunção do próprio pelo cuidado para se obterem fenômenos originários, mas sim a imersão adequada na própria situação hermenêutica – como afirma Casanova, “a fenomenologia não faz outra coisa senão aquiescer à necessidade de imersão plena, e [...] o resultado da visada fenomenológica é a compreensão-participante do movimento de todo e qualquer aparecer”<sup>105</sup>. O que Gadamer realiza é, de certa maneira, o esvaziamento existencial da analítica do ser-aí, pois a participação adequada e esclarecida no jogo ou processo hermenêutico, em que o diálogo com as imagens ou construtos interpretativos da tradição – a coisa hermenêutica<sup>106</sup> – quanto mais promovida de maneira adequada, mais fomenta a riqueza interpretativa da tradição. Quer-se dizer que a filosofia gadameriana, ao associar o ser de algo à dinâmica de seu acontecimento temporal, promove a guarda ou resguarda a possibilidade de articulações de novos sentidos e de novas configurações de ser, forjados em meio à recepção das vozes tradicionais. O esclarecimento da situação hermenêutica, ou a consciência histórico-efetual, chamam a atenção para o compromisso com a continuidade pertinente do fluxo histórico-hermenêutico, pois o que se encontra em questão, sempre e a cada vez, é a possibilidade ou liberdade<sup>107</sup>.

---

<sup>102</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 405 [311].

<sup>103</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 176 [125].

<sup>104</sup> FIGAL, *Oposicionalidade...*, *cit.*, p. 24.

<sup>105</sup> CASANOVA, Marco Antonio. Introdução a SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora São Francisco, 2012. p. 11.

<sup>106</sup> GADAMER, Hans-Georg. Fenomenologia, Hermenêutica e Dialética (1983). *In: Hermenêutica em Retrospectiva*. Parte II: A Virada Hermenêutica. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 40.

<sup>107</sup> FIGAL, *Oposicionalidade...*, *cit.*, p. 189.

### III

A partir das bases fenomenológicas da Hermenêutica filosófica gadameriana percebe-se que todo o questionar desponta de uma situação interpretativa forjada ao longo da sedimentação histórica da tradição, de modo que a indagação a respeito de qualquer sentido, pressuposto ou fundamento somente executará sua função de maneira adequada se se esclarece do caráter histórico-efetual da própria compreensão. O que se pretende aqui afirmar, com Gadamer, é que a compreensão, em que se movimenta todo e qualquer comportamento intramundano, somente se realiza de forma legítima a partir do instante em que se atenta para o traço produtivo da tradição, apropriando-se das vozes balizadoras do passado não como cânones fechados, mas sim como campos de sentidos que se articulam com a situação compreensiva do presente – o preconceito e sua recepção no presente, uma vez que não há, em Gadamer, o ser de algo para além do processo de interpretação – o que, por outro lado, não se traduz em um mero processualismo, pois há o construto da tradição que orienta a recepção no presente. Abandonando-se a situação hermenêutica, sem a consciência da história efetual, o questionamento é abstrato e ingênuo, dissociado do horizonte de formação e de recebimento do questionar.

Como já dissemos, após a derrocada do direito natural cabe à filosofia do direito o questionamento radical a respeito do que é o direito, assim como qual é o seu sentido ou a sua razão de ser – a justiça. **A nossa proposta de trabalho – a partir de Gadamer – constrói-se justamente como o intuito de chamar a atenção para o caráter hermenêutico da filosofia do direito**, e em afirmando tal posição quer-se dizer que o questionar promovido em seu interior somente se desenvolve de maneira radical se articulado com a dinâmica dos processos hermenêuticos. Assim, toda a produção desenvolvida pela filosofia do direito, analisada através do prisma da tradição, não se apresenta apenas com mera historiografia das correntes que se posicionam a respeito do ser do direito ou da justiça, mas sim como verdadeiras articulações mantenedoras das próprias possibilidades desse mesmo ser, que não se constituem para além da relação entre questionar e questionado. A partir do instante em que a filosofia do direito é conduzida em meio à fusão de horizontes, assumindo a tradição como voz possível do ser do direito e da justiça que ressoa inafastavelmente para o dizer dos mesmos no aqui e no agora, mobilizam-se os sentidos e garante-se a continuidade do processo interpretativo explorando e fomentando de forma positiva a riqueza da tradição. É pela entrega consciente à interpretação, e não o seu mero esquecimento, que se garantem novas vozes do interpretado, e se resguarda a possibilidade do novo, que não se forma sem a apropriação do antigo.

A pergunta correlata à proposta de tese alinhavada no parágrafo anterior é justamente como uma filosofia do direito hermeneuticamente considerada poderia se desenvolver. A resposta não poderia se apresentar prescindindo-se da dinâmica interpretativa: é pela participação no processo de construção das vozes do direito e da justiça, dos institutos e instituições, que a possibilidade que é deles mesmos desponta de dentro para fora: é a imersão plena na picada, no caminho ou movimento de própria formação daquilo que se abre como campo de sentido.

Cabe, inicialmente, afirmar que a expressão “filosofia do direito” é aqui tomada em seu sentido amplo, enquanto reflexão sobre o direito e sobre a justiça, o que abarca, portanto, os campos de investigação da ciência do direito, promovido pela teoria do direito. Daí, ao longo do texto, não fazemos diferenciações a todo o instante entre as duas disciplinas – filosofia e teoria do direito, justamente pelo fato de que ambas, nos moldes como nossas considerações serão desenvolvidas, movimentam-se na reconstrução histórica dos seus institutos ou objetos de atenção.

O modo de caracterização de uma filosofia do direito hermeneuticamente considerada se situa aqui do modo paradigmático como a lei se constituiu no interior da modernidade jurídica, e como essa constituição balizou o direito e o seu discurso na filosofia do direito, com o intuito de lançar luz à produção de efeitos por parte da História efetual e da tradição. É a partir da modernidade que a lei é considerada como a expressão máxima do direito. O direito se revela em todo o seu conteúdo normativo na lei, e essa identificação entre direito e lei orienta o modo como a filosofia do direito se desenvolve desde o século XVI até o século XX. O que se quer afirmar aqui é que o direito/lei forjou a imagem do legalismo que se expandiu ao longo dos séculos da experiência jurídica de tal modo que a própria contestação dessa identidade se faz em meio à proporção ou medida desse mesmo nexos – é a imagem do legalismo que orienta as vozes dissonantes em relação a ele. Uma filosofia do direito hermeneuticamente considerada parte da reconstrução do horizonte de formação de tal imagem ou construto histórico para acompanhar a recepção desse fenômeno no interior das principais correntes do pensamento jurídico que se desenvolveram a partir da modernidade jurídica. O objetivo da consideração recíproca desses dois momentos no movimento da História efetual, horizonte de partida e de chegada, é demonstrar como a identificação entre direito e lei apresenta-se como um encurtamento hermenêutico que se transmite ao longo do tempo, encurtamento este que é atacado, como também reconsiderado pela tradição jurídica. O nosso propósito é contribuir com uma filosofia hermenêutica do direito justamente tentando realizar uma reconstrução histórico-efetual da imagem do direito/lei com uma dupla intenção: primeiro, demonstrar a gênese histórica do fundamento de formação da juridicidade da lei, e segundo, promover a liberação de outras

possibilidades de constituição de normatividade jurídica para além do ato de posicionamento da lei por parte de sua autoridade elaboradora. Essa dupla intenção revela o caráter criador da própria filosofia do direito: quando ela realiza a reconstrução histórica dos institutos, ou, em termos gadamerianos, quando a filosofia do direito retoma interpretativamente as correntes tradicionais do pensamento jurídico em seus problemas e temas centrais, ela ao mesmo tempo abre o espaço para a autoformação correlata do ser dessas mesmas correntes, temas e problemas, pois, como visto, não há o ser do interpretado para além da interpretação. Portanto, quando a filosofia do direito procede em meio a investigações histórico-efetuais, lançando seu olhar para o horizonte de formação e de recepção do direito na história, ao mesmo tempo em que ela aponta o caráter histórico - por isso não definitivo - dos institutos jurídicos, ela contribui para a rearticulação e para a reconfiguração desses mesmos institutos no interior de suas retomadas temporais.

No nosso caso em específico, quando retomamos o horizonte de formação da identidade do direito e da lei, e tematizamos como essa imagem é recepcionada nas correntes do pensamento jurídico, não só temos a intenção de denunciar tal encurtamento hermenêutico, como também contribuir para a formação de novas vozes interpretativas que se articulam no espaço aberto pelo questionamento ou discurso filosófico sobre o direito. Por isso, a partir da teoria estruturante do direito de Friedrich Müller, temos a pretensão de apresentar uma possibilidade de construção de normatividade em meio ao discurso histórico da filosofia do direito. Dito de uma forma mais clara: a tradição sedimentada e a sua tematização pela filosofia do direito contribuem para a formação da normatividade do direito, uma vez que se supera tanto a identificação entre direito e lei, como entre lei e texto de lei, e entre lei e norma. Como veremos, a teoria estruturante do direito concebe a formação da normatividade pela junção entre programa normativo (fontes do direito interpretadas, inclusive doutrinariamente) e âmbito normativo (situações fáticas normatizadas). Dessa maneira, como afirmara Emerich Coreth na passagem acima comentada, o nosso objetivo é ao mesmo tempo chamar a atenção para uma História efetual do direito como também, a partir da consciência dessa História, abrir espaço para seu o caráter produtivo. É isso que se encontra em cena com a expressão filosofia hermenêutica do direito.

O texto se desenvolverá no seguinte itinerário: nos capítulos iniciais apresentaremos a gênese do conceito e a história da Hermenêutica em geral, a modificação do seu eixo estrutural no interior da fenomenologia e o seu desenvolvimento filosófico em Gadamer. No capítulo seguinte situaremos as linhas centrais de uma possível filosofia hermenêutica do direito, cuja atenção se voltará à formação da imagem direito/lei de natureza amalgamada e à sua recepção

nas correntes de pensamento jurídico, para, por fim, dedicarmo-nos à constituição de normatividade em meio à interpretação jurídica.

# 1 A Hermenêutica: gênese e atual configuração

## 1.1 Sentido geral do termo Hermenêutica e sua evolução histórica

A Hermenêutica se encontra afeta à relação antecipadora da totalidade de sentido, uma espécie de unidade não-justapositiva ou sintética de elementos abstratos, somados uns aos outros, mas sim à projeção imediata de campos de sentidos que orientam quaisquer posições ou comportamentos históricos determinados. Como nos ensina Marco Antonio Casanova, pensar hermeneuticamente significa entender o particular articulado imediatamente com o universal, ao mesmo tempo visualizar a ambos de maneira historicamente considerada<sup>108</sup>.

Jean Grondin nos adverte que a Hermenêutica representa o esforço de promover a *mediação* entre pensamento e linguagem ao buscar suprimir a distância entre o pensado, a *palavra interior*, e o expresso, a *palavra exterior*<sup>109</sup>. A questão fundamental da Hermenêutica, a mediação que possibilita o entendimento ou compreensão, segundo Emerich Coreth<sup>110</sup>, já está presente em sua origem etimológica grega – Hermenêutica provém da confluência do verbo *hermeneúein* e do substantivo *hermeneias*, significando conjuntamente *declarar, anunciar, expressar, interpretar e traduzir*. Portanto, os sentidos possíveis dos vocábulos gregos permitem que se deixe à mostra o movimento interno-externo do pensamento em sua fenomenalidade (declarar, anunciar, expressar), assim como a tentativa de reconstruir a base significativa originária de onde exsurge o pensado (interpretar, traduzir). A tarefa do hermeneuta (que, segundo a mitologia grega, é desenvolvida sob os auspícios de *Hermes*, o deus *matreiro*, da rapinagem, do comércio e da perspicácia dos ladrões<sup>111</sup>) classicamente se liga ao discurso linguístico e à sua compreensibilidade.

Gadamer, ao indicar o surgimento histórico da tarefa da Hermenêutica ligado à transmissão e à explicação de pensamentos, ressalta que, em sua origem grega, principalmente

---

<sup>108</sup> CASANOVA, Marco Antonio. **A falta que Marx nos faz**. Rio de Janeiro: Viaverita, 2017. p. 21.

<sup>109</sup> GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 52.

<sup>110</sup> CORETH, **Questões Fundamentais de Hermenêutica**, *cit.*, p. 01-03.

<sup>111</sup> “Nascido de Zeus e Maia, portanto um deus de quarta geração, o recém-parido deus Hermes rouba o gado de Admanto, protegido de Apolo, amarrando feixes de palha nos rabos dos animais do rebanho para que estes apaguem o próprio rastro, vindo a realizar um holocausto em homenagem aos onze deuses olímpicos, representados em doze piras de pedra. A décima segunda pira de pedra representaria ele mesmo, Hermes, que estaria alçando-se a esse patamar superior. Descoberta a trama, Apolo reclama de Zeus o gado roubado; porém Maia defende o filho, alegando ser inverossímil ser atribuído tal ato a um recém-nascido. Zeus, porém, descobre a verdade, e Hermes, nascido com o dom dos instrumentos musicais, inventa a lira da casca de uma tartaruga, com a qual presentearia Apolo, contendo sua ira. Hermes, portanto, surge no céu da mitologia como um deus malandro, solerte e ladrão, uma espécie de Macunaíma do Olimpo. Será justamente o deus protetor dos ladrões e das rapinagens, vindo a evoluir para um deus protetor dos comerciantes (...)”. FILHO, Wilson Madeira. O hermeneuta e o demiurgo: presença da alquimia no histórico da interpretação jurídica. In: BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu; RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Hermenêutica Plural**. Possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 52.

através do *logos apophantikós* apontado no *Peri hermeneias*, de Aristóteles, há a conjunção de três aspectos na expressão *hermeneia*: a) o lógico e a sua correspondente explicação erudita, promovida pelo tradutor; b) o sagrado e o religioso, como se nota no *Íon* de Platão<sup>112</sup>, em que o hermeneuta é representado pelo poeta, o intérprete dos deuses, aquele que realiza a mediação entre os deuses (as *Musas*) e os homens – os poetas falam bem não por manejarem a *tékne*, mas sim por estarem sob a inspiração das Musas -, e pelo *rapsodo*, o responsável pela apresentação e explicação da poesia, o *intérprete dos intérpretes*, que realiza o seu ofício também sob a concessão dos deuses; c) e a capacidade de entender e explicitar um discurso oculto, uma *ars*, portanto, uma técnica (*Kunst*), como a oratória, a arte de escrever ou a aritmética, uma aptidão prática, e não uma teoria<sup>113</sup> ou ciência<sup>114</sup>. Esse caráter instrumental ou técnico da Hermenêutica se reflete na constituição dos três grandes tipos de interpretações setorizadas que despontam a partir do humanismo renascentista<sup>115</sup>: a *filológica* ou *gramatical*, destinada à correta leitura e compreensão dos textos clássicos; a *religiosa*, com raízes na antiguidade grega, mas impulsionada entre as correntes da teologia cristã, com a disputa em torno da adequada interpretação das sagradas escrituras - antigo e novo testamento<sup>116</sup>; e a *jurídica*, cujo nascimento se encontra no direito romano e em seus cânones ou categorias civilistas da interpretação jurídica<sup>117</sup>.

Todavia, as modalidades setorizadas ou operacionais da interpretação não se confundem com a Hermenêutica enquanto disciplina, ou, na expressão de Gadamer, *Hermenêutica clássica*, que se apoia na consciência do método científico para a condução de seus questionamentos e obtenção de seus resultados. Justamente por tal acento, a Hermenêutica clássica é produto da modernidade<sup>118</sup>.

---

<sup>112</sup> PLATÃO. *Íon*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. 533d-e; 535a. p. 67.

<sup>113</sup> Habermas ressalta a origem religiosa da expressão *teoria*, que provém de *theoros*, o representante que as cidades gregas enviavam aos festivais religiosos, e que vivenciava o sagrado ao deixar-se ser arrebatado pelo divino. Teoria, assim, passou a significar no pensamento grego a contemplação promovida pelo filósofo do espetáculo cósmico: ao contemplá-lo, o filósofo reproduz em si a mesma harmonia vislumbrada. A teoria ao mesmo tempo ajusta a alma ao movimento ordenado do *cosmos* e se transmite à práxis, refletindo-se na atitude *boa* ou no viver no bem, diante do *ethos*. HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e Interesse. In: **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 129-30.

<sup>114</sup> GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica Clássica e Hermenêutica Filosófica (1968). In: GRONDIN, Jean. **O Pensamento de Gadamer**. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012. p. 76-77.

<sup>115</sup> BLEICHER, Joseph. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 24-5.

<sup>116</sup> CORETH, **Questões Fundamentais de Hermenêutica**, *cit.*, p. 05.

<sup>117</sup> SALGADO, **A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo...**, *cit.*, p. 193-207; BETTI, Emílio. As categorias civilistas da interpretação. In: **Interpretação das Leis e dos Atos Jurídicos**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. XXXIX e segs. Sobre a Hermenêutica jurídica, ou teoria da interpretação, integração e aplicação do direito, cf. MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e Aplicação do Direito**. 19. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001. À falência da denominada Hermenêutica jurídica clássica dedicamos a nossa atenção em OLIVEIRA, Paulo César Pinto de. **Hermenêutica Jurídica e Hermenêutica Filosófica**. Possibilidades de uma Coexistência. Belo Horizonte: UFMG, 2013. Dissertação de mestrado, sob a orientação do Prof. Ricardo Salgado.

<sup>118</sup> GADAMER, Hermenêutica Clássica e Hermenêutica Filosófica, *cit.*, p. 77.

Jean Grondin nos esclarece que o vocábulo Hermenêutica, no sentido por Gadamer denominado de clássica, aparece pela primeira vez nos séculos XVII e XVIII, com Johan Conrad Dannhauer e Johan Martinn Chlaudenius. Dannanhauer, no século XVII, conjuga a interpretação bíblica à interpretação filológica do Renascimento para construir o que ele denomina de *hermeneutica generalis*, disciplina complementar à lógica aristotélica destinada a reestabelecer o sentido pensado pelo autor de um dado texto ou expressão, cabendo à lógica julgar sua veracidade ou sua falsidade, ao passo que Chlaudenius pensa a Hermenêutica como vetor racional de busca da inteligibilidade do texto<sup>119</sup>. Tais visões já deixam alinhavado o modo de constituição da Hermenêutica clássica: uma disciplina ou saber que se destina não à interpretação de textos específicos de ramos situados do conhecimento, buscando adequá-los aos setores epistemológicos de onde provêm, mas sim à tematização do compreender em geral, que desponta do discurso linguístico também unificado. O que está em jogo para a Hermenêutica clássica é a capacidade de um discurso - pensamento, fala ou texto - fazer-se compreensível independentemente e para além da circunscrição delimitativa da natureza do discurso (filológica, religiosa ou jurídica). Para tanto, a Hermenêutica clássica apoia-se no método, elemento seguro e fiel desenvolvido no seio da modernidade filosófica, em que a subjetividade posicionadora do mundo assegura-se de si para que possa de maneira adequada lançar-se aos objetos a ela correlatos, procurando a consistência entre ambos<sup>120</sup>, com o intuito de orientar a reconstrução da base significativa do pensamento do autor que subjaz à base do discurso. E quando se fala em Hermenêutica clássica, imediatamente é-se lançado à obra de seus dois pilares: Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey, em suas versões romântica e historicista, respectivamente.

A Hermenêutica se desenvolve, como já dito, a partir da confluência das interpretações filológica e religiosa. A Hermenêutica universal ou romântica de Schleiermacher se constrói através de uma espécie de *Aufhebung* da interpretação religiosa, principalmente a empreendida por Lutero, que atua como o autor de uma modalidade de pré-história da Hermenêutica romântica<sup>121</sup>. A posição interpretativa de Lutero é receptiva das correntes que se desenvolveram já no primeiro século da era cristã, como se nota em Fílon de Alexandria, que concebe o modo adequado de interpretação do evangelho através da unificação entre a interpretação literal e a *alegórica* dos

---

<sup>119</sup> GRONDIN, *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, *cit.*, p. 96-97.

<sup>120</sup> A pedra de toque da modernidade filosófica se assenta no *cogito* de Descartes, que necessita da autopoisição do sujeito pensante para que seja possível a experiência da *res extensa*: “*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa”. DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: **Os Pensadores**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr.. v. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Meditação Segunda – Da Natureza do Espírito Humano, p. 108.

<sup>121</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 241 [177].



textos, guiados pelo *espelbamento* entre *corpo* e *alma* – da mesma forma que a alma vivifica o corpo, segundo a tradição da Patrística, a interpretação alegórica (destinada a esclarecer as passagens obscuras, em que a literalidade remete a algo que se intentou dizer, mas não se disse expressamente) alimenta a interpretação literal, focada apenas na letra. Contudo, somente os iniciados na ritualística sacra teriam condições de conduzir a interpretação alegórica rumo à detecção do sentido sagrado oculto: a chave da compreensão da bíblia só se descerra para o *círculo esotérico* daqueles que são dignos do *invisível*<sup>122</sup>. Nesse mesmo elã entre fé e texto, Santo Agostinho aduz que somente através da iluminação da fé tem-se condição para o despertar do entendimento do texto: é preciso que a substância divina sustente a adequação cognitiva - *intellige ut credas, crede et intelligas*<sup>123</sup>. É a partir desse horizonte tradicional que Lutero se volta contra o monopólio interpretativo das escrituras por parte dos iniciados da igreja. O texto é interpretável através da sua literalidade (*sensus literalis*), a bíblia é *sui ipsius interpres* a partir da sua própria escritura (*sola scriptura*)<sup>124</sup>. A interpretação bíblica se faz mediante a imersão da passagem em análise, parte, no todo do texto, valendo-se de um mecanismo proveniente da retórica antiga, o *círculo hermenêutico*, desenvolvido por Friedrich Ast. O todo do texto, o *contextus*, lido em conjunto com a parte em questão, permite exsurgir a finalidade ou sentido sagrado – o *scopus*. Para Lutero, todavia, o sentido depende da iluminação e da graça, que se sustentam na fé, mas algo fundamental para o ulterior desenvolvimento da Hermenêutica já aparece na estrutura interpretativa de Lutero – a identidade entre texto sagrado e profano como ponto de partida da interpretação, ou seja, o procedimento é mesmo, não importando a natureza do texto<sup>125</sup>.

Com Schleiermacher a Hermenêutica se apresenta de maneira universal, com objeto e objetivos universalmente destacados e fixados: o discurso e a compreensão. Nesse sentido, é ela a arte de se compreender o discurso do outro, a procura pelo pensamento do autor a partir de sua expressão<sup>126</sup>. O modo como Schleiermacher concebe a Hermenêutica encontra-se atrelado à tese, típica no Romantismo alemão, da unidade entre singular e todo, cuja imbricação se faz apreender por meio da intuição. É o que nos ressalta Gabriel Lago Barroso, ao aduzir que, no ensaio teológico de 1799, *Sobre a Religião*, Schleiermacher concebe a religião enquanto *intuição e sentimento do universo ou um sistema de intuições*. “‘Isso é religião: tomar todo o singular como uma parte do todo, tudo o que é limitado como uma exposição do infinito’. Nessa afirmação teológica surge aquilo que, mais tarde, Dilthey descreveria como a visão de mundo romântica, a ideia de ligação

---

<sup>122</sup> GRONDIN, *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, *cit.*, p. 64-70.

<sup>123</sup> SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 18.

<sup>124</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 241 [178].

<sup>125</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 244 [180].

<sup>126</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica e Crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. v. 01. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005. p. 91.

entre o todo e o singular, que será central para a fundação da hermenêutica”<sup>127</sup>. Da mesma forma que na religião a intuição e o sentimento são os elementos que possibilitam a apreensão conjunta, compreensiva, portanto, segundo a origem latina do termo (*cum* e *prehendere* – apreender com), de todo e parte, em relação ao discurso, o universal e o particular se apresentam de forma indissociada. Essa unidade total da obra em meio às suas particularidades também foi buscada pela exegese bíblica. Contudo, como se via em Lutero, esse nexos total que carrega consigo os particulares somente se constitui através da fé. O que Schleiermacher pretende, fundando definitivamente as bases da Hermenêutica enquanto segmento de saber autônomo, é demonstrar que um fenômeno não se compreende senão a partir do todo de sua vida, ao mesmo tempo em que o todo da vida desse fenômeno é histórico. Contudo, quando se tem em mira a análise da vida histórica desse fenômeno não é possível o olhar apartado daquilo que se manifesta, havendo a necessidade de utilização dos métodos comparativos e divinatorios para se acompanhar o próprio fio condutor da obra a partir dela mesma. Por meio da estética da congenealidade, em que se mergulha no horizonte da obra, consegue-se apreender o fio condutor do texto e de sua estrutura, fazendo com que o intérprete seja capaz de continuar por conta própria a escrita do texto, se preciso for – é essa a expressão do ofício da Hermenêutica romântica em sua tarefa maior: entender o autor melhor do que ele mesmo, que se consubstancia na capacidade de dar continuidade à obra quando se detecta o que nela se encontra em jogo. Vejamos.

A Hermenêutica tem como função reconstruir o pensamento do autor que se exterioriza em linguagem<sup>128</sup>, mas que encontra como dificuldade em sua tarefa o anteparo, o hiato ou a distância temporal entre a época em que o discurso se deu e a época em que ele é recepcionado. Essa diferença temporal é a causa do mal-entendido que se faz presente nas interpretações corriqueiras em geral, denominadas pelo autor de *laxas*, pois elas só se dedicam a suplantam o incompreendido quando se deparam especificamente com ele, quando, na verdade, a compreensão deve partir do *topos* da possibilidade imediata do desentendimento devido à ruptura epocal do binômio emissão-recepção de sentido, constituindo o que Schleiermacher denomina de interpretação *austera*, segura de si mesma<sup>129</sup>. Essa interpretação séria se realiza de duas formas: *gramatical*, que insere o discurso no seu contexto abrangente e este no todo do contexto do gênero linguístico, a totalidade da língua, valendo-se da circularidade hermenêutica de parte/todo, denominada pelo autor de método comparativo<sup>130</sup>; e a *psicológica*, que pretende inserir a obra no

---

<sup>127</sup> BARROSO, Gabriel Lago de Sousa. **Arte e Política no Romantismo Alemão**. Belo Horizonte: UFMG, 2013. Dissertação. Mestrado em Direito. p. 26.

<sup>128</sup> SCHLEIERMACHER, **Hermenêutica e Crítica**, *cit.*, p. 91.

<sup>129</sup> GRONDIN, **Introdução à Hermenêutica Filosófica**, *cit.*, p. 125.

<sup>130</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. **Fundamentos Filosóficos da Interpretação do Direito – o Romantismo**. Barbacena: Rideel/Unipac, 2012. p. 97-8.

todo da produção do seu autor, bem como visualizá-la à luz da totalidade da vida deste<sup>131</sup>. Contudo, diante da distância temporal tanto a interpretação gramatical como a psicológica encontraram limites e dificuldades para a compreensão ou reconstrução do pensamento do autor subjacente ao discurso linguístico. Para isso, Schleiermacher tenta aproximar passado e presente através da *coetaneidade* ou do *salto congenial*, que permitiria a unidade entre ambos. Coetaneidade significa a apreensão do *estilo* do autor. Cada autor usa e conforma, plasma, a linguagem em determinado contexto particular específico, a partir de intenções ou motivos tópicos<sup>132</sup>. É a isso que se denomina estilo, cuja detecção é realizada pelo intérprete mediante a coetaneidade ou salto divinatório na estética do gênio<sup>133</sup>. Gênio é aquele que inova na construção do discurso linguístico, ou seja, emprega os termos e expressões em um sentido não-usual, o que gera a dificuldade de o intérprete compreendê-lo. Essa dificuldade se dissipa pela capacidade do intérprete de intuir o sentido novo e original empreendido pelo autor<sup>134</sup>. Um gênio fala a outro: assim, pelo movimento de empatia recíproca<sup>135</sup>, ou salto assintótico<sup>136</sup>, é possível a reconstrução congenial ou coetânea do pensamento do autor do discurso, rompendo a distância temporal.

O método e a constante busca da coetaneidade marcam a Hermenêutica romântica, e se transmitem à Hermenêutica historicista, outra fonte de caracterização da Hermenêutica clássica, cujo desenvolvimento se dá junto à fundamentação metodológica das ciências humanas. O contexto de manifestação do Historicismo alemão, tanto em Gustav Droysen, como em Leopold von Ranke, mas marcadamente em Wilhelm Dilthey, ganha tônica através da crise do Idealismo hegeliano, sobretudo naquilo que o Historicismo condena no hegelianismo – o sacrifício da miríade de manifestações do particular ao submetê-lo ao universal do Espírito<sup>137</sup>.

O modo pelo qual Hegel une razão e história ao conceber esta última como palco de reencontro do Espírito consigo mesmo, a ciência da experiência da consciência<sup>138</sup>, é o ponto de chegada ou a radicalização do projeto filosófico ilustrado, que encontra apoio na concepção kantiana da história como a faina do gênero humano de conquista do racional sobre o irracional

---

<sup>131</sup> PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 96.

<sup>132</sup> FRANK, Manfred. Introdução a Schleiermacher. In: SCHLEIERMACHER, **Hermenêutica e Crítica**, *cit.*, p. 64.

<sup>133</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 263-4 [195/7].

<sup>134</sup> COELHO, **Fundamentos Filosóficos da Interpretação do Direito...**, *cit.*, p. 109.

<sup>135</sup> BRAIDA, Celso Reni. Apresentação a SCHLEIERMACHER. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Discursos Acadêmicos [1829] – Sobre o conceito de hermenêutica, com referência às indicações de F. A. Wolf e ao Compêndio de Ast. In: **Hermenêutica**. Arte e técnica da interpretação. Trad. Celso Reni Braida. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 20.

<sup>136</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 263-4 [195/7].

<sup>137</sup> CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 58.

<sup>138</sup> É essa a intenção da *Fenomenologia do Espírito*: fazer o Espírito consciente de si a partir de sua experiência na história: “Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tornar o presente, como tal, digno do interesse e da atenção que levam o nome de experiência”. HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universitária São Francisco, 2012. Prefácio, p. 29.

mediante os desdobramentos da vontade ou razão pura prática<sup>139</sup>, que, do ponto visto da humanidade em sua unidade total, atua como teleologia imanente à natureza<sup>140</sup>.

O criticismo deixou em evidência a limitação do conhecimento à fenomenalidade<sup>141</sup> – o próprio fenômeno é interiorização, na medida em que é objeto *da* subjetividade, ou do posicionamento do *eu transcendental*, pois nada mais é do que sensações recepcionadas pelas formas *a priori* da sensibilidade, espaço e tempo<sup>142</sup> -, sendo que quando a subjetividade transcendental pretende pensar para além daquilo que se apresenta à sensibilidade, formam-se os juízos contraditórios ou antinomias/paralogismos da razão pura<sup>143</sup>, a ideia, que, no âmbito gnosiológico, atuam como elemento regulador do conhecimento sensível, mas que no plano do agir constituem a possibilidade da representação da lei moral e de uma metafísica dos costumes<sup>144</sup>. O agir ético, por meio do qual máximas subjetivas e princípio objetivo da ação se encontram na condução pela vontade<sup>145</sup>, realiza-se no sujeito moral, mas necessita do todo da humanidade para sua efetivação – daí a tese, sustentada por Kant em *O que é o Esclarecimento?*, de que o uso público da razão precisa ser livre a todo instante para possibilitar sua efetivação entre os seres humanos e permitir o progresso do gênero enquanto todo<sup>146</sup>. Esse caminhar do desenvolvimento da essência moral do homem aparece em Kant como plano secreto ou teleologia interna da natureza, cuja forma de manifestação é a história<sup>147</sup>, e que tem como vértice a ideia de um Criador ou a ideia prática de um legislador moral universal para todos os deveres humanos, como o autor da lei moral que em nós habita – Deus<sup>148</sup>. Como afirma Herrero:

Assim, a história do gênero humano começa com o estado natural. Mas a sua meta é a conquista da razão sobre todo o irracional, e está pois na sua infinitude. Então, o desenvolvimento da história, segundo as três disposições naturais, passa por três etapas: a aculturação, a civilização e a moralização dos homens na história. Por este caminho, a disposição moral se libertará aos poucos da coação natural dos impulsos e se tornará possível a eticidade como livre autodeterminação da vontade pela lei moral. Em cada uma destas etapas

---

<sup>139</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008. Primeira Seção - Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico. p. 11.

<sup>140</sup> KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita**. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 04.

<sup>141</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985. Primeira Parte – Estética Transcendental. p. 50 e segs.

<sup>142</sup> SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. **A Fundamentação da Ciência Hermenêutica em Kant**. Belo Horizonte: Decálogo, 2008. p. 18.

<sup>143</sup> São as por Kant denominadas *miragens da extensão do entendimento puro*, desenvolvidas na dialética transcendental. KANT, **Crítica da Razão Pura**, *cit.*, Segunda Divisão: Dialética Transcendental, Introdução, I, p. 295-6.

<sup>144</sup> TRAVESSONI GOMES, Alexandre. **O Fundamento de Validade do Direito**. Kant e Kelsen. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004. p. 102.

<sup>145</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Kant**. Seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade. Belo Horizonte: UFMG, 1986. p. 200.

<sup>146</sup> KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento? *In: O que é o Esclarecimento?* Trad. Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011. p. 26-7.

<sup>147</sup> KANT, **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita**, *cit.*, p. 04-5.

<sup>148</sup> KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993. p. 91.

veremos o princípio teleológico, a meta que ele visa, e os mecanismos de que a natureza se serve para alcançá-la<sup>149</sup>.

A história em Kant é desdobramento da moralidade, sendo que a perfeição moral, postulado necessário da razão prática, é um ideal apenas na sociedade que a consume definitivamente através da universalidade do direito<sup>150</sup>, rumo ao republicanismo puro e ao projeto de uma paz perpétua<sup>151</sup>.

Contudo, como a história kantiana é correlata à liberdade numênica, permanece ela abstrata ou unilateral pelo fato de não reconciliar o conhecimento do mundo sensível e a vivência nesse mesmo mundo da liberdade e do agir livre, que produz, como consentâneo imediato, na visão de Lima Vaz, sujeito e o objeto *anistóricos*, pois não há, na experiência do tempo vivido, unidade entre a *certeza do sujeito* e a *verdade do objeto*: todo o movimento dialético da *Fenomenologia do Espírito* passa pelo sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio instante em que constrói o saber de um objeto da experiência – o fenômeno de Kant passa a habitar o coração do sujeito em Hegel<sup>152</sup>. Quer-se, com isso, dizer que a certeza do sujeito possui a verdade do objeto, ou seja, o autoreconhecer-se do sujeito posiciona a verdade do objeto imanente ao seu discurso. O saber de si do Espírito, do sujeito que se faz conscientemente fenômeno, na *Fenomenologia*, passa pela unidade das *figuras*, formas exemplares de aparição no Espírito na história de maneira não-cronológica, mas de acordo com o nível de importância para o processo de formação da consciência, e dos *momentos*, estágios percorridos para que apareça a unidade das próprias figuras, verdadeira lógica imanente ao saber rumo ao absoluto. Como ainda esclarece Lima Vaz, esse movimento da consciência marca o sujeito que experimenta sua própria medida e “com ela mede, nas formas sucessivas de saber, a distância que separa a certeza da verdade, até que essa distância seja suprimida no saber em que a verdade da medida revela a sua plena adequação à certeza do sujeito e à verdade do objeto no saber absoluto”<sup>153</sup>. Para Hegel, esse saber de si do Espírito precisa ser desenvolvido a partir da mediação da ciência e do sistema científico<sup>154</sup>, cujo primeiro passo ou estágio é justamente a certeza sensível do objeto no aqui e no agora, até se chegar, pelo movimento da dialética, através das figuras e momentos no palco da história, ao Espírito que é

---

<sup>149</sup> HERRERO, Francisco Javier. Teoria da História em Kant. In: **Revista Síntese de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 08, n. 02, 1981. p. 20.

<sup>150</sup> CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 42.

<sup>151</sup> KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua**. Um Projecto Filosófico. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade Beira do Interior, 2008. p. 11 e segs. Cf., também, SALGADO, Karine. **À paz perpétua de Kant**: atualidade e efetivação. Belo Horizonte: Mandamentos/FUMEC, 2008.

<sup>152</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A significação da Fenomenologia do espírito. Apresentação a HEGEL, **Fenomenologia do Espírito**, *cit.*, p. 15.

<sup>153</sup> LIMA VAZ, A significação da Fenomenologia do espírito, *cit.*, p. 17.

<sup>154</sup> HEGEL, **Fenomenologia do Espírito**, *cit.*, Introdução, §25, p. 39.

pura consciência de si e para si, um *eu que é um nós*<sup>155</sup>. Em relação no Espírito se encontra a identidade entre substância e sujeito, ou *substância espiritual*, como afirma Hegel, em passagem de leitura áspera: “Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o *em-si-essente*: o *relacionado* consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo – enfim, o ser espiritual é *em-si-e-para-si*”<sup>156</sup>.

A autorevelação do Espírito como desdobramento da *Fenomenologia*, segundo Salgado, unifica o caminho histórico percorrido e o ponto de chegada, a ideia, apontando a lógica da história e na história através da unidade entre forma e conteúdo, ou seja, entre pensar e pensamento pensado. A ideia é o conteúdo pensado na história que se apresenta como forma lógica:

A verdade da ideia da Lógica mostra-se agora como resultado que passou pela mediação da natureza, aparentemente estranha à ideia. O Espírito Absoluto é a Idéia alcançada através do caminho inverso, do exterior para o interior, da natureza para a ideia. Natureza e história são, pois, apenas momentos de mediação para revelação da ideia. Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito são momentos da exteriorização e volta à interiorização da ideia, na Lógica. A Lógica é a filosofia plena e Hegel, o seu ponto de chegada. Na Lógica, sistema e história integram-se<sup>157</sup>.

Karl Löwith afirma que justamente pelo fato de a lógica hegeliana estruturar-se em sucessão de momentos, sua configuração não é a de um juízo, mas sim a de um silogismo em que há o encadeamento de princípio com fins, deixando à mostra a relação entre meta e resultado<sup>158</sup>. Daí Hegel pensar no curso da história como evolução, o Espírito encontra a existência real no palco da história universal, seu verdadeiro campo de realização<sup>159</sup>. A história em Hegel, por ser lógica, eleva o particular ao plano de universal ao concebê-lo como uma etapa ou momento do próprio caminhar do Espírito e do desenvolver-se pleno da ideia na forma do sistema, superando-se cisões unilaterais, como a entre sujeito e objeto (*Fenomenologia do Espírito*), razão e natureza (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*), liberdade individual e lei (*Filosofia do Direito*), razão teórica e razão prática (*Ciência da Lógica*)<sup>160</sup>. Todavia, como adverte Casanova, o fenômeno é sacrificado em prol da efetividade – “não a miríade infinita de determinações particulares, mas as determinações unificadoras de tal infinitude”<sup>161</sup>. O sacrifício da determinação do particular ao vê-lo contido no universal – que encontra na *astúcia da razão* um dos modos de caracterização do

---

<sup>155</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, *cit.*, p. 64.

<sup>156</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, Introdução, §25, p. 39.

<sup>157</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, *cit.*, p. 71.

<sup>158</sup> LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. A ruptura revolucionária do pensamento no século XX – Marx e Kierkegaard. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrère Martín. São Paulo: Editora da Unesp, 2014. p. 47.

<sup>159</sup> HEGEL, *Filosofia da História*, *cit.*, Capítulo Terceiro – O Curso da História Universal, p. 53.

<sup>160</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, *cit.*, p. 69.

<sup>161</sup> CASANOVA, *Eternidade Frágil...*, *cit.*, p. 58.

negativo na história – é o principal ponto de dissonância das correntes filosóficas posteriores em relação ao hegelianismo, como o Historicismo alemão, bem como os pensamentos de Kierkegaard e Nietzsche. Este último, na *Segunda Consideração Intempestiva*, apresenta posição ácida contra a filosofia da história de Hegel:

Se todo evento contém em si uma necessidade racional, todo acontecimento é a vitória do lógico ou da “idéia” – então se ajoelhem depressa e louvem agora toda a escala de “eventos”! O quê, não haveria mais nenhuma mitologia dominante?!? O quê, as religiões teriam entrado em extinção?!? Vede somente a religião do poder histórico, atentai para os padres das mitologias das idéias e em seus joelhos esfolados! Não estão até mesmo todas as virtudes no séquito dessa nova crença? Ou não se trata de abnegação quando o homem histórico se deixa modelar pelo vidro do espelho da objetividade? Não é magnanimidade abdicar de toda potência no céu e na terra, uma vez que se reverencia em toda potência a potência em si? Não é justiça ter sempre em mãos os pratos da balança e analisar com finura qual deles se inclina como o mais forte e o mais pesado? E que escola de bom-tom é uma tal consideração da história! Tomar tudo objetivamente, não se exasperar com nada, não amar nada, tudo conceber: como isto torna suave e maleável: e mesmo se uma pessoa educada nesta escola chegar algum dia a se exasperar e se irritar publicamente, então isto causa alegria, pois se sabe efetivamente que não se tem em vista senão um efeito artístico; trata-se de *ira* e *studium*, e, porém, totalmente *sine ira et studio*<sup>162</sup>.

Uma história a serviço da vida, tal é a pretensão da *Segunda Intempestiva*, na medida em que percebe esta última como modo de ser da totalidade. Em Nietzsche, esse modo de ser da totalidade aparece já em *O nascimento da tragédia*<sup>163</sup>, em que a experiência do elemento estético, o *apolíneo* e o *dionisíaco*, representam as pulsões artísticas da natureza que ressaltam o vir-a-ser do acontecimento criador<sup>164</sup>. O termo artístico aqui se refere justamente à dinâmica de criação, em que se nota a tensão entre o elemento da individuação, do racional – o apolíneo – e o da dissolução, o embriagante – dionisíaco:

Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses. A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [Bildner], a apolínea, e a arte não-figurada [unbildlichen] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte" lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da "vontade" helênica, apareceram emparelhados um

---

<sup>162</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. §8º, p. 73.

<sup>163</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 25.

<sup>164</sup> CASANOVA, Marco Antonio. **O Instante Extraordinário**. Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense, 2003. p. IX.

com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisiaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática<sup>165</sup>.

É a partir da dinâmica entre o apolíneo e o dionisiaco que se estrutura a totalidade da vida em meio à história. Conforme nos explica Casanova, a individuação apolínea permite a conformação, ou seja, o estabelecimento ontológico da forma através da sua potencialidade. Contudo, a vida não se permite permanecer na identidade da conformação obtida, reclamando a retração na sua dissolução do já produzido:

O conceito de “vida” aponta para a unidade de duas pulsões contraditórias: uma pulsão poética de conformação do mundo individuado e uma pulsão dissolutora dos resultados a cada vez alcançados de uma tal conformação. Em sua integralidade, estas duas pulsões dão concretude a duas dimensões tradicionalmente pensadas como incompatíveis: *dever* e *ser*. Por meio da beleza intrínseca ao elemento apolíneo, a vida se mostra como uma aparência digna de ser afirmada em seu conteúdo ontológico próprio. Através do dionisiaco, esta beleza se vê diante da necessidade de fazer do dever o solo de seu enraizamento próprio. Viver é criar a cada instante o espaço para o despontar da beleza e retirar da incontornabilidade da retração a alma mesma da expansão<sup>166</sup>.

A relação entre totalidade, vida e história é tematizada de perto pelo *Historicismo alemão*, todavia marcada por características bem próprias. O Historicismo nasce com a pretensão de valorizar o evento histórico particular na sua riqueza peculiar e no aspecto multifacetado que lhe é próprio. Para José Carlos Reis, podem ser apontadas como principais características do Historicismo a descoberta da história enquanto objeto de conhecimento específico, assim como da atitude do historiador, com técnicas e modos de abordagem do passado delineados – marca a ciência histórica moderna, portanto; fenômenos naturais e históricos são diversos, requerendo diversos mecanismos de estudos; todos os fenômenos humanos se dão no fluxo da história, o que implica em dizer que o homem é passado, vem do passado, forma-se a partir dele; o passado ressoa ao presente – a história mais ou menos adequada que a vida faz de si mesma<sup>167</sup>. Reis ainda afirma que o Historicismo, através da rejeição radical das filosofias da história iluminista e hegeliana, vê as relações entre história e filosofia se inverterm: é a filosofia que se revela histórica, é ela que se mostra influenciada e subordinada às suas condições históricas – a história não se submeteria a nenhum *a priori*: “a rejeição da subordinação da história à filosofia se assenta em uma nova atitude do historiador – a ‘positiva’ – e em outra forma de tratar o seu material – através do método científico de purificação das fontes. O conhecimento histórico não se assentará mais sobre elementos *a priori*; será um conhecimento *a posteriori*”<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> NIETZSCHE, **O nascimento da tragédia...**, *cit.*, p. 27.

<sup>166</sup> CASANOVA, **O Instante Extraordinário...**, *cit.*, p. X.

<sup>167</sup> REIS, José Carlos. **Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais**. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2003. p. 10-11.

<sup>168</sup> REIS, José Carlos. **A História entre a Filosofia e a Ciência**. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2004. p. 09-10.



Isso, por outro lado, não implica em dizer que se abandona a tese do sentido da história ou a visualização de uma teleologia imanente ao fluxo dos eventos<sup>169</sup>. Baseado em Herder, para quem cada época histórica tem seu valor particular, o Historicismo alemão, em seus três notáveis representantes, Leopold von Ranke, Gustav Droysen e Wilhelm Dilthey, concebe que o sentido do todo histórico se manifesta nos fenômenos históricos particulares, que são articulados e manifestam o todo da *vida*. Em Ranke, há *decisões históricas* particulares dos espíritos originais que intervêm autonomamente na luta das ideias e das potências do mundo, que se destacam e articulam em si o nexos histórico. Os fenômenos da vida histórica são compreendidos como manifestações do todo da vida através do mergulho não-conceitual, uma espécie de autoapagamento racional, daquele que se dedica à compreensão na própria dinâmica de desenvolvimento do evento<sup>170</sup>. Já Droysen, nas pegadas de Giambattista Vico, acredita que somente os fenômenos históricos podem ser compreendidos pelo homem por serem *carne da nossa carne*<sup>171</sup>, são construídos pelo homem ao longo do tempo. Em Vico percebe-se posição semelhante – a *Ciência Nova*, uma proposta alternativa de conhecimento contraposta à desenvolvida pelo racionalismo cartesiano, apegar-se-ia ao binômio *verum-factum*, pelo qual a verdade de um fato está em tê-lo produzido<sup>172</sup>, ou seja, somente é possível conhecer os fatos históricos, pois são gestados no interior da própria humanidade. Para o pensador napolitano, os fatos históricos são marcados pelo *verossímil*, e não pelo *verdadeiro*, característica das ciências naturais, o que faz com que o mundo humano seja aquele aberto à retórica, às artes, à religião, cujo ponto de partida para o trabalho desenvolvido pelo estudioso é a filologia<sup>173</sup>. Partindo da mesma tese de Vico de que somente é possível o conhecimento do mundo histórico por serem genuínas expressões vitais, Droysen, por outro lado, apoia-se em uma metodologia para a reconstrução do sentido histórico, em que o observador se dirige ao fato de forma neutra, esquecendo-se enquanto tal para não contaminar o observado. Da mesma maneira que as ciências naturais obtiveram o êxito investigativo nelas visualizado pela obstinação metodológica, as ciências históricas também devem seguir previamente o procedimento de investigação antes de a investigação ela mesma se constituir, e esses passos são palmilhados pela distância entre estudioso e estudado, cuja pedra de toque se assenta na reconstrução neutra do fato histórico a partir das fontes que se encontram à disposição do pesquisador<sup>174</sup>. Trata-se de uma historiografia, portanto,

---

<sup>169</sup> LÖWTH, **O Sentido da História**, *cit.*, p. 12.

<sup>170</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 287 [215].

<sup>171</sup> BLEICHER, **Hermenêutica Contemporânea**, *cit.*, p. 32.

<sup>172</sup> BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora UnB, 1982. p. 34.

<sup>173</sup> VICO, Giambattista. **Princípios de (Uma) Ciência Nova. Acerca da Natureza Comum das Nações. Do Estabelecimento dos Princípios – Livro Primeiro**. In: **VICO - Os Pensadores**. 2. ed. Trad. Antônio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 34.

<sup>174</sup> GRONDIN, **Introdução à Hermenêutica Filosófica**, *cit.*, p. 141.

denominada por Gadamer de consciência histórica<sup>175</sup> - à medida que se conhece historicamente um fato a consciência se autoconhece - de forma que as humanidades se veem historicamente mediadas, mas requisitam um método forjado no interior das ciências naturais – reelaboração dos nexos explicativos do fato histórico de maneira neutra.

Em Dilthey, a relação entre ciências, métodos e história surge resgatando temas do pensamento de Droysen, mas agora voltada para a construção de um método específico das ciências do espírito, como também com a pretensão de desenvolver uma crítica da razão histórica. A época em que o pensamento diltheyano desponta, a segunda metade do século XIX, é caracterizada por aquilo que se convencionou chamar *crise dos universais*<sup>176</sup> – a posturas filosóficas realistas, que buscavam essências, conteúdos eternos e imutáveis em determinados planos de realidade, dissolve-se em virtude da hipótese de maculação que o próprio processo de conhecimento infligiria às essências. O mesmo se dá com as posturas idealistas, que procuram, através das faculdades cognitivas *a priori* ou do puro pensar, promover a adequação consistente dos fenômenos a si mesmas, hipostasiando o que se mostra a partir de si enquanto tal<sup>177</sup>. Por mais que Hegel pretenda desenvolver uma filosofia da história, o que se observa no idealismo absoluto é a extensão do campo da razão, ou o do transcendental como campo da experiência possível, para a história, pois a base material da história, os acentos psíquicos, por exemplo, que seriam capazes de dar concreção ao espírito no tempo, passam ao largo da mediação do Espírito consigo mesmo.

Nesse cenário, as ciências, em franca autonomização e especialização ao longo do século XIX, despontam como aquelas capazes de apresentar conhecimento rigoroso e seguro justamente por se sustentarem em métodos previamente concebidos. Assim, as ciências naturais passam a ser visualizadas como aquelas capazes de conduzir os processos investigativos e produzir resultados com pretensão de universalidade. Todavia, a despeito da pretensa segurança, segundo Dilthey, as ciências naturais são abstratas, a-históricas ou *desviviíficantes*<sup>178</sup>, ou seja, retiram o fenômeno do mundo da vida em que ele se apresenta: elas posicionam um fenômeno no espaço e no tempo e procuram reconstruir as relações causais que permitem *explicar* o modo de aparição do fenômeno:

Se tomo, ao contrário, a conexão da natureza, tal como essa conexão se encontra diante de mim em minha apreensão natural, e percebo fatos psíquicos coinseridos na sequência temporal desse mundo exterior tanto quanto em sua distribuição espacial; se descubro transformações espirituais como dependentes da intervenção feita pela própria natureza ou pelo experimento, uma intervenção que consiste em transformações materiais quando essas

---

<sup>175</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 316 [239].

<sup>176</sup> CASANOVA, Marco Antonio. Introdução a Dilthey – A Hermenêutica diltheyana como crítica das ciências naturais. *In: DILTHEY, Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, *cit.*, p. 08.

<sup>177</sup> CASANOVA, Introdução a Dilthey..., *cit.*, p. 08.

<sup>178</sup> DILTHEY, *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, *cit.*, p. 72.

transformações penetram o sistema nervoso; e se a observação do desenvolvimento da vida e dos estados doentes amplia essas experiências até a imagem abrangente da condicionalidade do espiritual por meio do corporal, então surge a concepção do pesquisador da natureza, que avança de fora para dentro, da transformação material para a transformação espiritual<sup>179</sup>.

A ilusão que permeia as ciências naturais reside no obscurecimento do nexos histórico que está presente em suas investigações, procedimentos e resultados – um cientista, um farmacêutico, *v.g.*, ao desenvolver uma pesquisa pontual não percebe que aquilo que por ele é analisado é uma requisição do tempo histórico em que ele se encontra, requisição essa que se retrai no interior das redes referências da investigação<sup>180</sup>. Cabe às humanidades, por outro lado, a tarefa de reinsserir os fenômenos no todo da vida histórica, trazendo à presença a co-pertinência entre história e fatos particulares – lançar luz sobre os nexos histórico-estruturais refletidos em cada particularidade. É a isso que Dilthey denomina de compreensão – rearticular o particular com o universal, fato e vida histórica – “o compreender tem sempre algo particular por seu objeto. E em suas formas superiores, a partir da reunião indutiva daquilo que é dado conjuntamente em uma obra ou em uma vida, ele chega, então à conclusão da conexão em uma obra ou em uma pessoa, ou seja, em uma relação vital”<sup>181</sup>. Um objeto específico só é devidamente experimentado e compreendido se se conseguem mapear os nexos históricos que estão nele presentes fazendo com que ele seja o que é. Essa base histórico-material do objeto deve se unir à análise da vida psíquica interior da consciência para que se erga verdadeiramente um projeto de uma crítica da razão histórica – método e vida se articulam mutuamente na compreensão. Dilthey pretende reunir espírito e vida novamente, mas sem o acento lógico hegeliano: “Assim, ele pôde estabelecer como meta construir um novo fundamento epistemológico sólido, entre a experiência histórica e a herança idealista da escola histórica. O sentido do seu projeto é completar a crítica da razão pura kantiana com uma crítica da razão histórica”<sup>182</sup>.

Dilthey vê na compreensão a possibilidade de fundamentar autonomamente as ciências humanas frente às ciências naturais por ser às primeiras designada a tarefa de rearticulação histórico-vital:

A fundamentação mais profunda da posição autônoma das ciências humanas ao lado das ciências naturais, uma posição que se mostra na presente obra como o ponto central da construção nas ciências humanas, realiza-se aqui gradualmente, na medida em que se leva a termo a análise da vivência conjunta do mundo

---

<sup>179</sup> DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. Tentativa de uma fundamentação do estudo da sociedade e do estado. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Grupo Gen/Forense Universitária, 2010. p. 27.

<sup>180</sup> CASANOVA, Marco Antonio. Apresentação a Dilthey. *In*: DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, *cit.*, p. 10.

<sup>181</sup> DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, *cit.*, p. 194.

<sup>182</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 297 [223].

espiritual em sua incomparabilidade com toda experiência sensível sobre a natureza<sup>183</sup>.

O modo pelo qual Dilthey concebe a compreensão como via de autonomia das ciências naturais reside na relação de co-pertencimento entre *vida* e *vivências*. Vida significa aqui a unidade físico-espiritual presente em todos os fenômenos: é a complexidade que envolve elementos materiais, físicos, linguísticos, histórico e psíquicos transmitidos pela tradição<sup>184</sup>. A vida, ponto de partida da filosofia para Dilthey<sup>185</sup>, encontra-se intimamente ligada à época. Para o filósofo, ao se existir em um tempo histórico específico, imediatamente herdamos as concreções históricas desse tempo, as expressões da vida, que se abatem sobre os indivíduos de forma inquebrantável<sup>186</sup> - “o indivíduo, as comunidades e as obras, para o interior das quais a vida e o espírito se transpuseram, formam o reino exterior do espírito. Essas manifestações da vida, tal como se apresentam para a compreensão no mundo exterior, são, por assim dizer, acomodadas na conexão da natureza. Essa grande realidade exterior do espírito sempre nos envolve”<sup>187</sup>.

A ausência de plasticidade na conexão desse material imensurável tem por consequência esse caráter lacunar, sim, essa ausência não contribuiu pouco para que esse caráter se elevasse. Quando o espírito humano começou a submeter a realidade efetiva aos seus pensamentos, ele se lançou, primeiramente, atraído pela admiração, ao encontro do céu; essa abóbada sobre nós, que parece repousar na curva do horizonte, o ocupou: um todo espacial em si articulado, que envolve o homem constantemente por toda parte. Assim, a orientação no edifício do mundo foi o ponto de partida da pesquisa científica, nos países orientais tanto quanto na Europa. Em sua imensidão, o cosmos dos fatos espirituais não é visível aos olhos, mas apenas ao espírito sintético do pesquisador; ele vem à tona em alguma parte singular, na qual um erudito articula, coloca à prova e constata fatos: ele se constrói, então, no interior do ânimo. Um exame crítico das tradições, da constatação e da reunião dos fatos constitui, por isso, um primeiro trabalho abrangente das ciências humanas<sup>188</sup>.

A vida, enquanto unidade de fenômenos psíquico-espirituais, congrega em si a medida do nexos histórico. O modo pelo qual o todo da vida se manifesta são as vivências humanas ou o homem enquanto ser vivencial, ou seja, o homem imediatamente se liga à vida histórica por meio de suas vivências: são elas o dado mais imediato<sup>189</sup>, e elas se somam umas às outras na unidade da vida no transcurso do tempo<sup>190</sup>:

O ponto de partida é o vivenciar. Este vivenciar mostra-se, porém, como uma conexão estrutural e, em cada representação estabelecida nas ciências humanas, esta conexão vital está sempre presente. Ela está presente quando escuto uma narrativa, quando leio sobre um feito histórico, quando reflito detidamente

---

<sup>183</sup> DILTHEY, **Introdução às ciências humanas**, *cit.*, p. 20.

<sup>184</sup> CASANOVA, **Introdução a Dilthey...**, *cit.*, p. 12.

<sup>185</sup> DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, *cit.*, p. 89.

<sup>186</sup> CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 66.

<sup>187</sup> DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, *cit.*, p. 109.

<sup>188</sup> DILTHEY, **Introdução às ciências humanas**, *cit.*, p. 39.

<sup>189</sup> DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, *cit.*, p. 03.

<sup>190</sup> DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, *cit.*, p. 99.

sobre uma conexão conceitual como a conexão econômico-nacional do trabalho ou do valor, sobre a jurídica do código, sobre a política de uma constituição. Sempre existe na constituição essa conexão vital e esta provoca a sua compreensão, representações chamam de volta a conexão vital<sup>191</sup>.

Como já se disse, as ciências humanas buscam a rearticulação do nexos do particular com o todo da vida histórica por meio da compreensão. Todavia, é impossível a reconstrução discursiva ou intelectual do todo da vida histórica sob pena de ter-se que passar por cada uma de suas expressões. Daí Dilthey tomar como materialidade básica da vida as vivências, que são os dados mais imediatos, mais particulares, mas que apontam diretamente para a vida – o homem carrega em si o conjunto de nexos vitais que perpassam suas vivências, e há em todos os homens uma espécie de comunhão em relação ao nexos vital-estrutural. Isso quer dizer que há uma empatia necessária entre os indivíduos que brota do fato de eles se reconhecerem como co-pertinentes a uma época: as vivências não são tão diversas quanto parecem ser empiricamente porque se vive na mesma época: não somos tão diversos como se acredita ser. Compreender significar aproximar *eu* e *tu*, mostrar a nossa proximidade temporal, eliminando-se o fosso que nos separa – é revivenciar o outro no eu:

A compreensão mútua assegura-nos da *comunhão* que existe entre os indivíduos. Os indivíduos estão ligados uns aos outros por uma comunhão, na qual copertinência ou conexão, igualdade ou parentesco estão associados uns aos outros. A mesma relação entre conexão e igualdade atravessa todas as esferas do mundo humano. Essa comunhão manifesta-se na mesmidade da razão, na simpatia, na vida dos sentimentos, na vinculação recíproca à obrigação e ao direito que está acompanhada pela consciência do dever. A comunhão entre a unidade de vida mostra-se, então, como o ponto de partida para todas as relações entre o particular e o universal<sup>192</sup>.

Compreender é deixar claro que o particular é manifestação imediata do universal, universalidade esta que não é da ordem da subsunção de regras, mas sim mostração conjunta e imediata. Contudo, Dilthey estabelece uma metodologia para o desenvolvimento da compreensão, incorrendo na mesma incoerência que denuncia nas ciências naturais. É através da análise da vida psíquica interior, denominada por Dilthey psicologia descritiva e analítica, que os nexos históricos da vida despontam, ou seja, aparecem de forma conjugada fenômeno e sua base material de vida:

Compreendo por uma psicologia descritiva a apresentação dos componentes e nexos que entram em cena uniformemente em toda vida psíquica humana desenvolvida, tal como eles se encontram ligados em uma única conexão, que não é adicionada por meio do pensamento ou descerrada, mas vivenciada. Portanto, essa psicologia é uma descrição e uma análise de uma conexão, que vem à tona originariamente e sempre como a própria vida. Daí resulta uma conclusão importante. Ela tem por objeto a regularidade na conexão da vida

---

<sup>191</sup> DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, *cit.*, anexo, p. 179.

<sup>192</sup> DILTHEY, **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**, *cit.*, p. 102.

psíquica desenvolvida. Ela representa essa conexão da vida interior em um homem típico. Ela considera, analisa, experimenta e compara<sup>193</sup>.

Percebe-se nitidamente em Dilthey a tendência e a vocação para que se reabilite a história como a instância formadora do homem, como se nota em sua concepção das vivências como articulações individuais do tempo epocal ou das construções sedimentadas do espírito concretizado no tempo. Todavia, Dilthey ainda se movimenta em uma hipostasia que permanece não superada em seu pensar: a tese de que a retomada do ser histórico do homem se promove ante a uma metodologia específica, ainda que compreensiva. Isso quer dizer que o filósofo ainda se movimenta no categorial da modernidade e da filosofia da consciência, que não se dá conta de que a história precede o método e permite, ela mesma, que o método se constitua enquanto tal, ou seja, a articulação do nexa metodológico só é possível diante da estabilidade do campo de sentido histórico.

Recuperar a dimensão histórica do homem exige muito mais que uma simples reforma metodológica. Quer dizer: exige muito mais que uma legitimação simplesmente epistemológica da ideia de “ciências do espírito” com referência às exigências das ciências da natureza. Somente uma reviravolta fundamental, subordinando a teoria do conhecimento à ontologia, faz surgir o verdadeiro sentido da pré-estrutura (ou da estrutura de antecipação) do compreender (*Vorsstruktur des verstehens*) que condiciona toda a reabilitação do preconceito<sup>194</sup>.

Da passagem de Ricoeur pode-se depreender que Dilthey realça com precisão a compreensão como traço necessário para a articulação do universal e do particular, ou seja, que a compreensão medeia o acontecimento histórico que se perpassa todas as dimensões da vida e das vivências. Contudo, a compreensão ainda se apoia na metodologia e no controle da consciência sobre o mundo, o que faz com que a Hermenêutica romântica ainda seja uma teoria histórica do conhecimento, quando na verdade é ela o traço estrutural do próprio mundo histórico – é ela o próprio modo do *ser do homem*, o que nos permite afirmar que a díade historicidade-compreensão é ontológica, e não gnosiológica, de modo que há aqui um aspecto *circular* de co-requisição mútua entre *mundo histórico sedimentado* e *ser de algo*, ambos aproximados no compreender, que, em assim concebidos, deixam em destaque o fato de a compreensão ser um traço existencial do homem. É justamente esse caráter da compreensão que desponta da hermenêutica da facticidade e da analítica existencial heideggeriana, em *Ser e tempo*, mas que se constitui a partir de um componente fundamental da fenomenologia: a *intencionalidade* husserliana.

---

<sup>193</sup> DILTHEY, **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**, *cit.*, p. 40-1.

<sup>194</sup> RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e Ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 117.

## 1.2 Fenomenologia e compreensão

Conforme aduzíamos, no século XIX se percebe a crescente autonomização das ciências particulares, que surge a partir da descrença nos dois modelos tradicionais da filosofia ocidental: o *realismo*, que acreditava que o processo do conhecimento estava atrelado à *captação* ou apreensão de essência cujo ser se dá para além da realidade efetiva, desconsiderando a dimensão *contaminadora* da subjetividade nesse mesmo caminho; e o *idealismo*, ponto de chegada da modernidade, em que a subjetividade aparece como o *locus* de constituição da objetividade através da representação, ato de posicionamento da objetividade pela subjetividade, mas que não consegue afastar o fantasma da suspeita de que o conhecimento objetivo repouse na ilusão subjetiva ou do sono dogmático da razão<sup>195</sup>. Husserl tem como objetivo superar as hipostasias realistas e idealistas que supõem que “o ser e o sentido dos objetos se encontram de algum modo previamente dados neles mesmos ou que eles podem ser de alguma forma acessados no espaço ideal por meio do nosso aparato cognitivo”<sup>196</sup>. Para que as hipostasias, ou o modo *teórico natural* do filosofar<sup>197</sup> - em que se suspende o ser de algo do interior do campo em que ele se dá, ou seja, cindem-se ser e aparência - sejam superados, é preciso retornar *às coisas elas mesmas*, ou aos objetos ideais no seu ser dado perante à consciência em sua idealidade, que, por sua vez, não significa a retomada do subjetivismo e da filosofia da consciência pelo fato de se distinguirem *atos da consciência e objetos da consciência*, ou entre atos de conhecer e objetos do conhecimento<sup>198</sup>.

Buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em idéia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema do discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização. O sensualismo “reduz” o mundo, observando que, no final das contas, nós só temos estados de nós mesmos. O idealismo transcendental também “reduz” o mundo, já que, se ele o torna certo, é a título de pensamento ou consciência do mundo e como o simples correlativo de nosso conhecimento, de forma que ele se torna imanente à consciência e através disso a aseidade das coisas será sumprimida. A redução eidética, ao contrário, é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência. Eu visio e percebo um mundo<sup>199</sup>.

O *voltar às coisas elas mesmas* exige o esforço de entendimento de que não há coisas para além das dinâmicas intencionais da consciência: quando o campo da consciência se estabelece, de maneira co-originária ou intencional, conjuntamente se posiciona o campo dos objetos correlatos à consciência, que se autoconstituem a partir da dinâmica da consciência, mas que, por outro

---

<sup>195</sup> CASANOVA, **Eternidade Frágil**, *cit.*, p. 78.

<sup>196</sup> CASANOVA, **Eternidade Frágil**, *cit.*, p. 78.

<sup>197</sup> HUSSERL, **Investigações Lógicas...**, *cit.*, Introdução à Primeira Investigação, §2º, p. 06.

<sup>198</sup> ZAHAVI, **A Fenomenologia de Husserl**, *cit.*, p. 20.

<sup>199</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 13.

lado, não se confundem com a própria consciência por serem marcados por uma significatividade ideal. Consciência, para Husserl, é fluxo, não uma essência, não é um receptáculo de conteúdos. A consciência sempre é marcada por uma tendência à expansão. É ela a “unidade real-fenomenológica das vivências do eu”, isto é, a consciência é unidade de vivências, como se vê na *Quinta Investigação Lógica*:

Neste sentido, são *vivências* ou *conteúdos de consciência* as percepções, as representações da fantasia e as representações de imagem, os atos do pensamento conceitual, as suposições e dúvidas, as alegrias e as alegrias e as dores, as esperanças e os temores, os desejos e as volições, e coisas semelhantes, tal como têm lugar na nossa consciência. E, com estas vivências na sua totalidade e plenitude concreta, as partes e momentos abstratos que as compõem são também *vividos*, as partes e momentos abstratos são conteúdos de consciência reais<sup>200</sup>.

A consciência em Husserl apresenta-se como o fluxo ou ato que é marcado pela tendência a dirigir-se ao outro, ou seja, é ela marcada por um movimento de saída de si. É aqui se situa o elemento fundamental da fenomenologia – a *intencionalidade* – tematizado desde Franz Brentano. Por intencionalidade encontra-se em jogo o fato de a consciência ser sempre consciência *de algo*, ou seja, ela não é apenas uma tábula rasa que sempre recebe sensações ou uma subjetividade que predica ou julga e forma objetos a partir da consistência interna, a consciência é ato em fluxo, movimento de expansão, de saída de si rumo a um outro, e ao mesmo tempo unidade entre ambos.

Independentemente de se que o que está em questão é minha percepção, meu pensar, meu julgamento, minha representação, meu duvidar, minha expectativa, minha lembrança etc., todas essas formas de consciência são determinadas pelo seu tender para o interior (in-tendere) de objetos, e não se pode falar deles, sem inserir aí concomitantemente o seu correlato objetivo, isto é, o percebido, o duvidado, o esperado etc<sup>201</sup>.

Portanto, nos atos intencionais da consciência observam-se a expansão desta e, em meio ao projetar-se, a autoformação de objetos que são correlatos a esse movimento de saída de si. Quer-se com isso dizer que a intencionalidade é marcada pelo fato de que quando um ato de consciência se estabelece, ao mesmo tempo, de maneira *co-originária* e não sucessiva, forma-se um correlato a esse ato, que se unem de maneira imediata. Há, portanto, uma remissão de um a outro de pronto, de consciência e mundo da consciência, e é nessa remissão que se constituem os objetos correlatos. Sartre chama o movimento de expansão intencional da consciência de *explosão rumo às coisas*:

Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as

---

<sup>200</sup> HUSSERL, *Investigações Lógicas...*, *cit.*, Quinta Investigação, §2º, p. 296.

<sup>201</sup> ZAHAVI, *A Fenomenologia de Husserl*, *cit.*, p. 22.



coisas na consciência. Vocês vêem esta árvore aqui – seja. Mas a vêem no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e encurvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não conseguiria entrar em suas consciências, pois não é da mesma natureza que elas. [...] Mas Husserl não é de modo algum realista: essa árvore em seu pedaço de terra gretada, ele não faz dela um absoluto que em seguida entraria em comunicação conosco. A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode exprimir. A não ser, talvez, a imagem rápida e obscura da explosão. Conhecer é “explodir em direção a”, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, ao longe, para além de si, em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela não me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim<sup>202</sup>.

A intencionalidade, portanto, marca o caráter de expansão imediata da consciência, ou a necessidade de ela existir como consciência de outra coisa que não ela mesma<sup>203</sup>. Como Husserl explica já nos primeiros parágrafos da primeira *Investigação Lógica*, os atos intencionais da consciência são marcados por uma espécie de remissão indicativa, como se nota no sinal, que sempre se remete ao assinalado, como uma marca remeteria à escravidão, ou a bandeira remeteria à nação, sendo que esta remissão é imediata<sup>204</sup>, anterior ao juízo, e é ela mesma que permite que o juízo associativo se desenvolva: quando eu vejo a bandeira, imediatamente vejo a nação, e não vejo a bandeira, represento a nação e uno os dois – bandeira e abandeirado – por um juízo associativo<sup>205</sup>. Essa mesma estrutura intencional acompanha todos os atos da consciência, que em meio ao seu fluxo abre o espaço para a autoconstituição dos objetos correlatos que se formam de maneira co-originária. Uma vez que se tem em mente essa estrutura, o que faz fenomenologia ressaltar é justamente a necessidade de se colocar perante essa estrutura intencional e acompanhar descritivamente esse movimento de constituição conjunta de ato e correlato, de modo que quando essa descrição se pauta pela coisa em questão, que se constitui em meio à relação intencional, não se pode negar o que se vê: dito de uma forma mais clara, como a formação dos objetos correlatos não depende da subjetividade, ou seja, não é consciência que posiciona esses objetos, essa objetividade não pode ser negada.

Husserl nos mostra, assim, que o reino transcendental dos correlatos intencionais é dotado de um grau de evidência absolutamente indubitável; e isto porque o que acontece no interior desse reino não é estabelecido pela consciência. A consciência fenomenológica não estabelece, representa, institui, julga, justifica ou avalia os objetos que se lhe apresentam como contrapostos. Para usar uma expressão heideggeriana, ela simplesmente se encontra aberta

---

<sup>202</sup> SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: SARTRE, Jean-Paul. **Situações I**. Críticas literárias. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005. p. 55-6.

<sup>203</sup> SARTRE, Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl..., *cit.*, p. 56.

<sup>204</sup> HUSSERL, **Investigações Lógicas...**, *cit.*, Primeira Investigação, §§1º, 2º e 3º, p. 21-4.

<sup>205</sup> HUSSERL, **Investigações Lógicas...**, *cit.*, Primeira Investigação, §§4º, p. 25-6.

para o campo de mostração desses objetos. No momento em que um ato de consciência se dá, ele nunca se esgota em si mesmo, mas sempre se estende ao campo fenomênico de aparição dos objetos correlatos e justamente isso faz com que não se possa pensar a possibilidade de que o objeto não se mostre aí tal como ele é nele mesmo. A descoberta de Husserl da intencionalidade é no fundo a descoberta do caráter transcendente dos atos de consciência, uma transcendência que torna uma vez mais possível o resgate da determinação específica dos objetos para além da dicotomia metafísica entre essência e aparência<sup>206</sup>.

Como afirmávamos acima, se se coloca adequadamente na relação intencional que envolve consciência e objeto da consciência, pode-se descrever a gênese desse objeto, que não pode ser negada, sem se recair no realismo e no idealismo, pois as coisas, no interior da relação entre ato e correlato, apresentam-se como são na relação com a consciência.

[...] para Husserl e para os fenomenólogos a consciência que tomamos das coisas não se limita em absoluto ao conhecimento delas. O conhecimento ou pura “representação” é apenas uma das formas possíveis da minha consciência “de” tal árvore: posso também amá-la, temê-la, destestá-la, e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de “intencionalidade”, reaparece no temor, no ódio e no amor. Destestar outrem é ainda uma maneira de explodir em direção a ele; é encontrar-se subitamente diante de um estranho cuja qualidade objetiva de “odível” vivemos e sofremos antes de tudo. Eis que essas famosas reações “subjetivas” – ódio, amor, temor, simpatia – que boiavam na malcheirosa salmoura do Espírito de repente se desvincilham dele: são apenas maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que subitamente se desvendam para nós como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. Constitui uma *propriedade* dessa máscara japonesa ser terrível – uma inesgotável e irreduzível propriedade que constitui sua própria natureza -, e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. Husserl reinstalou o horror e o encanto das coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor<sup>207</sup>.

Se a filosofia acompanhar os atos de consciência tais como eles se dão a partir de si mesmos, ela se deparará com a autoconstituição imanente dos objetos da consciência. Nesse sentido, fenomenologia é visão de essências, em que são descritos os objetos da consciência em seu mostrar genuíno – é ela *ciência rigorosa*, pois, ao acompanhar a relação entre ato e correlato, *noesis e noema*<sup>208</sup>, é possível voltar às coisas elas mesmas em seu movimento de *autodação*.

A fenomenologia das vivências lógicas tem a finalidade de nos proporcionar uma compreensão descritiva (mas não, digamos, uma compreensão empírica e psicológica) destas vivências psíquicas, e dos seus sentidos ínsitos, tão extensa

---

<sup>206</sup> CASANOVA, **Eternidade frágil...**, *cit.*, p. 80.

<sup>207</sup> SARTRE, Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl..., *cit.*, p. 57.

<sup>208</sup> “A realidade psíquica concreta será chamada *noeses* e o sentido que vem habitá-la *noema*. Por exemplo, ‘árvore-em-flor-percebida’ é o noema da percepção que tenho neste momento. Mas esse ‘sentido noemático’ que pertence a cada consciência real não é em si mesmo *nada de real*. [...] Assim, o noema é um nada que não tem senão uma existência ideal [...]. Ele é somente o correlativo necessário da noese: ‘O eidos do noema remete ao eidos da consciência noética; eles se implicam um ao outro eideticamente’”. SARTRE, Jean-Paul. **A Imaginação**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 6. ed. São Paulo: Difel, 1982. p. 114.

quanto o necessário para dar aos conceitos lógicos fundamentais significações fixas e, certamente, significações que, elucidadas pelo retorno às “conexões de essência”, analiticamente investigadas, entre intenção de significação e preenchimento de significação, sejam compreendidas e, ao mesmo tempo, certificadas na sua possível função de conhecimento; numa palavra, significações tais como exige o interesse da própria Lógica pura e, sobretudo, o interesse da penetração intelectual, crítico-gnosiológica, na essência desta disciplina<sup>209</sup>.

A consciência intencional, além de não se caracterizar como totalmente estabelecida, justamente por ser fluxo de atos, também se altera temporalmente. A *Quinta Investigação* nos esclarece algo que se desenvolve ainda mais em Heidegger e Gadamer, o caráter temporal do ser. Como visto, a consciência não é apenas um depósito de vivências, como também síntese intencional e em fluxo dessas vivências<sup>210</sup>.

Frequentemente, em vez de “a consciência” diz-se diretamente “o eu”. De fato, na *reflexão natural*, aparece não o ato singular, mas antes o eu, enquanto um dos pontos de referência da relação em questão, cujo segundo ponto reside no objeto. Se, agora, se atenta para a vivência do ato, então parece que o eu se refere necessariamente ao objeto *através* do ato ou *no* ato, enquanto ponto de unidade essencial por toda parte idêntico<sup>211</sup>.

Portanto, a subjetividade não é nem dada e nem é atemporal: à medida que o fluxo de objetos correlatos se altera no tempo, a própria vida da subjetividade também se temporaliza. A fenomenologia procura justamente acompanhar esse fluxo temporal de vivências tendo em mira a relação co-originária entre atos e correlatos.

Na vivência intencional da consciência, segundo Husserl, diferenciam-se o ato de conhecer ou a expressão, e o conteúdo do conhecimento, elementos não reconhecidos tradicionalmente pela lógica, como se percebe dessa passagem curta da *Sexta Investigação*: “Normalmente falamos do conhecimento e da classificação do **objeto** da percepção, como se o ato **se exercesse sobre o objeto**. Mas, como já dissemos, o que está na própria vivência não é nenhum objeto, e sim uma percepção, um estado de espírito determinado de tal ou tal maneira; portanto, **na vivência, o ato do conhecimento se fundamenta na percepção**. [...] Portanto, a vivência: conhecer esta coisa como *meu tinteiro* é constituída por um conhecer que, de maneira

---

<sup>209</sup> HUSSERL, *Investigações Lógicas...*, *cit.*, Introdução à Primeira Investigação, §2º, p. 05.

<sup>210</sup> Sartre discorda da identificação husserliana entre eu e consciência, existindo, para ele, a esfera do psíquico: “Para Kant e para Husserl o Eu é uma estrutura formal da consciência. Nós tentamos mostrar que um Eu nunca é puramente formal, que ele é sempre, mesmo de maneira abstrata concebido, uma contração infinita do *Moi* material. Mas precisamos, antes de ir adiante, nos desembaraçar de uma teoria puramente psicológica que afirma, por razões psicológicas, a presença material do *Moi* em todas as nossas consciências. É a teoria dos moralistas do ‘amor próprio’. Segundo ele, se o amor por si – e consequentemente o *Moi* - seria dissimulado em todos os sentimentos sob mil formas diferentes. De uma maneira muito geral, o *Moi*, em função desse amor que ele se outorga, desejaria *para ele mesmo* todos os objetos que ele deseja. A estrutura essencial de cada um de meu atos seria uma *referência a mim mesmo*. O ‘Retorno para mim’ seria constitutivo de toda a consciência”. SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do Ego**. Trad. João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 33.

<sup>211</sup> HUSSERL, *Investigações Lógicas...*, *cit.*, Quinta Investigação, §12, p. 323.

simples e determinada, faz a vivência da expressão fundir-se com a percepção correspondente”<sup>212</sup>. Husserl não pretende aqui identificar ou reduzir o objeto ao ato do conhecimento, mas sim pensar na *relação* que se estabelece de forma *imediata* entre ambos. A descrição dos atos e correlatos intencionais da consciência, a partir da suspensão das hipostasias da existência natural, tornaria possível a visão do objeto tal como ele se dá por si mesmo, o que implicaria em uma nova relação com o universal, tal como Husserl descreve na *Segunda Investigação*. Aqui, diferentemente do que ocorre com aquilo que ele denomina de teorias clássicas do universal, como o realismo platônico, para quem a diferença entre dois particulares somente é passível de ser visualizada em virtude do universal, o *koinon* ideal, que se conserva para além do aspecto ou forma, o *eidós*, não há um universal prévio que sustentaria a co-posição dos particulares diversos, pois a intencionalidade, de forma imediata e intuitiva, permite que se pensem conjuntamente particular e universal<sup>213</sup>. Contudo, apesar de o gesto husserliano ser marcado pela tentativa de superação das ingenuidades da tradição, acaba ele por se movimentar no mesmo aparato teórico e conceito daquela, principalmente por crer em uma articulação diversa dos modos típicos da subjetividade valendo-se do mesmo categorial da consciência – por se valer de noções como “consciência (campo de realização dos atos intencionais e de cristalização das vivências intencionais) e de pessoa (princípio sintético de realização dos atos intencionais), Husserl acaba caindo, segundo ele, na ingenuidade de assumir estruturas interpretativas prévias que encurtam a descoberta da intencionalidade e a transformam em um fenômeno fundamentalmente de *consciência*”<sup>214</sup>. Uma das consequências de ainda se pensar de acordo com o categorial da consciência é, *v.g.*, como aponta Sartre, o solipsismo, à guisa kantiana, no esvaziamento do outro em dimensão de alteridade própria – não há distinção entre o outro e mim mesmo que não provenha da exterioridade dos nossos corpos, mas sim do fato de que cada um de nós existe em interioridade e de que um conhecimento da interioridade somente se desenvolve em interioridade, afastando o conhecimento do outro tal como ele é<sup>215</sup>:

O outro é objeto de intenções vazias; por princípio, o outro se nega e foge: a única realidade que resta é, portanto, a da *minha* intenção; o outro é o noema vazio que corresponde ao meu olhar em direção a ele, na medida em que aparece concretamente em minha experiência: é um conjunto de operações de unificação e constituição de minha experiência, na medida em que aparece como conceito transcendental. Husserl responde ao solipsista que a existência do outro é tão certa como a do mundo, compreendendo no mundo minha existência psicofísica; mas o solipsista diz a mesma coisa: ela não pode ser tão certa quanto, responderá, mas não será mais certa. A existência do mundo,

---

<sup>212</sup> HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação*. In: **Conferências e Escritos Filosóficos - Os Pensadores**. Trad. Zeljko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 25.

<sup>213</sup> HUSSERL, *Investigações Lógicas...*, *cit.*, Segunda Investigação, §§1º e 2º, 92-94.

<sup>214</sup> CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 80.

<sup>215</sup> SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Terceira Parte: O Para-Outro, p. 305.

acrescentará, é medida pelo conhecimento que dele tenho; não seria diferente para com a existência do outro<sup>216</sup>.

A fenomenologia, para, de forma rigorosa, voltar às coisas tais como elas são, ou deixar ver a partir de si mesmos os fenômenos originários, deve ultrapassar as barreiras da consciência, mesmo que procure os atos intencionais posicionantes dos objetos ideais – deve acompanhar o índice remissivo e radical em que as coisas se dão de maneira genuína: no mundo fático-sedimentado. É esse o esforço da filosofia heideggeriana, tematizar a relação intencional entre ser-aí e mundo, que se abre pela compreensão. A Hermenêutica, em Heidegger, é verdadeira fenomenologia do ser-aí, sepultando definitivamente a tese da metodologia de acesso a essências ou conteúdos previamente dados.

A intencionalidade em Husserl, como visto, marca a relação de co-originariedade entre o ato intencional e o correlato do ato, que aparece independente da posição da subjetividade. Agora, em Heidegger a intencionalidade se dá entre a compreensão, que é um existencial do ser-aí, e o mundo fático sedimentado ou facticidade: “o entender é sempre um entender em um estado-de-ânimo. Ao interpretá-lo como existenciário fundamental, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do *ser* do *Dasein*”<sup>217</sup>. Para se perceber adequadamente a relação intencional entre existência e mundo, que se articula compreensivamente, é preciso estar-se ciente do que se encontra em jogo com a própria noção de ser-aí. Heidegger pensar o ser do homem como ser-aí, *Dasein*, justamente para deixar claro a sua presença efetiva junto à realidade, espaço de manifestação dos entes em geral, de onde desponta a pergunta pelo ser desses mesmos entes.

Na medida em que se leva a termo um tal questionamento, o “ser-aí” dos entes em geral como presença fática dada na realidade passa a se mostrar a partir do ser-aí de um ente peculiar por sua relação com o ser a princípio não interpretado de uma forma determinada e por sua vinculação com o mundo como horizonte transcendental de aparição dos entes. Precisamente esse movimento leva, então, a uma restrição inicial do termo ser-aí para o homem: só o homem é essencialmente ser-aí porque apenas ele se acha no ponto de imbricação entre ser e mundo<sup>218</sup>.

A fenomenologia se constitui no espaço de superação da tese de que o ser das coisas está para além do campo fenomênico de manifestação, que ele está dado, independente de nós<sup>219</sup>. Por isso ser-aí não é um conceito de homem, mas sim uma posição crítica de todas as definições substancialistas ou essencialistas do homem – sujeito, pessoa – de maneira a acentuar-se a própria **dinâmica** de realização do poder-ser que é o dele, ser-aí. Justamente pelo fato de o ser-aí se

---

<sup>216</sup> SARTRE, **O Ser e o Nada...**, *cit.*, Terceira Parte: O Para-Outro, p. 305.

<sup>217</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §31, p. 407.

<sup>218</sup> CASANOVA, Marco Antonio. **Nada a caminho**. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 12.

<sup>219</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §7º, p. 121 [35].

colocar no próprio espaço de manifestação dos entes em geral e de conduzir a questão a respeito do ser desses entes, é ele ontologicamente distinto ou é marcado por uma precedência ontológica<sup>220</sup>. Quer isso dizer que a ontologia ou o questionamento do ser em geral necessita, antes de mais nada, de uma *ontologia fundamental* que deixe em evidência o modo de ser desse ente que se questiona a respeito do sentido de ser: o ser-aí<sup>221</sup>. “Ser ontologicamente ainda não significa aqui desenvolver ontologia. Como se reserva em seguida o termo ontologia para designar a interrogação expressamente teórica pelo ser do ente, então o mencionado ser-ontológico do *Dasein* deve ser designado como pré-ontológico. Mas isso não significa algo assim como estar sendo pura e simplesmente ôntico, mas sendo no modo de um entendimento de ser”<sup>222</sup>. O ser-aí não é marcado por uma essência prévia, por um *quid* ou conteúdo de ser de antemão determinado, ou, como diz Heidegger no §9º de *Ser e tempo*, “a essência do ser-aí reside em sua existência”<sup>223</sup>. Com isso, percebe-se que pelo fato de não possuir essência prévia, o ser-aí é uma estrutura<sup>224</sup> que constitui o seu ser em meio à dinâmica de sua existência, que, assim, é marcada por uma indeterminação prévia que a destaca enquanto possibilidade ou poder-ser. Como não possui essência, o ser-aí não é passível de conceituação, pois não há um elemento comum que permitiria a reunião de entes sob seu aspecto. Nesse sentido, o ser-aí precisa ser para ser, existir para ser. Somos os nossos modos de ser, e quando o ser-aí é, determina o seu ser.

O ser que, para esse ente, *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu. Por isso, o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente. A esse ente seu ser lhe é “indiferente”, ou mais precisamente, “é” de tal modo que para ele seu ser não pode ser nem indiferente, nem não-indiferente. O pôr em questão o *Dasein*, conforme o caráter do *ser-cada-vez-meu* desse ente, deve incluir sempre o pronome pessoal: “eu sou”, “tu és”. E, por outra parte, o *Dasein* é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser<sup>225</sup>.

O que se quer dizer aqui é que ser e sendo não se diferenciam em Heidegger. Daí a existência ser o movimento de saída de si, exposição rumo ao mundo – a existência é intencional no sentido de ser sempre movimento de saída de si para o mundo. A intencionalidade em Husserl apontava justamente para o movimento da consciência se fazendo presente junto aos objetos correlatos, *explosão* rumos aos correlatos, na expressão de Sartre. Em Heidegger, a existência do ser-aí é intencional: existir é lançar-se junto ao campo de objetos correlatos, ao mundo histórico sedimentado.

---

<sup>220</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §4º, p. 49.

<sup>221</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §4º, p. 59.

<sup>222</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §4º, p. 59.

<sup>223</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §9º, p. 139.

<sup>224</sup> FIGAL, Günther. **Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 68.

<sup>225</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §9º, p. 141 [43].

O ente, em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando “em aparência”<sup>226</sup>.

Através da passagem do §9º transcrita, percebe-se que o poder-ser marca a estrutura ser-ai. Como o ser-ai não é marcado por determinações essenciais e existir é projetar-se, a possibilidade ou o poder-ser marcam o ser-ai. Contudo, a possibilidade aqui não é tomada em sentido abstrato, como capacidade de escolha abstrata entre um ente em detrimento de outros, nem mesmo significa o exercício de um livre-arbítrio, ou, em termos claros, possibilidade não se remete àquilo que se *tem*, mas sim tem caráter concreto ou limitado. Tal concepção da possibilidade heideggeriana se encontra em relação com a leitura de Kierkegaard do homem enquanto ente marcado pela *possibilidade da possibilidade*<sup>227</sup>, que se desenvolve da leitura que o filósofo dinamarquês estabelece a partir da narrativa do livro bíblico do Gênesis sobre o pecado original. Ao proibir somente o homem e não os demais animais de comerem da árvore do conhecimento do que é bom ou mau, o que se percebe é que somente com o homem há a possibilidade de transformação interior diante da transgressão da regra – só o seu ser pode se alterar:

Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, *a posteriori*. A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado desapercibido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de*. Ela não tem nenhuma ideia do que é que ela seria capaz de fazer, pois de outro modo se pressupõe, certamente – como em geral sucede – o que só vem depois, a distinção entre bem e mal. Existe apenas a possibilidade de *ser-capaz-de*, enquanto uma forma superior da ignorância e enquanto uma expressão superior da angústia, porque esta capacidade, num sentido superior, é e não é, porque num sentido superior ela a ama e foge dela<sup>228</sup>.

Como afirma Casanova, o pecado original não é tão relevante em si para Kierkegaard, mas sim a possibilidade do pecar para a redenção – pecar é poder pecar<sup>229</sup>. Essa possibilidade para a possibilidade aparece como efetivação da liberdade:

Não se trata aqui da liberdade como livre escolha sem a presença de qualquer jugo externo. Ao contrário, o homem é livre aqui muito mais porque não

---

<sup>226</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §9º, p. 141.

<sup>227</sup> KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O Conceito de Angústia**. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011. §5º, p. 48.

<sup>228</sup> KIERKEGAARD, **O Conceito de Angústia...**, *cit.*, §5º, p. 48.

<sup>229</sup> CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 255.

possui a princípio nenhuma determinação específica, nem mesmo a determinação do racional. Ser homem, é o que Kierkegaard lê no texto bíblico do Gênesis, é precisar primeiro determinar a possibilidade que é, para, a partir dessa determinação, ter em seguida algumas coisas como possíveis e outras como não possíveis. Ganha voz por meio da leitura kierkegaardiana uma determinação absolutamente revolucionária da modalidade do possível<sup>230</sup>.

A relação entre a possibilidade para a possibilidade em Kierkegaard como manifestação da liberdade é também realçada por Figal:

Tendo como ponto de partida que o conceito de possibilidade é determinado em sua relação com o de realidade, Kierkegaard apreende a experiência da possibilidade como experiência do vir-a-ser algo real. Como diz Kierkegaard, o que é só pode ser experimentado como possível na medida em que se “acredita” que ele veio a ser. Não é a suposição de que pode ser algo diferente ou pode ser diferentemente que outorga o discurso acerca de “um possível”, pois aqui é o outro e não o que se encontra presente que é possível. Ao contrário, o que legitima um discurso acerca de “um possível” é a suposição de ele era possível, então, realmente, veio a ser: “A possibilidade, da qual o possível que se tornou o real proveio, acompanha constantemente o que veio a ser, e permanece junto ao que passou – mesmo que houvesse milênios entre eles: logo que o posterior repete o fato de ter vindo a ser (e ele o faz quando acredita nisso), ele repete a sua possibilidade, indiferentemente quanto a si aqui pode ou não ter lugar o discurso acerca de representações mais exatas”<sup>231</sup>.

A possibilidade do ser-aí é concreta em Heidegger pelo fato de que, mesmo sendo caracterizado por um poder-ser, esse possível **necessariamente** se realiza em um mundo fático sedimentado em que o ser-aí já se encontra jogado ou inserido<sup>232</sup>. Por isso, ao existir o ser-aí necessariamente deixa-se absorver na facticidade, ou seja, ele se perde de si, marcando a relação entre os dois modos de ser que acompanham o ser-aí: *propriedade* e *impropriedade*<sup>233</sup>.

Segue-se que os entes designados como ser-aí possuem um tipo específico de determinação por caracteres, os quais, além disso, não pertencem ao plano do oculto ou do inefável, mas, ao contrário, podem ser exibidos e mostrados. Tais caracteres não são propriedades, mas maneiras. Dito de modo mais cuidadoso: as maneiras de ser são os caracteres que perfazem a determinação própria dos entes que são ser-aí, e não devem ser tomados como propriedades do mesmo tipo a que pertencem as propriedades dos entes subsistentes<sup>234</sup>.

Daí se afirmar que ser-aí é poder-ser na facticidade, ou seja, *ser-aí* implica de forma imediata ou intencional *ser-no-mundo*<sup>235</sup> – a intencionalidade agora se institui entre ser-aí e mundo, pois o poder-ser requisita o mundo de forma imediata para sua concretização, ou seja, ser ser-aí

---

<sup>230</sup> CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 256.

<sup>231</sup> FIGAL, **Martin Heidegger...**, *cit.*, p. 36.

<sup>232</sup> Günther Figal vê em todo gesto fenomenológico de Heidegger de conceber a estrutura ser-aí como possibilidade o esforço de se pensar fenomenologicamente a liberdade. Cf. FIGAL, **Martin Heidegger...**, *cit.*, p. 248 e segs.

<sup>233</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §9º, p. 141 [43].

<sup>234</sup> REIS, Robson Ramos dos. **Aspectos da Modalidade**. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica. Rio de Janeiro: Viaverita, 2014. p. 66.

<sup>235</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §12, p. 169: “Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora *a priori* sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*”.



implica ser ser-no-mundo. *Ser-no-mundo* é um existencial do ser-aí, uma estrutura que condiciona a existência, mas que só se encontra em meio à existência. É tarefa do filosofar acompanhar de perto o modo de concretização dessa estrutura. O existencial ser-no-mundo significa assim existir sempre em meio ao mundo, pois a existência descerra, abre o mundo. Existindo, sempre já está junto ao mundo: é ele um correlato imediato da existência, que nos projeta imediatamente para as coisas. Daí a estrutura ser-aí como ser-no-mundo apontar para a decadência ou absorção no mundo, no impróprio, como forma de ser na cotidianidade média<sup>236</sup>. Mundo, em Heidegger, aparece aqui como a condição de manifestabilidade do ente, em que ele se mostra como algo:

Nós somos antes radicalmente existentes, seres marcados por uma dinâmica extática, por uma saída originária de si em direção aos entes. Há aqui um questionamento fenomenológico primordial em relação à suposição moderna, expressa de maneira tão paradigmática por Fichte, de que toda e qualquer consciência de objetos pressupõe desde o princípio autoconsciência. Não há nenhuma autorreferencialidade inicial e o existir é antes abruptamente marcado por uma saída de si, por aquilo que a fenomenologia tradicional chamou de um movimento intencional. Na medida em que esse movimento se dá, abre-se ao mesmo tempo o campo no qual o existente se vê desde o início abruptamente jogado. A esse campo Heidegger dá o nome de mundo como horizonte de manifestabilidade do ente. O que ele tem em vista por tal expressão também é simples de elucidar. Chamar o mundo de horizonte de manifestabilidade do ente significa ao mesmo tempo afirmar que nenhum ente se manifesta ou pode se manifestar enquanto ente sem que esse horizonte se ache presente. Isso não significa dizer que, se o homem não estivesse presente e se a existência não experimentasse a sua dinâmica extática, todas as coisas desapareceriam e os animais, por exemplo, atravessariam paredes, andariam por sobre a água ou mesmo deixariam de experimentar o seu campo vital. Isso significa apenas que nada viria à tona *como nada*<sup>237</sup>.

O modo pelo qual essas duas estruturas - ser-aí e mundo - se co-estabelecem de forma imediata se dá pela *compreensão*. A compreensão é um existencial ou modo de ser do ser-aí, como acima mencionado, responsável por seguir remissivamente os campos de sentido abertos pela existência: a existência é compreensiva, e existir é descerrar, abrir-se compreensivamente aos campos de sentido do mundo. Essa implicação entre ser-aí, compreensão e ser-no-mundo é descrita por Heidegger no §31:

Existindo, o *Dasein* é o seu “aí”, o que significa, assim: o mundo é “aí”; o seu ser-“aí” [*Dasein*] é o ser-em. E este é igualmente “aí”, isto é, como aquilo em-vista-de-que o *Dasein* é. No em-vista-de-quê, o existente ser-no-mundo abre-se como tal, abertura essa que foi denominada entender. No entender do em-vista-de-quê é coaberta a significatividade que nele se funda. A abertura do entender, como abertura do em-vista-de-quê e da significatividade, é cooriginariamente abertura do completo ser-no-mundo. A significatividade é aquilo-em-relação-a que o mundo, como tal, é aberto. Que o em-vista-de-quê e

---

<sup>236</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §9º, p. 143 [43].

<sup>237</sup> CASANOVA, *A falta que Marx nos faz*, cit., p. 72.

a significatividade são abertos no Dasein significa: o Dasein é o ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser<sup>238</sup>.

A compreensão possibilita a concretização do poder-ser do ser-aí em meio ao mundo fático em que ele se encontra. A estrutura ser-no-mundo demonstra a imersão de pronto e de imediato na facticidade. Como fenomenologia implica ver as coisas elas mesmas em seus campos de autodação, há aqui a preponderância do aspecto prático sobre o teórico, de modo que indo aos utensílios intramundanos é possível ir ao encontro do mundo, pois é ele o próprio horizonte da manifestação desses utensílios. É o que Heidegger denomina, no §14, de *mundaneidade do mundo*:

“Mundidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Mas este, nós o conhecemos como uma determinação existenciária do *Dasein*. Mundidade é, por conseguinte, ela mesma um existenciário. Quando perguntamos ontologicamente pelo “mundo”, de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do *Dasein*. “Mundo” não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo. Isso não exclui, porém, que o caminho da investigação do fenômeno “mundo” passe pelo ente-do-interior-do-mundo e por seu ser. A tarefa de uma “descrição” fenomenológica do mundo é tão pouco manifesta que já uma sua determinação suficiente exige essenciais elucidções ontológicas<sup>239</sup>.

Os utensílios vão remetendo uns para outros, em meio a uma teia referencial mais ampla. Através da ocupação com os campos utensiliares, ou seja, dos contextos de uso, vão se constituindo os significados. Contudo, o que mobiliza e estabiliza os próprios significados são os mobilizadores estruturais – os campos de sentido ou *em-virtude-de*, que conferem estabilidade à própria capa de preconceitos e permitem o comportamento adequado junto aos utensílios. O significado surge justamente da sedimentação desses campos de sentido. Do que expomos até aqui, podemos afirmar o seguinte: mundo representa a totalidade dos campos de sentido históricos sedimentados, a significância que aponta para lógica da ocupação conjuntural dos utensílios e também para os mobilizadores estruturais da existência, os *em virtude-de*, que possibilitam o manuseio significativo dos entes intramundanos, assim como o comportamento prático ou as ações cotidianas do ser-aí<sup>240</sup> através da familiaridade com o mundo<sup>241</sup>. O mundo ou facticidade é o espaço sedimentado que deixa em evidência três estruturas fundamentais: do ser-no-mundo exsurtem ocupação, preocupação e *em-virtude-de*<sup>242</sup>, que são os modos pelos quais o ser-aí se movimenta em meio à facticidade<sup>243</sup>. Por já estar-aí em meio à facticidade, o mundo vem

---

<sup>238</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §31, p. 407.

<sup>239</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §14, p. 199-201 [64].

<sup>240</sup> CASANOVA, Marco Antonio. *Comprender Heidegger*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 99-101.

<sup>241</sup> FIGAL, *Introdução a Martin Heidegger*, *cit.*, p. 62.

<sup>242</sup> CASANOVA, *Nada a caminho...*, *cit.*, p. 21-2.

<sup>243</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §12, p. 179.

ao acesso do ser-aí ressaltando a lida prática que se sobrepõe ao acesso teórico aos entes. Quer-se com isso dizer que os entes intramundanos não estão aí para serem contemplados em suas essências, mas já se apresentam de pronto e imediato em seus campos de *uso*: o ser-aí lança mão destes como utensílios, pois são eles *algo para*, ocupando o ser-aí em *modus* prático:

Na abertura e explicação do ser, o ente é cada vez pré-temático e cotemático, o tema sendo propriamente o ser. No âmbito da presente análise, o ente pré-temático é o que se mostra no ocupar-se que ocorre no mundo-ambiente. Esse ente não é então objeto de um conhecer-teórico-do-“mundo”, ele é o empregado, o produzido etc. E, como ente que vem-de-encontro dessa maneira, ele se põe pré-tematicamente diante do olhar de um “conhecer” que, “sendo fenomenológico”, olha primariamente para o ser e, a partir dessa tematização do ser, cotematiza o respectivo ente. Esse interpretar fenomenológico não é, portanto, conhecer de propriedades ônticas do ente, mas um determinar a estrutura do seu ser [...] O *Dasein* cotidiano já é sempre nesse modo; por exemplo, ao abrir a porta emprego a maçaneta. A conquista do acesso fenomenológico ao ente que vem-de-encontro consiste, ao contrário, na rejeição das tendências interpretativas concomitantes à ocupação e que a ela se impõem, encobrendo em geral o fenômeno de tal “ocupar-se” e, ao mesmo tempo, o ente que tal como ele é vem-de-encontro a partir de si mesmo no ocupar-se e para este<sup>244</sup>.

Os entes intramundanos aparecem para o ser-aí não como entes cuja essência deva ser apreendida por meio de faculdades cognitivas em acessos teóricos, mas sim como instrumentos ou utensílios que estão *aí para* serem manejados pelo ser-aí. Além do mais, esses entes sempre vêm à presença em meio aos seus campos de uso que sempre se remetem a uma totalidade referencial em que mais utensílios se relacionam entre si na cadeia mais ampla de significados, a totalidade utensiliar<sup>245</sup>. Seguindo a picada do *Relatório Nartop*, v.g., o meu computador aponta para a mesa em que se sustentam os livros-base para o escrever, que se liga à escrita, que se constitui como uma requisição da Universidade:

Em termos rigorosos, um instrumento nunca “é” isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência “algo para...” Os diversos modos do “para algo”, tais como usabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade-instrumental. Na estrutura do “para algo” reside uma remissão de algo a algo. O fenômeno indicado por esse termo só pode ficar visível em sua gênese ontológica, nas análises subsequentes. Provisoriamente, é preciso pôr diante do olhar uma multiplicidade-de-fenômenos-de-remissão. Correspondente à sua instrumentalidade, o instrumento é sempre a partir da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto. De imediato, o-que-vem-de-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha “entre quatro paredes”, em um sentido espacial geométrico — mas instrumento-de-morar. A partir deste, mostra-se a arrumação do quarto e,

<sup>244</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §15, p. 207-9.

<sup>245</sup> CASANOVA, *Nada a caminho...*, cit., p. 25.

nesta, cada um dos instrumentos “individuais”. Antes destes já está descoberta em cada caso uma totalidade-instrumental<sup>246</sup>.

Como se vê na passagem do §15, o modo de ser do utensílio é a sua funcionalidade manual, a manualidade (*Zuhandenheit*)<sup>247</sup> ou o seu “para algo”, que aponta para a cadeia mais ampla de referência que transcende o uso do ente em si e se lança ao seu modo de produção, à matéria-prima, à relação entre os diversos campos de uso dos distintos entes entre si. Devido ao fato de se apresentarem de imediato na manualidade, o ser desses entes se dá em meio à lógica da ocupação, e não mediante a apreensão teórica, enquanto entes marcados por propriedades essenciais. Essa relação é denominada por Heidegger de *conjuntura*:

O ser do utilizável tem a estrutura da remissão — e isto significa que ele tem em si mesmo o caráter do ser-remetido-a. O ente é descoberto em relação ao fato de que ele, como esse ente que ele é, remete a algo. Ele tem consigo o conjuntar-se a algo. O caráter-de-ser do utilizável é a conjunção. Na conjunção, deixa-se que algo fique voltado para junto de algo. A relação do “com... junto...” deve ser indicada pelo termo “remissão”. Conjunção é o ser do ente do-interior-do-mundo, em relação ao qual esse ente já é de pronto cada vez posto-em-liberdade. Como ente, ele tem cada vez uma conjunção. Isto de que ele tenha uma conjunção com...junto é a determinação ontológica do ser desse ente e não um enunciado ôntico sobre o ente. Aquilo junto-a que a conjunção aponta é o para-quê da serventia, o em-quê da empregabilidade. O para-quê da serventia pode ter por sua vez sua conjunção. Por exemplo, com esse utilizável que, por isso, denominamos martelo, tem a conjunção no martelar, o martelar a tem no pregar para deixar firme, este no proteger de intempéries e este “a fim de” abrigar o *Dasein*, isto é, em vista de uma possibilidade de seu ser. Qual a conjunção que um utilizável tem é algo que está de antemão delineado pela totalidade-da-conjunção<sup>248</sup>.

A lógica da ocupação conjuntural chama a atenção para a necessidade de o ser dos entes intramundanos se instaurar em meio à totalidade utensiliar em suas redes de remissão. Contudo, o *para-quê* dessas mesmas redes, ou as relações entre elas, não se obtém na própria dinâmica da utensiliaridade, mas decorrem do próprio ser-aí. Como Heidegger aduz acima, o martelo aponta para o martelar, que se remete ao quadro que se expõe em paredes ou para a proteção de ambientes, se se prega uma tranca a uma porta: “somente um ente dotado do caráter de poder-ser está em condições de experimentar a si mesmo em sua fragilidade e de se ver diante da necessidade de se proteger. Assim, a própria totalidade conjuntural repousa sobre certos mobilizadores estruturais que só podem ser fornecidos pelo ser-aí”<sup>249</sup>.

Ao ser do *Dasein* pertence o entendimento-do-ser. O entendimento tem seu ser em um entender. Se é essencialmente próprio do *Dasein* o modo-de-ser do ser-no-mundo, então a seu entendimento-de-ser pertence essencialmente o entender do ser-no-mundo. A prévia abertura de aquilo-em-relação-a-que

---

<sup>246</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §15, p. 211-3.

<sup>247</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §15, p. 213.

<sup>248</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §18, p. 251.

<sup>249</sup> CASANOVA, *Nada a caminho...*, *cit.*, p. 40.

ocorre o pôr-em-liberdade de o-que-vem-de-encontro no mundo nada mais é do que o entender de mundo, relativamente ao qual o *Dasein* como ente já sempre se comporta<sup>250</sup>.

A dinâmica de uso não marca apenas a manualidade dos objetos, como também orientações para a ação do ser-aí, comportamentos diários, modos de relações humanas com os demais. A isso, a unidade dos campos de sentido do mundo, congregando campos de uso utensiliares, mais os mobilizadores estruturais ou *os-em-virtude-de* da existência, Heidegger denomina de *significância*, *totalidade significativa* ou *impessoal*:

Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o entender as põe diante de si como aquilo em que seu remeter se move. O entender deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações do remeter nós o apreendemos como significar. Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* “significa” a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. O em-vista-de-quê significa um para-algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-con- junte, este significa um com-quê do conjuntar-se. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o *Dasein* se dá previamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar, nós o denominamos significatividade<sup>251</sup>.

A significatividade do mundo, o falatório, o impessoal<sup>252</sup>, permitem que o ser-aí não apenas use da melhor maneira possível os utensílios, como também realize atividades básicas do dia a dia, comporte-se, movimente-se em relação a sentimentos e expectativas de futuro, aja de maneira moral: a estabilidade dos campos de sentido da tradição permite a atuação do ser-aí em meio à facticidade. Além do mais, é a significância que permite a concretização do poder-ser do ser-aí, justamente por se tratar de uma possibilidade concreta ou limitada. A significância se compõe de três elementos: disposição, compreensão e discurso.

O discurso é a articulação da entendibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo mais originariamente, já no discurso, demos o nome de sentido. O articulado na articulação discursiva como tal denominamos de o-todo-da-significação e este pode ser decomposto em significações. As significações, como o articulado do articulável, são sempre providas-de-sentido. Se o discurso, como articulação da entendibilidade do “aí”, é um existenciário originário da abertura, e esta, por sua vez, é primariamente constituída pelo ser-no-mundo, o discurso deve ter essencialmente ele também um modo-de-ser específico de-mundo. A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo exprime-se como discurso<sup>253</sup>.

A compreensão, reafirme-se, é um existencial que permite ao ser-aí concretizar o poder-ser que é o dele, ou seja, permite que ele conquiste em meio ao mundo a possibilidade de seu ser.

---

<sup>250</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §18, p. 257.

<sup>251</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §18, p. 259.

<sup>252</sup> CASANOVA, *Compreender Heidegger*, *cit.*, p. 105.

<sup>253</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §34, p. 455.

Disposição, por sua vez, traz à presença a totalidade do horizonte fático sedimentado em que o poder-ser se apoia. O mundo não é passível de reconstrução teórica total, através de uma faculdade cognitiva, pois o ser-aí já sempre se encontra nele. Como o ser-aí é jogado no mundo, a relação com a ele é imediata, pois de pronto e imediato já se existe no mundo como campo de manifestabilidade total dos entes. A abertura do mundo fático sedimentado ao ser-aí se faz não por meio de representações, enquanto faculdades da razão teórica, ou por vontade, como faculdade da razão prática, mas por meio de uma terceira classe de entidades subjetivas, como nos diz Casanova, recorrentemente relegada a um plano inferior na tradição filosófica, as atmosferas ou tonalidades afetivas, que marcam o modo como o ser-aí participa da convivência com outros seres-aí em geral<sup>254</sup>.

Na estrutura da subjetividade moderna, os afetos vêm atrás do pensamento e da vontade. Enquanto os pensamentos nos colocam em contato com objetos correlatos e as ações nos articulam propriamente com o que é requerido em cada situação, os afetos ou os sentimentos vêm à tona como as dimensões mais fugazes e, por conseguinte, mais desprovidas de valor de verdade. Essa concepção, contudo, encerra em si uma série de problemas que permanecem impensados enquanto não nos detemos mais propriamente na análise do fenômeno dos afetos. Em primeiro lugar, a pressuposição de que os afetos têm sua sede na subjetividade é incapaz de dar conta da abrangência e da imediatidade das tonalidades afetivas. Tonalidades afetivas são como atmosferas, que nos envolvem de tal forma que tudo imediatamente se mostra a partir de seu modo de afinação. Elas não são resultados de arranjos de nossa interioridade causados por elementos externos ou internos, arranjos que seriam em seguida estendidos de forma quase mágica para o todo<sup>255</sup>.

As tonalidades afetivas atuam como meios de acesso do ser-aí à totalidade do mundo justamente pelo fato de mobilizar o ser-aí a partir do ser-com, ou seja, altera-se o modo como conjuntamente nos movimentamos no mundo<sup>256</sup>.

O luto, por exemplo, poderia afetar a nossa concentração e nos tornar mãos recolhidos, mas não era capaz, por exemplo, de alterar os conteúdos claros e distintos de nossas representações ou mesmo nos levar a uma ação não universalizável. Com ou sem a tristeza, a soma dos ângulos internos continuava sendo 180° e uma ação que poderia se transformar em máxima continuava sujeita única e exclusivamente ao imperativo categórico. A questão é que esse modo de colocação do problema acaba perdendo de vista um elemento absolutamente central. As atmosferas afetivas não perturbam apenas a nossa inclinação para certas representações e ações, mas alteram também radicalmente a própria constituição de nossos focos existenciais, lançando imediatamente uma série de elementos em um espaço de absoluta indiferença fenomenológica, de tal modo que certos entes e mesmo espaços óticos determinados deixam de se mostrar para nós ou se mostram antes em meio a um recolhimento incontornável de si<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> CASANOVA, **Nada a caminho...**, *cit.*, p. 50-1.

<sup>255</sup> CASANOVA, **Compreender Heidegger**, *cit.*, p. 110-1.

<sup>256</sup> CASANOVA, **Compreender Heidegger**, *cit.*, p. 111.

<sup>257</sup> CASANOVA, **A falta que Marx nos faz**, *cit.*, p. 78-9.

As tonalidades afetivas são responsáveis pela abertura do ente na totalidade, possibilitando a concretização do ser-aí: “A partir daí fica claro: despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo ‘jeito’ no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser”<sup>258</sup>. As tonalidades afetivas podem ser de duas maneiras: as cotidianas, responsáveis pela manutenção da cotidianidade através da abertura, e as fundamentais, que provêm da nadaidade estrutural do ser-aí, ou seja, elas abrem mundo e permitem que ele assim se mantenha<sup>259</sup>. As tonalidades afetivas fundamentais advêm da nadaidade estrutural do ser-aí, do seu próprio fundamento nulo, e são as responsáveis pelo recolhimento dos utensílios e da rede de referência em que vêm à presença ou entes intramundanos, deixando à vista o próprio horizonte.

O fundamento do existir, portanto, é justamente o nada, uma vez que o nada ele mesmo é o que se encontra à base do movimento que liga o existir aos entes. Uma tonalidade afetiva fundamental, assim, é uma tonalidade que provém justamente desse fundamento do existir humano, do ser-aí em sua articulação imediata com o mundo histórico no qual ele se vê abruptamente jogado: que provém da negatividade ontológica do existir. As tonalidades afetivas aqui em questão, porém, também são fundamentais por conta de uma relação específica entre a negatividade e o sentido. [...] Tonalidades afetivas fundamentais, por outro lado, na medida mesmo em que elas se abatem de maneira corrosiva sobre os sentidos cotidianos que dão suporte à existência mediana dos seres-aí em geral, suspendem a própria possibilidade de que se continue simplesmente realizando as atividades sem que alguma estranha quebra se instaure<sup>260</sup>.

As tonalidades afetivas fundamentais, uma vez quando se abatem sobre o ser-aí, esvaziam os campos de sentido ou os focos existenciais, que deixam de orientar o comportamento intramundano, como se vê no tédio profundo<sup>261</sup> e, sobretudo, na angústia<sup>262</sup>. Se a disposição abre o aí ao poder-ser do ser-aí, imediatamente se compreende a relação entre compreensão e disposição, como se nota no §55 de *Ser e tempo*:

O poder-ser como o que o *Dasein* existe já se entregou cada vez a determinadas possibilidades. E isto porque é um ente dejectado e sua dejectão se abre com maior ou menor clareza e penetração pelo estado-de-ânimo. Ao encontrar-se

---

<sup>258</sup> HEIDEGGER, **Os conceitos fundamentais da Metafísica...**, *cit.*, §17, p. 90.

<sup>259</sup> CASANOVA, **A falta que Marx nos faz**, *cit.*, p. 81.

<sup>260</sup> CASANOVA, **A falta que Marx nos faz**, *cit.*, p. 81-4.

<sup>261</sup> “Se nos perguntarmos o que caracteriza propriamente o tédio, pode ser que cheguemos a uma definição bem próxima àquela dada por Heidegger em seu texto de 1929/30: o tédio é o resultado de o ser-aí ter se tornado desinteressante para si mesmo”. CASANOVA, **A falta que Marx nos faz**, *cit.*, p. 84.

<sup>262</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §39, p. 511 [182]. A angústia, ao mesmo tempo em que libera a nadaidade, permite ao ser-aí movimentar-se de forma diversa em meio às capas de sentido do mundo, agora articuladas por meio do fundamento nulo de si próprio. A angústia articula o *cuidado* do ser-aí e permite a *singularização*. Voltaremos a esses temas no próximo capítulo, quando retomarmos a discussão em torno da situação hermenêutica.

(estado de ânimo) pertence, com igual originariedade, o entender, pelo qual o *Dasein* “sabe” o que ocorre com ele mesmo, na medida em que se projetou em possibilidades de si mesmo, ou, então, estando absorvido em a-gente, deixou que elas se afirmassem por seu público ser-interpretado<sup>263</sup>.

Compreensão e disposição, dessa maneira, apontam para a relação intencional entre poder-ser e facticidade, que se aproximam na totalidade significativa ou significância, que fornecem a manualidade utensiliar, como também os mobilizadores estruturais da existência, que permitem os comportamentos intramundanos, apoiados nos campos de sentido cristalizados pela tradição. A compreensão projeta significados que são desenvolvidos pela interpretação: “O projetar do entender tem uma possibilidade própria de desenvolvimento. Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do entendido. Na interpretação, o entender não se torna algo diverso, mas torna-se ele mesmo”<sup>264</sup>. Há, assim, para Heidegger uma relação circular entre interpretação e os campos de sentido sedimentados, as pré-compreensões, que delineiam uma interpretação circular ou círculo hermenêutico, em que *algo* sempre se dá como *algo*. É essa a passagem decisiva da interpretação circular:

A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente por ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio. A interpretação nunca é uma apreensão sem pressupostos de algo previamente dado [*eines Vorgegebenen*, de um já-dado]. Quando a concretização particular da interpretação, no sentido da interpretação exata de texto, apela de bom grado para o que de imediato “está- aí”, o que está aí de imediato nada mais é do que a indiscutida, e que-se-entende-por-si-mesma, opinião-prévia do intérprete, que ocorre necessariamente em todo princípio-de-interpretação como aquilo que já é “posto” com a interpretação em geral, isto é, já é previamente dado no ter-prévio, no ver-prévio e no conceito-prévio<sup>265</sup>.

Aquilo que se articula na interpretação, enquanto atualização da compreensão, é o sentido. O sentido é, por sua vez, enunciado na enunciação, que possui três significações: a) mostraçã, fazer ver o ente em si mesmo a partir de si mesmo; b) predicaçã, um sujeito enuncia um predicado que o determina; c) comunicaçã, proferiçã ou manifestaçã verbal, ou o fazer-que-se-veja-juntamente o mostrado em sua determinaçã<sup>266</sup>, em que se percebe a linguagem em relaçaõ com o fenômeno da abertura compreensiva – o *logos* é sempre *logos de*, ou o *logos tynós*, na terminologia platônica. O discurso, por sua vez, como afirmado supra, é terceiro componente marcante da estrutura ser-no-mundo:

---

<sup>263</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §55, p. 745.

<sup>264</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §32, p. 421.

<sup>265</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §32, p. 427.

<sup>266</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §32, p. 435-9.



[...] o discurso é existencialmente de igual originariedade que o entender. A entendibilidade já está sempre articulada, inclusive já antes da interpretação apropriadora. O discurso é a articulação da entendibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo mais originariamente, já no discurso, demos o nome de sentido. O articulado na articulação discursiva como tal denominamos de o-todo-da-significação e este pode ser decomposto em significações. As significações, como o articulado do articulável, são sempre providas-de-sentido. Se o discurso, como articulação da entendibilidade do “a?”, é um existenciário originário da abertura, e esta, por sua vez, é primariamente constituída pelo ser-no-mundo, o discurso deve ter essencialmente ele também um modo-de-ser específico de mundo. A entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo exprime-se como discurso. O todo-de-significação da entendibilidade acede à palavra. Das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações<sup>267</sup>.

Como esclarece Figal, o enunciado e a predicação apoiam-se em sentidos e contextos familiares, que pressupõem estabilidade do contexto familiar de experiência de sentido, ou seja, sustenta-se o enunciado em um *como hermenêutico*<sup>268</sup>, de maneira que a Hermenêutica em Heidegger aparece, nas palavras do §7º, como *fenomenologia do ser-aí*, condição de qualquer questionamento ontológico<sup>269</sup>. O campo de sentido sedimentado é o que possibilita a articulação discursiva. Voltaremos a esse ponto nos capítulos seguintes.

A Hermenêutica é traço estrutural da relação com o mundo, apropriando-se da sedimentação dos campos de sentido e da significação da facticidade. Aqui, caminha-se junto à possibilidade da universalização do fenômeno hermenêutico, pedra de toque da filosofia gadameriana, sepultando de vez por todas a metodologia de interpretação da Hermenêutica romântica.

---

<sup>267</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §34, p. 455.

<sup>268</sup> FIGAL, *Martin Heidegger...*, cit., p. 55-6.

<sup>269</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §7º, p. 127.

## 2 A Hermenêutica Filosófica e a manutenção das possibilidades interpretativas

### 2.1 A Verdade dos Processos Históricos e a Tradição

A Hermenêutica filosófica desponta em Gadamer marcada pela pretensão de universalidade, o que significa dizer que ela se refere à totalidade da relação do homem com o mundo. Hermenêutica, aqui, não mais se circunscreve ao entendimento específico de questões pontuais, como visto nos tópicos anteriores, mas sim se lança à totalidade do mundo como o espaço que torna possível todo e qualquer comportamento, seja de natureza teórica, epistemológica, prática ou cotidiana, sendo que tal relação com o mundo não se estrutura de maneira metodológica. Hermenêutica, na genuína herança heideggeriana, conecta-se fundamentalmente à existência histórica sedimentada.

*Verdade e Método*, obra essencial da Hermenêutica filosófica gadameriana, desenvolve-se orientada por duas questões essenciais: a primeira se refere à **verdade da autoformação dos campos históricos**, contraposta, assim, à verdade categorial ou proposicional vigente no interior das ciências naturais, em que se percebe a submissão de fenômenos particulares a regras universais como critério de constituição do verdadeiro; e a segunda, desdobramento ou até mesmo o traço transcendental da primeira, é a **compreensão como marca estrutural do mundo histórico**, o que faz com que seja a compreensão também como universal, uma vez que a partir de Heidegger o compreender passa a apresentar-se como a extensão co-originária da existência<sup>270</sup>.

Nas ciências do espírito vige uma modalidade diversa de verdade: a verdade dos processos históricos - esta é a direção tomada por Gadamer. No interior da tradição filosófica, o termo verdade aparece afeto à *adequação* do intelecto ou das proposições às respectivas coisas ou estados de coisas em geral<sup>271</sup>. Na palavra grega *alétheia* já se percebe o caráter de desocultamento ou do vir-à-presença como característico da tarefa filosófica – permitir que a distância entre a *physis* e o *logos* seja suprimida, ou que o *logos* consiga trazer à tona a entidade do ente<sup>272</sup>, o que faz com que o conhecimento, ou a *episteme*, assente-se na busca do **fundamento** da presença ou na apreensão daquilo por meio do qual essa presença se constitui<sup>273</sup>. É esse o caráter que anima a dialética platônica na procura pela unidade entre o *discurso* e *aquilo de que o discurso é discurso*, e a

---

<sup>270</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 30-1 [2].

<sup>271</sup> CASANOVA, *Compreender Heidegger*, *cit.*, p. 237.

<sup>272</sup> GADAMER, Hans-Georg. Platão. In: **Hegel, Husserl, Heidegger**. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 323.

<sup>273</sup> CASANOVA, *Eternidade frágil...*, *cit.*, p. 250.

metafísica aristotélica, em que a *episteme* se concentra na busca das causas do movimento do vir-à-presença da coisa<sup>274</sup>. No mundo cristão, a adequação passa a repousar no *sumamente ente*, Deus, que cria a totalidade do ente animado por um plano racional, ainda que oculto à finitude da compreensão humana. Daí a necessidade da intervenção de Deus para que o fundamento da criação torne-se cristalino:

Em outras palavras, Deus precisa sempre intervir aqui para que o homem possa descobrir o ser, para que ele possa contemplar a própria glória do criador e a perfeição do seu plano de criação. Dito de maneira sucinta, o plano da essência, do a priori, sofre agora de algum modo uma primeira volatização, uma vez que sua presença passa a ser condicionada pela presença suprema do sumamente ente, de Deus. Essa primeira volatização acaba se acirrando ainda mais no interior do mundo moderno<sup>275</sup>.

Se a verdade no mundo antigo é concebida como adequação à coisa, no mundo moderno a adequação agora parte das coisas rumo à razão: é essa a tônica das *Meditações* cartesianas e do *cogito*, em que a autoposição da substância pensante garante a possibilidade de conhecimento das causas do mundo<sup>276</sup> – a razão, como adverte Casanova, é o próprio campo de determinação próprio e suficiente dos fenômenos em geral<sup>277</sup>. A verdade depende da própria correção dos entes por meio da razão – a verdade do ente se estabelece *em meio à correção do re-presentar*<sup>278</sup>. Tal tendência aparece em sua forma elevada na *virada copernicana* da filosofia transcendental, em que o fenômeno é representação mediada pelas formas *a priori* da sensibilidade – espaço e tempo<sup>279</sup>. Heidegger afirma que ser em Kant é mera posição e não um predicado real, cuja consequência é o caráter prescindível das determinações efetivas das coisas, atendidos os requisitos de correção perante à razão – a posição não se refere, pois, às determinações reais da coisa:

Pois dizemos de uma pedra que jaz aqui na nossa frente: ela, esta pedra aqui, existe. Esta pedra *é*. De acordo com isso, o “*é*”, isto quer dizer, o ser como predicado, se mostra também em sua evidência, no enunciado que fazemos desta pedra, enquanto sujeito da proposição. Kant também não nega, na *Crítica da Razão Pura*, que a existência enunciada de uma pedra que jaz, aqui, na nossa frente seja um predicado. O “*é*”, porém, não é um predicado “*real*”. De que *é*, então, o predicado “*é*”? Evidentemente da pedra que jaz aqui. E o que este “*é*” na proposição “a pedra aqui *é*”? Ela nada diz daquilo *que* a pedra *é* enquanto pedra; diz, todavia, *que* aqui aquilo que pertence à pedra existe, *é*. Que significa, então, ser? Kant responde com o enunciado afirmativo de sua tese: Ser “*é* somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas”<sup>280</sup>.

<sup>274</sup> CASANOVA, **Eternidade frágil...**, *cit.*, p. 249-50.

<sup>275</sup> CASANOVA, **Eternidade frágil...**, *cit.*, p. 258.

<sup>276</sup> DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, *cit.*, Meditação Segunda – Da Natureza do Espírito Humano, p. 109-110.

<sup>277</sup> CASANOVA, **Eternidade frágil...**, *cit.*, p. 263.

<sup>278</sup> HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2015. §44 – *As Decisões*, p. 94.

<sup>279</sup> KANT, **Crítica da Razão Pura**, *cit.*, *Estética transcendental*, §1º, B-34-37, p. 85-7.

<sup>280</sup> HEIDEGGER, Martin. A Tese de Kant sobre o Ser. *In: Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 239.

A filosofia transcendental transmite o movimento de interiorização da realidade de forma radicalizada ao idealismo hegeliano através da unidade entre razão e substância, sujeito e objeto, ou, na fórmula de Hyppolite, do Espírito que “não é outro senão o *si* pondo a si mesmo como idêntico a si mesmo em seu ser-outro”<sup>281</sup>. A subjetividade posiciona a objetividade como outra face de si mesma na identidade entre *eu* e *mundo*, fazendo com que a particularidade deva ser elevada à universalidade da regra pelo fato de ser aquela uma etapa desta. A universalidade do cânone estabelecido pela subjetividade como medida da verdade é o elemento contra qual Gadamer pretende se contrapor, pelo fato de ser esta a característica da verdade que vigoraria no interior das ciências naturais.

O fato de a ciência resultar não apenas da experiência, mas também, conforme seu próprio método, pode ser denominada de ciência empírica – uma expressão aplicada à ciência somente a partir do século XVII –, encontrou sua expressão fundamental também na filosofia moderna. No século XIX, tornou-se consenso geral de que havia entrado na era da ciência “positiva” e deixado a metafísica para trás. Isso não corresponde somente ao “positivismo” filosófico em toda a variedade, o qual afasta de si a construção conceitual e a simples especulação – vale também para todas teorias filosóficas que, como a kantiana, refletem formalmente sobre os elementos apriorísticos em toda a experiência. É por isso que a filosofia do neokantismo se formou numa teoria sistemática da experiência. O conceito da coisa em si, este elemento realístico na teoria kantiana, foi rejeitado pelo neokantismo – com Fichte e Hegel – por ser dogmático e reinterpretado como um conceito-limite do conhecimento. O objeto do conhecimento apresenta a “interminável tarefa” do “determinar” (*Natorp*). Este seria o único sentido epistemologicamente sustentável de “realidade dada” e “objeto”: a interminável tarefa. Essa teoria tem o mérito decisivo de comprovar à fundamentação sensualista do conhecimento seu dogmatismo secreto. A assim considerada realidade dada na sensação não apresenta nada de “dado”, mas sim coloca ao conhecimento sua tarefa. O único “fato” que merece este nome é o fato da ciência<sup>282</sup>.

Nas ciências naturais, um fenômeno é considerado como verdadeiro a partir do instante em que a ele podem ser atribuídas características universais - suas particularidades são assumidas pela universalidade da regra ou do cânone que retrata o seu modo de ser específico. Essa relação específica entre particular e universal é expressa na **proposição**, em que a predicação a sujeitos é realizada através da segurança do método. O método é mecanismo de autoasseguramento da subjetividade a respeito da certeza de si mesma como condutora do processo de conhecimento:

A configuração da ciência moderna estabelece uma ruptura decisiva em relação às configurações do saber do Ocidente grego e cristão. O que predomina agora é a idéia de método. Em sentido moderno, o método, apesar de toda a variedade apresentada nas diversas ciências, é um conceito unitário. O ideal de conhecimento pautado pelo conceito de método consiste em se poder trilhar

---

<sup>281</sup> HYPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Trad. Andrei José Vaczi *et. al.* 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 609.

<sup>282</sup> GADAMER, Hans-Georg. Teoria, técnica, prática. *In: O Caráter Oculto da Saúde*. Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 10-1.

um caminho cognitivo de maneira tão consciente que se torna possível refazê-lo sempre. *Metodos* significa “caminho de seguimento”. Metódico é poder seguir sempre de novo o caminho já trilhado e é isto o que caracteriza o proceder da ciência. Justamente por isso faz-se necessário estabelecer logo uma restrição daquilo que pode resultar desta pretensão à verdade. Se a verdade (*veritas*) só se dá pela possibilidade de verificação – seja como for –, então o parâmetro que mede o conhecimento não é mais sua verdade, mas sua certeza. Por isso, desde a formulação clássica dos princípios de certeza de Descartes, o verdadeiro *ethos* da ciência moderna passou a ser o fato de que ela só admite como condição satisfatória de verdade aquilo que satisfaz o ideal de certeza<sup>283</sup>.

A verdade metodológica repousa em sua dimensão proposicional ou apofântica<sup>284</sup>, sustentando a díade *verdadeiro-falso* como atribuições ligadas às proposições. Nas humanidades, todavia, observa-se um tipo diverso de verdade, a *verdade dos processos históricos*:

A idéia de condicionalidade de todo conhecimento pelos poderes históricos e sociais que movem a atualidade não representa apenas um enfraquecimento teórico de nossa crença no conhecimento. Significa também uma convivência real de nosso conhecimento com relação aos poderes da época. As ciências do espírito são colocadas a serviço dessas tendências, são avaliadas pelo significado que seus conhecimentos sociais, políticos, religiosos prestam ao poder vigente. Desta forma, reforçam a pressão que o poder exerce sobre o espírito<sup>285</sup>.

Há, desse modo, uma modalidade de verdade diversa no seio das humanidades, que não se conduz pela expressão metodológica nem canônica: percebem-se “tradições de sabedoria e conhecimento em outras culturas que não são formuladas na linguagem da ciência e sobre a base da ciência”<sup>286</sup>. Verdade aqui se relaciona ao campo de autoformação de medidas objetivas, necessárias e universais em meio à *dinâmica de sua diferenciação temporal*. Como abaixo trataremos, Gadamer concebe o processo de constituição de identidade ontológica em meio à diferenciação temporal – “o ente que só é na medida em que sempre é diferente é um ente temporal num sentido mais radical do que tudo que pertence à história. Só possui seu ser no devir e no retornar”<sup>287</sup>. Há uma relação estrita entre *verdade*, *interpretação* e *ser temporal* em Gadamer, que encontra, no mínimo, inspiração na concepção da verdade enquanto acontecimento histórico, apresentada por Heidegger em *A Origem da Obra de Arte*, texto que o próprio Gadamer assume como um dos mais importantes no processo de desenvolvimento de sua Hermenêutica filosófica<sup>288</sup>.

---

<sup>283</sup> GADAMER, Hans-Georg. A verdade nas ciências do espírito. In: **Verdade e Método II**. Complementos e índices. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 62 [48].

<sup>284</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 31 [3];

<sup>285</sup> GADAMER, A verdade nas ciências do espírito, *cit.*, p. 51 [39].

<sup>286</sup> GADAMER, Hans-Georg. Acerca do filosófico nas ciências e do científico na filosofia. In: **A Razão na Época da Ciência**. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 13.

<sup>287</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 181 [128].

<sup>288</sup> Cf. GADAMER, A verdade da obra de arte. In: **Hegel, Husserl, Heidegger**, *cit.*, p. 337.

Em Heidegger, a obra de arte possui relação estrita com a verdade e com a componente central do seu pensamento tardio ou *pós-viragem*: a *diferença ontológica* ou o *acontecimento de ser*, que é o responsável pela instalação das medidas históricas e epocais específicas, ou seja, o interesse heideggeriano não é estético ao tratar da obra de arte, mas sim ontológico. Afirma o filósofo em *A Origem da Obra de Arte*:

O que é que acontece aqui? O que é que, na obra, está em obra? A pintura de van Gogh é a patenteação originária daquilo que o utensílio, o par de sapatos de camponês, é em verdade. Este ente sai [*heraustritt*] para o não-estar-encoberto do seu ser. Os gregos chamavam ao não-estar encoberto do ente *aletheia*. Nós dizemos 'verdade' mas pensamos muito pouco ao ouvir esta palavra. Na obra - caso nela aconteça uma patenteação originária [*Eröffnung*] do ente naquilo que ele é e como é -, está em obra um acontecer da verdade. Na obra da arte, a verdade do ente pôs-se em obra. “Pôr” [*setzen*] quer aqui dizer: deter [*zum Stehen bringen*]. Um ente, um par de sapatos de camponês, vem, na obra, a deter-se na claridade [*Lichte*] do seu ser. O ser do ente vem ao carácter permanente do seu aparecer [*Scheinen*]<sup>289</sup>.

No interior do projeto de *Ser e tempo*, Heidegger pretende resgatar os fenômenos originários através da desconstrução da história filosófica sedimentada por meio da *singularização* do ser-aí: através da assunção do carácter de poder-ser que é o seu, pelo exsurgir da negatividade estrutural do ser-aí em meio à tonalidade afetiva fundamental da angústia, há a mobilização temporal em que são possíveis novos campos de sentido que não são meras operacionalizações do passado. Como se nota no §72 de *Ser e tempo*, a análise da historicidade do ser-aí mostra que esse ente não é temporal por estar na história, mas só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser<sup>290</sup>. A temporalidade do ser-aí rearticulária temporalmente o próprio ser - o caminho, portanto, é do ser-aí para o aí, para o mundo histórico. Contudo, a partir da chamada *viragem*, como nos ensina Casanova, o ser-aí não recebe mais o seu *próprio* a partir da reconquista de uma relação autêntica e não impessoal com as suas possibilidades através da superação dos “em-virtude-de” fornecidos pelo mundo - “ao contrário, no interior do acontecimento apropriador, ele só recebe o seu próprio a partir do acontecimento mesmo, deixando-se apropriar por ele”<sup>291</sup>.

A essência do seer como acontecimento apropriador encerra em si o acontecimento da apropriação do ser-aí. De acordo com isso, considerado rigorosamente, o discurso acerca da ligação entre ser-aí e seer induz em erro, na

---

<sup>289</sup> HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. Trad. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: **Caminhos da Floresta**. Trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silla, Vitor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 31 [25].

<sup>290</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, p. 1021 [376-7].

<sup>291</sup> CASANOVA, Marco Antonio. “Pensamento em transição”: Heidegger e o “outro início” da filosofia. In: CASANOVA, Marco Antonio, MELO, Rebeca Furtado de (Org.). **Fenomenologia Hoje IV**. Fenomenologia, ciência e técnica. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013. p. 278.

medida em que sugere a opinião, segundo a qual o seer se essencialia “por si” e o ser-aí acolheria a ligação com o seer<sup>292</sup>.

O acontecimento de ser marca a verdade enquanto dinâmica da *diferença ontológica* – verdade é o desvelamento do ente na totalidade e ao mesmo tempo retração do ser no abismo de sua diferença<sup>293</sup>. A expressão diferença ontológica deixa clara a distinção entre ser e ente, e faz com que toda ontologia seja infundada porque ser e ente são diversos e não podem mais ser equiparados: “a partir dela [diferença ontológica], não mais pode se perguntar ‘o que é o ente’, mas é preciso perguntar antes ‘como se alcança o fazer-se essência do ser?’ ‘Acontecimento apropriador’ é a resposta heideggeriana à questão ‘o ser se essência como acontecimento’”<sup>294</sup>. O acontecimento de *seer*, na terminologia heideggeriana, requisita o abrigo do ser-aí para que se dê, ou *essenciar-se*, como adverte Heidegger, sendo que tal ato se promove através da arte, do pensamento e do poetar:

O acontecimento apropriador, no entanto, não tem como ser de maneira alguma *re-presentado* como uma “ocorrência dada” e como uma “novidade”. Sua verdade, isto é, a própria verdade, só se essência no *abrigo* enquanto arte, pensamento, poetação, ato, exigindo, por isso, a insistência do *ser-aí*, que rejeita toda aparência de imediatidade do mero re-presentar<sup>295</sup>.

O acontecimento de *seer*, como dito, estabelece o fundamento histórico de uma época, ou determina o ente na totalidade, desvela, assim, a medida de um tempo. Contudo, ao mesmo tempo em que isso se dá, o *seer* se retrai pelo fato de ele não se confundir com o próprio fundamento, querendo com isso dizer que o *seer* estabelece o fundamento, mas não é ele o próprio fundamento, o que faz com que todo o fundamento de uma época seja na verdade infundado.

A verdade como adequação continua sendo pensada por Heidegger no período posterior à viragem como uma verdade derivada. A única diferença é que agora o seu caráter derivado se refere antes de tudo ao surgimento de uma medida epocal determinada. Essa medida epocal aponta para o acontecimento de um espaço de suspensão (*epoché*) no qual uma determinação específica do ser do ente na totalidade ganha corpo, no qual se dá uma essenciação histórica de ser como fundamento e no qual o ser sempre imediatamente se retrai no abismo infinito de sua diferença. O acontecimento apropriador do ser traz incessantemente consigo de maneira inexorável a cesura radical entre ser e fundamento, por mais que a própria essenciação do ser se confunda com a dinâmica de fundação dos fundamentos históricos de um tempo-espaço, ou seja, de uma época. Ora, mas ao falarmos de uma medida epocal e ao articularmos o discurso acerca de tal medida com o problema da verdade, não estávamos fazendo outra coisa senão nos remetendo para o caráter

---

<sup>292</sup> HEIDEGGER, *Contribuições à filosofia...*, *cit.*, §135, A essenciação do seer como acontecimento apropriador, p. 250.

<sup>293</sup> CASANOVA, *Compreender Heidegger*, *cit.*, p. 237.

<sup>294</sup> CASANOVA, “Pensamento em transição”..., *cit.*, p. 286.

<sup>295</sup> HEIDEGGER, *Contribuições à filosofia...*, *cit.*, §136 – O seer, p. 252.

propriamente dito de ser. *Ser é constitutivamente diferença*. Dizer isso é ao mesmo tempo afirmar que todo e qualquer fundamento é histórico e que nunca há qualquer possibilidade de se alcançar fundamentações últimas<sup>296</sup>.

Heidegger vê na obra de arte essa dinâmica de desvelamento e retração que marca o acontecimento de *seer*, daí afirmar, como na passagem acima transcrita, que a essência da obra de arte é ser o *pôr-se em obra da verdade*. A partir do quadro de Van Gogh, em que são retratados os sapatos do camponês, Heidegger diz haver ali a tensão entre *mundo e terra*:

A origem da obra de arte e do artista é a arte. A origem é a proveniência da essência, na qual está a ser o ser de um ente. O que é a arte? Procuramos a sua essência na obra efectivamente real. A realidade efectiva da obra determina-se por aquilo que está em obra na obra, pelo acontecer da verdade. Pensamos este acontecimento como a contenda do combate entre mundo e terra. O repouso está a ser no movimento recolhido desta contenda. É aqui que se fundamenta o repousar-em-si da obra<sup>297</sup>.

A contenda a que se refere Heidegger ressalta a relação entre mundo e terra: o mundo do camponês, sua dinâmica existencial em sua teia de referências cotidianas, vem à tona, ao mesmo tempo em que há uma dimensão refratária, impenetrável, que resiste à apreensão definitiva – terra. Terra, como adverte Gadamer não é mera matéria-prima, mas aquilo de que tudo provém e para onde tudo conflui: é o ser-fechado da obra, o abrigar-se-em-si, o cerramento<sup>298</sup>. Assim como no acontecimento apropriador há o desvelar-se em fundamento e a retração do ser, na obra de arte desponta o mundo do camponês e retrai-se a sua apreensão definitiva em terra:

Da abertura escura do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho olha-nos fixamente. No peso sólido, maciço, dos sapatos está retida a dureza da marcha lenta pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro, está [a marca] da humidade e da saturação do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde. O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo de Inverno. Passa por este utensílio a inquietação sem queixume pela segurança do pão, a alegria sem palavras do acabar por vencer de novo a carestia, o estremecimento da chegada do nascimento e o tremor na ameaça da morte. Este utensílio pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta pertença abrigada que o próprio utensílio se eleva ao seu repousar-em-si<sup>299</sup>.

A questão que ora se apresenta aqui é justamente essa: por que razão Heidegger pensa a obra de arte como paradigmática para a verdade? Pelo fato de o artista deixar-se absorver pela própria dinâmica de acontecimento da obra, assim como aquele que a ela se dirige não o faz

---

<sup>296</sup> CASANOVA, *Eternidade frágil...*, *cit.*, p. 151-2.

<sup>297</sup> HEIDEGGER, A origem da obra de arte, *cit.*, 58 [46].

<sup>298</sup> GADAMER, A verdade da obra de arte, *cit.*, p. 342-3.

<sup>299</sup> HEIDEGGER, A origem da obra de arte, *cit.*, 27-8 [23].



movido pelo pensamento calculador ou procurando explicações causais e demonstrativas sobre o fenômeno artístico:

Em que medida a obra de arte está em condições de acolher a contenda entre mundo e terra? A resposta a estas perguntas pode ser dada de maneira a princípio contumaz: a arte não pergunta pelo fundamento daquilo que ela traz à tona, mas deixa que ele apareça “sem que nem por quê”. Arte não é conhecimento demonstrativo acerca dos entes em geral, mas repetição da própria gênese do horizonte de manifestação dos entes em sua unidade concreta de mundo e terra, campo de realização da reunião de cada coisa e de todas as coisas na tensão entre desvelamento e retração<sup>300</sup>.

Na obra de arte há absorção, entrega ao que ali se dá, o deixar-se apropriar pelo fenômeno estético. Tal entrega é também promovida no acontecimento de ser em relação ao ser-aí, que precisa conquistar-se na absorção na história do ser:

O artista, por conseguinte, enquanto voz do acontecimento apropriativo, concretiza plenamente em si mesmo, no modo de sua atividade, essa entrega. Deixando-se apropriar pelo acontecimento apropriativo, a verdade põe-se-em-obra em sua obra e ele recebe daí um próprio que é tanto mais seu quanto mais ele concretiza a medida de sua época. Com isto, todo artista aqui é necessariamente um homem de seu tempo. **Não por expressar opiniões, as vivências, as agruras, as dores, as alegrias e os anseios dos homens de seu tempo, mas por abrir o espaço para que o seu tempo se ponha em obra com a verdade que é a sua.** Nós temos aqui, em suma, a atribuição de um papel fundacional para a obra de arte<sup>301</sup> (grifos nossos).

Gadamer vê na articulação da verdade, presente no acontecimento artístico, algo primordial para a concepção de verdade dos processos históricos. Assim como na arte há a necessidade de entregar-se àquilo que ali se dá sem a pretensão de calculabilidade ou de fornecer a explicação do fenômeno artístico em sua definitividade, em relação à história a tarefa das humanidades é justamente o permanecer junto a ela de uma maneira diversa em relação ao modo pelo qual as ciências naturais procedem: não se busca a submissão a regras universais, mas sim um apropriar-se adequando, um ouvir, um valer-se de forma produtiva daquilo que ali nos chega pelas mãos do tempo – é a participação no acontecimento de algo em meio ao fenômeno histórico.

Uma obra de arte não tem evidentemente em vista algo, ela não se refere a um significado como um signo, mas ela se apresenta em seu próprio ser, de tal modo que aquele que contempla está impelido a permanecer junto a ela. Ela mesma está presente a um tal ponto, que aquilo de que ela é feita, pedra, cor, som, palavra, só ganham nela a existência propriamente dita<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> CASANOVA, **Compreender Heidegger**, *cit.*, p. 241.

<sup>301</sup> CASANOVA, **Compreender Heidegger**, *cit.*, p. 242.

<sup>302</sup> GADAMER, *A verdade da obra de arte*, *cit.*, p. 343.

Gadamer pensa, portanto, no caráter autoimpositivo dos processos históricos, que se apresentam sem a necessidade da sua fixação por parte de uma subjetividade e que conclamam a participação dos sujeitos, do mesmo modo que a dimensão da obra de arte não depende da intenção do seu autor nem do seu intérprete que se põe diante dela. Essa medida histórica necessária, que se autoforma e autoimpõe, denomina-se **tradição**, ou pluralidade de vozes através das quais o passado nos chega<sup>303</sup>. Verdade significa aqui o reconhecimento do poder da tradição e de sua capacidade de tornar possível todo e qualquer comportamento teórico ou prático no interior do mundo histórico: é a compreensão enquanto traço estrutural do mundo fático, a cujo tratamento mais detido nos dedicaremos abaixo. Contudo, a autoformação dos processos tradicionais exige a participação nesse próprio acontecimento de forma esclarecida – a consciência histórica, o que nos permite afirmar que a pretensão de verdade das humanidades se apoia no caráter **simbólico**, co-pertecente ou intencional entre tradição e participação:

Verdade pretende acentuar, em um primeiro momento, a alteridade do que a tradição diz frente aos pré-conceitos da subjetividade que o escuta: é o ser próprio, o valor do texto, irredutível ao arbítrio do intérprete, o que a “verdade” da tradição quer enfatizar. Um acontecer que me obriga a entrar em uma experiência com o outro de mim, eis aqui o sentido geral do processo de “verdade” no qual se encontra quem está imerso em tradições<sup>304</sup>.

Gadamer, assim, atrela a verdade à autoapresentação da coisa ela mesma em meio à tradição – “escutar a tradição e situar-se nela é o caminho para a verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito”<sup>305</sup>. Há, desse modo, por parte da consciência histórica, o reconhecimento de uma certa autoridade da tradição, que não se refere à obediência cega, mas se liga à *atribuição* de algo porque se reconhece a quem é atribuído uma superioridade na emissão de juízos: “O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido e não somente o que possui fundamentos evidentes tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento”<sup>306</sup>.

Como a própria etimologia do termo deixa claro, obedecer é *ob – audire*, literalmente dar ouvidos ou escutar, o que significada, segundo a passagem de Gadamer acima transcrita, reconhecer a autoridade e superioridade de juízo àquilo é transmitido:

Não se pode concordar com aquele tipo de autoridade que usurpa o juízo, e, portanto, mostra-se como seu contrário, ou seja, a oposição entre autoridade e razão deve ser eliminada, porém, não sem antes estabelecer a essência da

---

<sup>303</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 377 [289].

<sup>304</sup> RODRIGUES, Ramón. **Hermenêutica e subjetividade**. Trad. Rebeca Furtado. Rio de Janeiro: Viaverita, 2016. p. 188.

<sup>305</sup> GADAMER, A verdade nas ciências do espírito, *cit.*, p. 53 [40].

<sup>306</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 374 [287].

autoridade. Gadamer define autoridade como competência para o exercício de um ofício, como um ato de reconhecimento e de conhecimento, isto é, reconheço uma autoridade pelo conhecimento que ela detém; por isso, a autoridade não se outorga, mas, sim, se adquire, e tem que ser adquirida, se se quer apelar a ela. É por isso que o verdadeiro fundamento da autoridade é também um ato de liberdade e da razão. Para Gadamer, a autoridade não pode jamais ser entendida como obediência cega, mas como lugar de conhecimento, no qual os juízos são justificados<sup>307</sup>.

A tradição me interpela de maneira inarredável, cabendo a mim participar adequadamente desse processo de apresentação dela mesma, a **interpretação**. A interpretação, principalmente através da pergunta “o que é a coisa?”, possibilita que a coisa ela mesma se autoapresente em meio ao espaço aberto pelo perguntar<sup>308</sup>. É preciso que se alternem conjuntamente a escuta, o silêncio ao que se autoestabelece, e, ao mesmo tempo, pergunta, a participação no desenvolvimento do processo de acontecimento do ser que tradicionalmente se constitui:

A tradição é o ser que nos determina “mudamente”; apenas no *silêncio* ontológico da tradição podemos *escutar* a voz do ser que queremos compreender. O silêncio e a escuta, como características ontológicas do *Dasein*, segundo Heidegger, revelam-se, para Gadamer, na pluralidade de vozes da tradição. Apesar de suas múltiplas vozes, a tradição é silenciosa; o silêncio é sua autenticidade. Por isso, é preciso calar a *tagarelice* (sujeições e condicionamentos individuais inautênticos) e assumir uma atitude de escuta para que seja possível ouvir a voz do ser<sup>309</sup>.

Há, portanto, uma relação fenomenológica entre interpretação e interpretado, pois a interpretação é sempre interpretação de alguma coisa – tal traço de co-pertencimento é evidenciado pela noção de *símbolo*, presente no modo de ser da obra de arte<sup>310</sup>, para Gadamer (vide *infra*).

Compreender sua pretensão de verdade [da tradição] significa que o que o texto diz pretende apresentar a coisa de que se trata *tal como ela é mostrada para nós em nossa situação*. É esta a transcendência fundamental do texto, por meio do qual sai de um mundo e nos alcança: o que ele diz apresenta as coisas como aspirando imediatamente, por seu próprio sentido, a *se encaixar* em nossa visão delas. O que a pretensão de verdade põe em jogo é a referência do dito pela tradição à coisa que em seu dizer faz presente e que nós temos, a nossa maneira, também presente. Trata-se de uma *demanda de reconhecimento* do que o dito no texto está de acordo com a coisa de que se trata, a qual nós também podemos ver. *O fundamental na pretensão de verdade é uma certa forma de adequação*<sup>311</sup>.

---

<sup>307</sup> ALMEIDA, Custódio Luís de. **Hermetênica e Dialética**. Dos Estudos Platônicos ao Encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 266.

<sup>308</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, 473 [368].

<sup>309</sup> ALMEIDA, **Hermetênica e Dialética**, *cit.*, p. 267.

<sup>310</sup> GADAMER, Hans. A atualidade do belo. *In*: GADAMER, Hans-Georg. **Hermetênica da Obra de Arte**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 165.

<sup>311</sup> RODRIGUES, **Hermetênica e Subjetividade**, *cit.*, p. 190.

Gadamer pensa no acontecimento da tradição como a constituição de imagens históricas através do movimento de autoformação temporal: através da participação interpretativa na dinâmica temporal fixam-se medidas objetivas independentes de subjetividades. A tradição requisita a participação em meio ao seu processo de constituição, pois seus conceitos ou imagens não possuem *ser para além dos seus processos de constituição*. O ser dos fenômenos históricos articula-se na interpretação, de modo que vai se formando paulatinamente uma objetividade dessas figuras ao longo dos processos históricos que engrandece ou fomenta a coisa interpretada<sup>312</sup>. A estrutura intencional, quem em Husserl se ligava à consciência e em Heidegger estava presente na existência, em Gadamer se mostra na interpretação. Quando a interpretação se dá, imediatamente, ou de forma intencional, aquilo de que a interpretação é interpretação, no caso, as imagens históricas da tradição, aparecem e pautam o processo interpretativo. A remissão intencional, portanto, envolve a interpretação e o interpretado.

Devido à temporalidade constitutiva do ser, como afirmávamos acima, sua identidade, ou seja, aquilo que a coisa é, depende da sua diferenciação temporal, de suas diferentes vozes. Com isso, é possível que se diga que a verdade dos processos históricos encontra-se interligada à participação interpretativa para que o ser de algo se constitua. Todo esse processo, como já dito, não é controlado pela subjetividade das consciências, mas sim pela própria dinâmica da história que transmite suas configurações ou efeitos, a *história efetual*<sup>313</sup>: “A experiência da tradição histórica vai fundamentalmente além do que nela se pode investigar. Ela não pode simplesmente ser classificada como verdadeira ou falsa, no sentido determinado pela crítica histórica; transmite sempre a verdade, da qual devemos *tirar proveito*”<sup>314</sup>. O que se encontra em jogo na Hermenêutica filosófica é justamente acompanhar de perto a gênese histórica das imagens, conceitos ou legados na tradição, ou seja, dos conceitos se formando historicamente enquanto conceitos. Há aqui, assim, mediando o nosso texto, a ideia de uma universalidade objetiva peculiar, e é a essa universalidade que Gadamer junte a noção de verdade dos processos históricos.

Conforme viemos reiteradamente afirmando, a tradição se autoapresenta como medida objetiva e universal descolada de subjetividades pontuais. Tal característica realça o segundo elemento marcante de *Verdade e Método*: **a compreensão como traço estrutural do mundo**, o que faz com que a existência seja compreensiva, em todo e qualquer movimento que ela venha a se apresentar, desde um aceno que se dá a um amigo que calmamente caminha por uma calçada em uma manhã de domingo até uma complexa teoria científica. Como acima dizíamos, em *Ser e tempo*, através da noção de ser-aí, percebe-se que a existência humana não é marcada por

---

<sup>312</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, cit., p. 31 [3], 453 e segs. [352 e segs].

<sup>313</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, cit., p. 471 [367].

<sup>314</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, cit., p. 31 [3].

determinações essenciais ou quidativas, afastando-se a ideia de uma natureza humana. Dessa maneira, *o ser-aí é hermenêutico*, uma vez que necessita do mundo histórico-sedimentado para concretizar o poder-ser que é a marca característica da sua indeterminação ontológica originária. Pensar hermeneuticamente representa sempre a tentativa de se enxergar o horizonte histórico de sentido que torna possível a articulação de significados:

A experiência hermenêutica é uma experiência do elemento próprio ao que se encontra contraposto – daquilo que se encontra aí para que venhamos a entrar em correspondência com ele e que, contudo, não se deixa absorver em nenhuma tentativa de alcançar uma tal correspondência. Por isso, enquanto a coisa hermenêutica, o elemento próprio ao que se encontra contraposto, precisa se encontrar no centro do pensamento hermenêutico. Oposicionalidade é o tema central da filosofia que parte de um princípio hermenêutico<sup>315</sup>.

No §31 de *Ser e tempo*, Heidegger equipara existência e compreensão. Existir é descerrar, abrir mundo – “existindo, o *Dasein* é o seu ‘aí’, o que significa, assim: o mundo é ‘aí’; o seu *ser-‘aí’* [*Da-sein*] é o ser-em”<sup>316</sup>, daí o modal ser-aí ser correlato ao modal ser-no-mundo. O mundo, aberto pela existência, contudo, enquanto totalidade de campos de sentido, não mobiliza pontualmente cada existência: “o que ele faz é muito mais demarcar de maneira estável o que cada coisa é e em virtude do que elas podem entrar em nosso projeto particular”<sup>317</sup>. Para que as orientações do mundo sejam possíveis em minha existência pontual, concretizando o meu poder-ser através do aí, do mundo, entra em cena a compreensão: compreender é abrir a possibilidade de concretização do impessoal na existência: “No em-vista-de-quê, o existente ser-no-mundo abre-se como tal, abertura essa que foi denominada entender”<sup>318</sup>. Por mais que os campos de sentidos sejam abertos a todos de maneira indistinta, a compreensão torna *possível a possibilidade*, valendo-se da concepção kierkegaardiana, acima apresentada, do pecado original enquanto o instaurar da possibilidade da possível redenção, de articulação desses campos em minha existência – por ser quem eu sou, é possível, para mim, escrever esse trabalho aqui e agora e não outra coisa. Essa possibilidade de concretização compreensiva é atualizada pela interpretação:

Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do entendido. Na interpretação se funda existencialmente no entender e este não surge dela. A interpretação se funda existencialmente no entender e este não surge dela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no entender<sup>319</sup>.

---

<sup>315</sup> FIGAL, **Oposicionalidade...**, *cit.*, p. 13.

<sup>316</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §31, p. 407 [143].

<sup>317</sup> CASANOVA, **Compreender Heidegger**, *cit.*, p. 114.

<sup>318</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §31, p. 407 [143].

<sup>319</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §32, p. 421 [148].

A compreensão é um existencial do ser-aí que se articula intimamente com o poder-ser que o marca – “o entender é o ser existenciário do poder-ser próprio do *Dasein* ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca”<sup>320</sup>. Com isso, pode-se dizer que a existência é compreensiva, quando se existe, em qualquer comportamento intramundano, a compreensão já operou, o que faz com que seja ela o traço estrutural do mundo. Todavia, a compreensão é finita, pois ela sempre encontra um limite intransponível: o mundo histórico sedimentado, a tradição ou facticidade.

*Faticidade* é a designação para o caráter ontológico de “nosso” *ser-aí* “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí *em cada ocasião* [...] na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico no *tocante ao seu ser*. [...] Por conseguinte, por *fático* chama-se algo que “é” articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o qual é *desse modo*. Caso se tome a “vida” como um modo de “ser”, então, “vida fática” quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto “aí” em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico<sup>321</sup>.

Günther Figal chama a atenção para o fato de que ser significa ser a vida fática, ou seja, a vida é fática na medida em que é ela mesma vivida<sup>322</sup>. Sartre chama também a atenção para o corpo como esse limite contra o qual nada posso, ao dizer que o “corpo é o que eu sou imediatamente: o corpo é-me dado por um refluxo do mundo rumo à minha facticidade”<sup>323</sup>.

O limite da facticidade do mundo, assim, faz com que a compreensão seja finita e histórica. Em Gadamer, a compreensão é finita e histórica justamente também por articular-se com o compreendido – não é ela qualquer coisa, pois a relação entre tradição e compreensão é simbólica. Ao mesmo tempo, o compreendido sofre acréscimo de ser na compreensão pelo fato de ser temporal, ou seja, necessitar de sua diferenciação para que se seja idêntico. Compreensão em Gadamer é a verdadeira **condição transcendental de surgimento do ser do compreendido**, que necessita da interpretação, da pergunta, para articular-se enquanto tal. Tais características ficam ainda mais notáveis nos elementos centrais do humanismo, obscurecidos pela ciência moderna, sobretudo no acontecimento da obra de arte:

Em verdade, a hermenêutica gadameriana adquire à finitude de todo e qualquer processo compreensivo. Jamais se começa uma interpretação do zero, assim como nunca chegamos efetivamente ao fim de todas as possibilidades interpretativas. A finitude da compreensão implica ao mesmo tempo uma situação deveras peculiar que merece agora uma rápida consideração. Como vimos, não há para Gadamer o ser do que interpretamos para além da interpretação. Ao contrário, é só no decurso mesmo da interpretação que aquilo a ser interpretado apresenta a verdade que é a sua. Assim, aquilo que buscamos

---

<sup>320</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §31, p. 411 [144]

<sup>321</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ontologia (Hermenêutica da faticidade)**. Trad. Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2016. §1º, p. 13-14.

<sup>322</sup> FIGAL, **Oposicionalidade...**, *cit.*, p. 21.

<sup>323</sup> SARTRE, **O Ser e o Nada...**, *cit.*, cap. 2º, O corpo, p. 411.

interpretar depende do intérprete como parte indispensável de seu movimento de chegar a si mesmo. Todavia, no momento em que o movimento da interpretação leva a coisa diretamente a si mesma, é aí justamente que a coisa vem à tona em seu caráter simbólico, um caráter que conquista dimensão paradigmática na obra de arte<sup>324</sup>.

A escuta e entrega a essa medida objetiva não metodologicamente estruturada se realizava no interior da tradição do humanismo, obscurecida com o desenvolvimento da ciência moderna, cujos padrões de aferição são obtidos à luz das ciências naturais: tratam-se das categorias da *autoformação para o humano*, do *sensus communis*, do *juízo* e do *gosto*<sup>325</sup>. Nesses elementos, não se verifica um universal desvinculado do particular ou da situação prática concreta<sup>326</sup> – vê-se uma conexão imediata do histórico e do particular, sem a necessidade de se sacrificar unilateralmente um pelo outro. Nas figuras fundamentais do humanismo, o que ali se manifesta é justamente a medida histórico-objetiva que se autoimpõe.

A *formação*, dentre as categorias do humanismo, é aquela talvez mais emblemática para a Hermenêutica filosófica por expressar o movimento de *autoformação* dos campos tradicionais. Gadamer, aqui, vale-se da *Bildung*, ou formação hegeliana do Espírito, para retratar o movimento histórico em que se formam as objetividades ou as imagens da tradição. Em Hegel, o movimento da história é realizado pelo Espírito que se autoconhece no fluxo do tempo<sup>327</sup>. O Espírito, motor da história, assim, toma plena consciência de si no encontro consigo mesmo a partir das experiências pontuais das consciências individuais. A experiência da consciência, do Espírito, portanto, é sempre a experiência de mediação do particular ao universal do Espírito:

A experiência filosófica implica, pois, o conceito de mediação, pela qual o imediato sensível é negado “numa segunda realidade de modo que esta última não seja senão na medida em que se chegou a ela a partir de alguma outra coisa com relação a ela”. Ora, o que faz isso, o que torna possível esse elevar-se para uma segunda realidade, então mediatizada, e guarda em si o imediato de que partiu, é a negação do imediato. Essa negação somente um poder faz, o pensar<sup>328</sup>.

---

<sup>324</sup> CASANOVA, Marco Antonio. Apresentação a GADAMER, *Hermenêutica da obra de arte*, *cit.*, p. XVI.

<sup>325</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 42-3 [13-14].

<sup>326</sup> Daí Gadamer afirmar a ligação da Hermenêutica com a filosofia prática: “Assim, pois, me parece que a resposta que Aristóteles dera acerca da possibilidade de uma filosofia moral vale também para nosso interesse na hermenêutica. Sua resposta era que a ética é, certamente, só uma empresa teórica e que tudo que se diz, na descrição teórica das formas da vida reta, só pode ser de ajuda muito limitada para a aplicação concreta da experiência humana. Não obstante, o querer saber geral não se detém ali onde o decisivo é a reflexão prática concreta. A conexão entre o querer geral e a reflexão prática concreta é uma conexão de reciprocidade. Assim, pois, me parece que a consciência teórica acerca da experiência da compreensão e a práxis da compreensão, a hermenêutica filosófica e a própria autocompreensão, não podem ser separadas uma da outra”. GADAMER, *A Razão na Época da Ciência*, *cit.*, p. 77.

<sup>327</sup> HEGEL, *Filosofia da História*, *cit.*, Introdução, p. 17.

<sup>328</sup> SALGADO, *A Idéia de Justiça em Hegel*, *cit.*, p. 60.

Como se nota na *Fenomenologia do Espírito*<sup>329</sup>, a experiência das consciências particulares, em seus diversos *momentos*, transcende essas mesmas consciências individuais justamente pelo fato de que, quando se estabelecem, elas, experiências, estão concretizando as *figuras* de autoformação do Espírito. Portanto, as experiências individuais particulares sempre concretizam o Espírito universal, mesmo que não se tenha essa intenção em específico. Essa unidade entre experiências individuais e concretização do universal do Espírito se justifica diante da equiparação hegeliana entre sujeito e substância<sup>330</sup>:

Para Hegel, só o espírito é realmente activo, tanto na história como na natureza. É simultaneamente a substância e o sujeito último de tudo; por isso, define o espírito universal, que rege o mundo – as duas traduções que se complementam do termo alemão *Weltgeist* –, como a substância que é sujeito. Desenvolvendo Espinosa e uma longa tradução metafísica, Hegel propõe pensar a substância como o princípio criador que eternamente rege as coisas, mas que é, definitivamente, um pouco parado, fossilizado e sem evolução. O espírito universal é a substância que o cria e que move tudo; é o motor último, mas este também está em movimento, em desenvolvimento e evolução<sup>331</sup>.

Jean Hyppolite vê a identidade entre sujeito e substância hegeliana, presente no §17 da *Fenomenologia do Espírito*, como a superação do traço de Espinosa em Schelling:

Em sua filosofia [hegeliana], o Absoluto já não será apenas *substância*, mas ainda *sujeito*. Não senão este modo de superar o espinosismo de Schelling: voltar ao subjetivismo de Kant e Fichte. O absoluto não mais estará, então, para além de todo o saber; será saber de si no saber da consciência. O saber fenomênico será o saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo. Assim, a manifestação ou o fenômeno que é para a consciência não serão estranhos à essência; desta, serão a revelação. Inversamente, a consciência do fenômeno se elevará à consciência do saber absoluto. Absoluto e reflexão não mais estarão separados; a reflexão será um momento do Absoluto<sup>332</sup>.

É o Espírito que se forma no processo, concretiza-se nas experiências da consciência, o que implica em dizer que o movimento da formação carrega consigo as etapas estacionárias dos momentos de concretização, mesmo que a subjetividade que experimenta não se dê conta disso: a experiência particular garante sempre a formação do universal.

Gadamer resgata a autoformação hegeliana com o intuito de apresentar o **processo histórico em que se forma o ser da tradição** na articulação com o seu acontecer específico, ou, de maneira mais clara, ressalta a formação do ser do interpretado no processo de interpretação, diferenciando-se de Hegel por se apegar ao próprio processo e não às figuras da consciência, que

---

<sup>329</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, V – Certeza e Verdade da Razão, §231 e segs, p. 172 e segs.

<sup>330</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, §17, p. 35.

<sup>331</sup> MAYOS, Gonçal. Idealismo de Hegel. *In: G. W. F. Hegel. Vida, pensamento e obra*. Trad. Catarina Mourão. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008. p. 94.

<sup>332</sup> HYPOLLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, *cit.*, p. 23.



sempre apontam para a necessidade da reconciliação com o universal<sup>333</sup>. Quando Gadamer chama a atenção para o processo histórico de autoformação do campo tradicional, o que se destaca desde já é o processo em sua **constante retomada** e não o seu resultado: nem há aqui uma espécie de processualismo, em que o ser é produzido pelo processo, cujo resultado, evidentemente, é a própria negação do ser – pois sempre se precisaria de uma nova configuração, uma nova etapa, para que o ser fosse efetivamente, nem só o resultado para além do processo, evidenciando a influência da tese platônica desenvolvida no *Filebo* - o que se sobressai não é o *ser*, nem o *vir-a-ser*, mas sim o *ser em seu processo de vir-a-ser*.

Assim como Aristóteles sabe que sua reflexão teórica, por ele designada como ética, deve servir à vida realmente vivida, também está claro que para Platão e para o leitor do *Filebo* que o resultado desse diálogo, o ideal de uma vida justamente harmonizada, é, enquanto tal, **um logos que aponta para o érgon**: escolher o Justo no momento da escolha. Aqui não é o lugar para continuar a buscar as relações internas entre a dialética do Uno e do Múltiplo e a doutrina dos números ideais. Interessa-nos, aqui, apenas o Uno; interessa-nos que a vida humana, como todo Ser, pertença ao gênero **misto**, surja aquilo que se chama Ser-Bom. [...] Por conseguinte, a vida humana é, em si mesma, dialética. É, simultaneamente, **Uno e Múltiplo, em cada momento, é ela própria e, conseqüentemente, está separada de si mesma, da mesma forma** que, no final, o Ser-o-Quê de todo Essente é de forma tal, que é, em todo partícipe [...], ele próprio” **[Grifos nossos]**<sup>334</sup>.

O que se observa na tese da autoformação é justamente o processo pelo qual o ser de algo se produz historicamente em meio ao devir da sua retomada histórica – o que marca, assim, como nos diz Gadamer, com base em Platão, não é a obra para além do processo, do *érgon* para além do *logos*, mas sim como o **érgon se faz em meio ao logos**, ou seja, como os processos históricos carregam consigo verdades não científicas, mas tradicionais, cuja peculiaridade é justamente a **retomada** que possibilita que novas vozes tradicionais se articulem e promovam novas vozes do ser de algo.

No sentido de Gadamer, porém, a sobreposição do passado só é verdadeiramente histórica se ela reconhece a si mesma como “uma sobreposição de uma tradição que continua efetiva”. O projeto do historicamente outro não é, como Gadamer diz, “senão o momento de uma fase na realização da compreensão” e a “lucidez da consciência histórico-efetiva” consiste de maneira correspondente em levar a cabo, “juntamente com o projeto do horizonte histórico, a sua suspensão”. Para compreender, precisamos ser provocados por algo alheio. Logo que compreendemos, contudo, escorregamos de volta para o interior do fluxo da vida histórica<sup>335</sup>.

---

<sup>333</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 51 [21].

<sup>334</sup> GADAMER, *A Idéia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 122-3.

<sup>335</sup> FIGAL, *Oposicionalidade...*, *cit.*, p. 27.

Contudo, como já se pode notar, não implica isso em dizer que o processo constitui o ser de algo, ou que a interpretação forma o interpretado, configurando um interpretativismo niilista em que o ser é um mero construto ocasional. Gadamer, na esteira husserliana, vê a relação intencional entre a *interpretação* e o *interpretado*. Conforme afirmávamos acima, já na *Primeira Investigação Lógica* Husserl prevê a unidade co-originária, anterior mesma ao juízo, entre o ato intencional e o seu campo correlato, o que permitiria, *v.g.*, que, no índice, o símbolo aponte para o simbolizado sem que seja necessária a mediação judicativa:

Dos dois conceitos ligados à palavra *signo*, consideramos primeiro o de *índice*. À relação aqui reinante denominamos *indicação*. Neste sentido, o *estigma* é o signo do escravo, a bandeira, o signo da nação. A isto pertencem, em geral, todas as “marcas distintivas”, no sentido original da palavra, enquanto propriedades “características”, destinadas a tornar conhecidos os objetos a que se ligam. [...] Neles encontramos, então, como elemento comum, a circunstância de quaisquer *objetos* ou *estado-de-coisas*, de cuja existência alguém tem conhecimento *atual*, lhe indicarem a *existência de certos outros objetos ou estados-de-coisas*, no sentido de que a *convicção acerca do ser de um é por ele vivida como motivo* (e certamente como um motivo *não intelectual*) *para a convicção ou a suposição acerca do ser de outros*. A motivação produz, entre os atos judicativos em que, para o ser pensante, se constituem os estados-de-coisas indicador e indicado, uma *unidade descritiva* que não deve ser apreendida como, digamos, uma “qualidade de forma” fundada nos atos judicativos – nela reside a essência da indicação. Dito mais claramente: a própria unidade de motivação dos atos judicativos tem o caráter de uma unidade judicativa e, com isso, ela tem, na sua integralidade, um correlato objetual aparente, um estado-de-coisas unitário que nela parece estar, que nela é visado<sup>336</sup>.

Essa relação intencional entre ato e campo correlato em Husserl aparece em Gadamer inserida no processo de autoformação dos campos históricos através da co-requisição imediata entre interpretação e aquilo de que a interpretação é interpretação. Tal como a intencionalidade da consciência permite dizer que a consciência *é sempre consciência de*, a interpretação é sempre interpretação de, de forma que quando se inicia o processo interpretativo, o interpretado, ou seja, aquilo que é legado pela tradição, a imagem ou preconceito, baliza ou orienta a interpretação para que esta abra espaço para a articulação do ser do interpretado. Isso implica em dizer que a interpretação não é qualquer coisa, mas sim mais um acontecimento ou articulação do interpretado na interpretação.

Entretanto, nesse processo, o próprio interpretado se reconfigura, podendo adquirir uma nova configuração ou acréscimo de ser, justamente pelo fato de o ser do interpretado não estar previamente definido<sup>337</sup>, é ele ser temporal, portanto. É passível de ser percebido aqui que novas interpretações, tanto as mais aprimoradas como as pífias, podem se dar no processo, mas cabendo ressaltar que elas serão articulações do interpretado no processo de interpretação.

<sup>336</sup> HUSSERL, *Investigações Lógicas...*, *cit.*, Primeira Investigação, §2º, p. 22.

<sup>337</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 463 [360].

Não há, portanto, na autoformação gadameriana, formação definitiva do interpretado, mas se garantem novas interpretações pela manutenção da relação **proporcional** entre interpretação e interpretado, como se dá na ideia platônica, que nunca se esgota na *participação* (*methéxis*) na coisa particular<sup>338</sup>. Gadamer lê a ideia em Platão como um universal que se encontra no particular, atravessando cada um dos seus momentos, mas que não se esgota nesse particular, ou, em outros termos, o particular torna visível o universal<sup>339</sup>. Assim, as coisas sensíveis participam da ideia:

Quero dizer o seguinte – volveu Sócrates – e não estou a enunciar nenhuma novidade, mas apenas a repetir o que, em outras ocasiões como na pesquisa passada, tenho me fatigado de dizer. Tentarei mostrar-te a espécie de causa que descobri. Volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo: suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo também admites que isso existe, tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada e provar que a alma é imortal. – Naturalmente admito que isso existe, confirmou Cebes; e, agora, fazes depressa o que dizes. Sócrates: Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa (100a-c)<sup>340</sup>.

Ou ainda como esclarece Lima Vaz: “Atribuímos então às coisas sensíveis uma *eponymía* com relação às Ideias (102b; 103b). Essa relação das coisas com as Ideias exprime-se, no *Fédon*, pela noção de “participação” (*methéxis*: 100c), segundo a qual se tem ou a “presença” ou a “comunidade” das Ideias com as coisas (*eite parousía eite koinomía*: 100d)”<sup>341</sup>. Já Jean-François Mattéi ressalta a relação entre *eidós*, aspecto, e *idea*:

A *ousía* de uma coisa se exprime por seu *eidós* ou sua *idea*, que é a propriedade universal de um conjunto irreduzível aos objetos particulares. Assimilam-se frequentemente aos termos de *eidós* e de *idea* que têm a mesma origem (*weid* – “ver”), e traduzem-se indiferentemente por “forma” ou “ideia”. Seu sentido é, contudo, mais nuançado. *Eidós* designa o “aspecto” de uma coisa, sua “forma”, seu “rostro”, ou sua “cara” (*Protágoras*, 352a). *Idea* representa o aspecto visível de um objeto cujas determinações são menos seguras que a da *eidós*, que remete a uma figura precisa. Platão fala da alma como uma *idea* no *Teeteto* (184d), pois sua forma é menos determinada que a de uma figura geométrica. O próprio Bem não é qualificado como *eidós*, mas como *idea*. Se a *ousía* caracteriza o ser, sua *quidade*, o *eidós* designa o rosto sob o qual o ser aparece à *idea* da alma. Esta é originalmente parente das ideias que vão se revelar a ela sob o efeito da reminiscência<sup>342</sup>.

<sup>338</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, 478 [372].

<sup>339</sup> GADAMER, Hans-Georg. Platão como *Portraitista*. In: GRONDIN (Org.), **O Pensamento de Gadamer**, *cit.*, p. 373.

<sup>340</sup> PLATÃO. *Fédon*. In: **Os Pensadores**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 112-3 (100a-c).

<sup>341</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. São Paulo: Loyola, 2012. p. 74.

<sup>342</sup> MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 72.

Contudo, este particular sensível se relaciona de forma participativa e proporcional com o universal, ou seja, não há a possibilidade de apreensão definitiva do universal em meio ao particular. É que nos ensina Paul Ricoeur:

O ser da essência é o ter das coisas. *Mênon* 72c aproxima assim os dois verbos: aquilo pelo qual as virtudes *são* é o que elas *têm*. Seu instrumento de existência (esse “pelo qual” elas são) é seu ter essencial. No início do platonismo, o possível é possível *do* real e não possível *como* real. O interesse do platonismo é primeiramente absorvido *pela função da essência com relação às coisas*; é por isso que inicialmente o verbo “ser” não é acentuado. Platão só insistirá sobre o ser *em si* quando enfatizar a imperfeição da relação da essência com as coisas, no momento em que destacar que as coisas *são apenas* semelhanças. Insistirá então na distância, e não mais na posse, entre as coisas particulares e as essências. Como o sensível “não tem” o inteligível, não poderá dá-lo, não poderá mais que “lembrá-lo”, evoca-lo por “reminiscência”. Haverá solidariedade entre a reminiscência como semelhante distante (e não mais implicação) e o conhecimento do inteligível<sup>343</sup>.

A ideia permite tornar visível na coisa sensível o universal em meio ao seu aspecto, de que ela, coisa, participa. Contudo, não é possível a determinação definitiva do universal em meio a esse particular – o que é possível é a busca, a procura, da aproximação constante da relação proporcional com o universal:

Em todo o caso, salta aos olhos que toda a terminologia empregada nos diálogos tendo como objetivo a relação entre ideia e fenômeno seja de extrema liberalidade: os termos *parussia*, *symploké*, *koinonía*, *méthexis*, *mímesis*, *míxis* encontram-se uns ao lado dos outros. Entre essas expressões, o termo *méthexis* recebeu maior destaque no final, tanto no diálogo *Parmênides* quanto na crítica aristotélica: essa palavra é, como parece, um neologismo platônico para a “participação” do Individual no Geral, uma problemática desenvolvida sobretudo no *Parmênides*. Além disso, partindo da observação aristotélica de que Platão teria seguido a filosofia pitagórica, quase se pode concluir apenas que esta falava de uma *mímesis* das coisas perante os números, ou seja, da representação visível das relações numéricas puras na ordem celestial e na teoria da harmonia musical, Platão faria uso de outra palavra: *méthexis*. [...] Com isso, porém, a *mímesis* passa a ser uma expressão inadequada. É claro que descrever o mundo dos fenômenos como *mímesis* das condições matemáticas puras, isto é, como meras aproximações, mantém um certo sentido metafórico – e, dessa forma, a expressão permanece, juntamente com o par de conceitos “imagem” e “protoimagem”, uma expressão possível desde *Fédon* até *Timeu*. Em contrapartida, *méthexis* descreve a partir do outro lado, a partir do Ser das condições puras, deixando indeterminado o *status* ontológico do partícipe. [...] Além disso, a nova expressão *méthexis* presta-se melhor ao contexto eleático de problema em torno do Uno, do Todo, do Ser, que Platão seguiu desenvolvendo. Por essa razão, ele aceita que a dialética do Todo e das Partes passa pela relação entre Multiplicidade e Unicidade. Partes e elos pertencem ao Todo, de que são partes e elos. Isso pode parecer trivial. Mas o que significa isso para a relação do Múltiplo com o Uno, isto é, para a participação na Ideia? O *Filebo* coloca essa questão – e, seja qual for a solução, o fato de “os

---

<sup>343</sup> RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 10.

Múltiplos”, que não são “Ser”, mas “Gênese”, pertencem ao Ser como partes e elos proíbe toda e qualquer interpretação dogmática do corismo<sup>344</sup>.

Assim, o caráter filosófico por excelência é o da busca da manutenção da relação autêntica das coisas com aquilo de elas são coisas – é o caráter genuíno de *phylia*, e tal caráter se manifesta nos processos históricos e tradicionais: a interpretação nunca é definitiva, pois sempre na relação proporcional do interpretado, novas vozes ou configurações do seu ser podem se desenvolver.

A autoformação aponta para a constituição de uma objetividade universal em relação com contextos ou situações particulares, sem a necessidade de mediação ou redução a uma das polaridades, universal ou particular. É nesse sentido que Gadamer tenta promover o resgate da filosofia prática aristotélica<sup>345</sup> em sua ligação com as demais categorias do humanismo: tato, senso comum, juízo e gosto, pois, em todas elas, há a necessidade de aproximação proporcional entre o universal (o legado da tradição) e o particular da situação específica de recepção da tradição, através da virtude da *phronésis*.

Aristóteles combate a tese da ciência normativa do bem em Platão ao afirmar que a ação ética sempre se realiza em meio a contextos ou situações específicas, que não podem ser universalizados. Nesse sentido, é preciso uma virtude que oriente a ação boa a partir daquilo que se apresenta na situação, ou seja, é o agir bem mediante a requisição da situação. Essa virtude é a *phronésis*<sup>346</sup>, uma habilidade prática, não-inata portanto, que se exerce mediante o hábito constante e que se alarga com a experiência: “Em termos aristotélicos, o problema é o seguinte: não basta a ciência para operar a boa decisão, porque ela só será boa se coroada de sucesso *hic et nunc*. A avaliação da situação particular em vista da decisão é obra da *phronesis*, que supõe a experiência”<sup>347</sup>.

Como ação ética em meio à situação, diante da ausência de uma ciência do bem universal para além da situação, Aristóteles concebe a *phronesis* enquanto a capacidade de se obter a *mesotes*, o meio-termo ou justa medida, equilíbrio entre carência e excesso<sup>348</sup>, que sempre se articula com o que se encontra em questão no contexto específico de ação<sup>349</sup>. Contudo, a justa medida também não pode ser universalizada, pois é ela peculiar à situação.

---

<sup>344</sup> GADAMER, **A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles**, *cit.*, p. 12-15.

<sup>345</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, 411 [317].

<sup>346</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: ARISTÓTELES. *Metafísica (I e II); Ética a Nicômaco; Poética. Os Pensadores*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. v. 02. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Livro VI, 1142 a11-20, p. 149.

<sup>347</sup> PERINE, Marcelo. *Phronesis: um conceito inoportuno?* In: **Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 40.

<sup>348</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, *cit.*, Livro II, 1106 b36-1107 a1), p. 72-73.

<sup>349</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, *cit.*, 1141b 14, p. 148.

A experiência implica uma forma de conhecimento universalmente formulável e já formulado, pois há uma certa captação do universal implícita em *empeiria*, enquanto esta é a memória atual de muitos casos particulares semelhantes. A obra da *phronesis*, virtude da parte calculadora do intelecto que dirige o processo de decisão, consiste em tornar razoável, por um lado, a captação não-racional do fim operada pelo desejo (1139 b3), fazendo dele um desejo refletido (*orexis dianoetike*) e, por outro, consiste em tematizar no âmbito da razão aquilo que há de universal, mas não ainda formulado, no conhecimento empírico da experiência. Dito de outro modo, *phronesis* capta o particular à luz do universal, isto é, à luz do fim, e capta-o “proaireticamente”, vale dizer, em estado de decisão, como particular protraído para o fim. Dito ainda de outro modo, *phronesis* capta o particular no contexto racional-decisório, e não estratégico-pragmático, do cálculo dos meios-para-o-fim<sup>350</sup>.

O que ocorre com a *phronesis* é justamente a conexão com a situação de ação para que se retire dela a medida da ação que é peculiar e condizente à situação. De maneira clara, na Ética aristotélica não há a possibilidade de uma ação em que se percebe a submissão de condutas a regras universais. Contudo, isso não significa que impere o total e completo casuísmo da ação, que será sem nenhum critério de orientação. O que desponta a partir da *phronesis* enquanto saber prático é justamente a capacidade de, em meio à situação de ação, obter-se a necessidade do agir mediante a escuta plena ao que ali acontece.

Se o que é bom para o homem se dá a cada vez na concreção da situação prática em que ele se encontra, então o saber ético deve chegar a discernir de certo modo o que é que esta situação concreta exige dele ou, dito de outro modo, aquele que atua deve ver a situação concreta à luz do que se exige dele em geral. Negativamente, significa que um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, e até ameaça obscurecer as exigências concretas que emanam de uma determinada situação. [...] Frente à ideia do bem, determinada pela teoria platônica das idéias, Aristóteles enfatiza o fato de que, no terreno da filosofia prática não se pode falar de uma exatidão de nível máximo como a que fornece o matemático. Esse requisito de exatidão, na verdade, estaria fora de lugar. Aqui se trata tão somente de tornar visível o perfil das coisas e ajudar, de certo modo, a consciência moral com este esboço do mero perfil<sup>351</sup>.

O que as éticas normativo-universais, como a kantiana, tornam prescindível é o próprio contexto da situação de ação, fazendo com que, de certa forma, a ação se desenvolva de maneira abstrata por se constituir *descolada* das particularidades específicas práticas. Gadamer vê em Aristóteles a capacidade de se obter a medida da ação pela escuta plena à situação, que fomenta ainda mais a capacidade de agir eticamente pela constância do hábito – a *hexis*, a atitude firme, gera a propensão para o agir ético devido à exemplaridade, que atua como paradigma para as ações posteriores<sup>352</sup>.

---

<sup>350</sup> PERINE, *Phronesis: um conceito inoportuno?*, cit., p. 41-2.

<sup>351</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, cit., p. 412 [317].

<sup>352</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, cit., p. 415 [320].

A *phronesis* é a escuta à objetividade do campo de realização da ação, ou seja, responder ao que é requisitado pela situação sem a mediação de um saber teórico. Essa característica é profundamente paradigmática para a Hermenêutica filosófica e para a autoformação dos processos históricos, pois o que se chama a atenção por Gadamer é a necessidade de escuta ao que é transmitido pela tradição, de onde é capaz de exsurgir uma medida objetiva e necessária que não é da ordem da submissão de fenômenos a regras. A Hermenêutica filosófica procura justamente a necessidade nos processos históricos, a escuta à tradição e o diálogo com esta pelo fato de, a partir dela, encontrarem-se orientações que determinam a possibilidade de ser das coisas. Daí Gadamer ver na Ética de Aristóteles o mesmo aspecto que se percebe na Hermenêutica: a aplicação imediata e conjunta de universal e particular, pois a posição particular é sempre a de recepção e movimento em meio às imagens da tradição, em meio a uma situação objetiva de compreensão. A pertença à tradição é o ponto de partida para a compreensão da verdade no interior das humanidades: “Na verdade, em toda compreensão histórica já está sempre implícito que a tradição que nos alcança dirige sua palavra ao presente e deve ser compreendida nessa mediação – mais ainda: *como* essa mediação”<sup>353</sup>.

Da mesma maneira que é por meio da prática, o hábito, *hexis*, que se alarga a experiência e se fomenta a possibilidade da ação conforme à requisição da situação, na Hermenêutica quanto mais se lida de forma esclarecida com a tradição maiores serão as possibilidades de fomento do próprio caráter rico ou produtivo dessa tradição: uma tradição filosófica rica é aquela que se preocupa com as questões que estão em jogo no interior dessa mesma tradição – as coisas em questão são retomadas na peculiaridade que pertence a elas:

É muito mais “agindo” que o agente descobre “onde ele tem de intervir”; o saber deve “dirigir seu fazer”. Isso acontece na prática hermenêutica, à medida que experimentamos a cada vez, a partir da tradição que se dá para nós, possibilidades da própria compreensão e as deixamos ganhar validade na respectiva situação de vida. Na aplicação, aquilo que é legado é passado adiante, nós nos deixamos determinar por meio dele em nosso presente e nos recolocamos de volta na tradição como aqueles que sabem: “Nós falamos sobre o fato de o intérprete pertencer à tradição, com a qual ele tem algo em comum, e vimos na própria compreensão um momento de acontecimento”<sup>354</sup>.

Hermenêutica é aplicação porque já sempre se movimenta em um passado que é corrigido no presente pela compreensão. Compreender é mobilizar passado – é isso que se depreende da noção de *hermenêutica da facticidade* acima apresentada: “o foco propriamente dito da hermenêutica da facticidade – por mais estranho que isso possa soar – é a idéia de que no fato do

---

<sup>353</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 431 [334].

<sup>354</sup> FIGAL, *Oposicionalidade...*, *cit.*, p. 38.

ser-aí deve residir compreensão e de que o próprio ser-aí é hermenêutico”<sup>355</sup>. A noção de hermenêutica da facticidade heideggeriana, em que o mundo histórico sedimentado é o limite intransponível como também a condição de possibilidade do compreender, permite que Gadamer desenvolva a chamada *virada prática no interior da Hermenêutica*, ou visualize a Hermenêutica como *filosofia prática*.

A consideração da Hermenêutica como filosofia prática parte da tematização da *phronesis* aristotélica – o ouvir à situação para nela encontrar a medida do agir, ponto paradigmático para a Hermenêutica pelo situar-se em meio à tradição, que permite que os campos de sentido possibilitem a articulação de ser:

Com certeza, porém, significa que a possibilidade de uma filosofia da práxis se fundamenta a partir de uma racionalidade já incluída na própria práxis. Nesse sentido, Aristóteles pode dizer: o ponto de partida, a *arabé*, o princípio da filosofia prática é o *hoti*, o “que” – e esse “que” não visa apenas ao próprio agir, mas precisamente também à claridade interna, que pertence a todo agir que repousa sobre a *prohairesis*, sobre a escolha decisiva. Portanto, já é sempre com uma autointerpretação da vida que se articula e já é sempre sobre tal autointerpretação da vida que se constrói a formação conceitual generalizante, esquematizante, tipificante da filosofia prática<sup>356</sup>.

Gadamer pensa a tradição como aquela instância que é capaz de restituir a própria possibilidade, inclusive do discurso filosófico<sup>357</sup>. Nesse sentido, *práxis* ou Hermenêutica enquanto filosofia prática significa o situar-se em meio à tradição, em que o contexto do mundo fático tem não só primazia, como também estabelece a possibilidade da lida teórica com os entes e dos comportamentos práticos em geral.

“Práxis” exprime melhor, como o demonstrou especialmente Joaquim Ritter, a forma de comportamento dos seres vivos, em sua mais ampla generalidade. A práxis, como o ser vivo, está situada entre a atividade e o “encontrar-se em um estado ou situação”. Como tal, não está limitada ao homem, que atua exclusivamente por livre escolha (*prohairesis*). Práxis significa melhor realização da vida (*energia*) do ser vivo, a quem corresponde uma “vida”, uma forma de vida, que é levada a cabo de uma determinada maneira (*bios*). Também os animais têm *praxis* e *bios*, isto é, uma forma de vida<sup>358</sup>.

Na verdade, a concepção gadameriana da Hermenêutica enquanto filosofia prática é um resgate da compreensão e interpretação heideggeriana presentes nos parágrafos 31 e 32 de *Ser e tempo*. Conforme dizíamos, a compreensão é um existencial do ser-aí. Existir é abrir, descerrar

---

<sup>355</sup> GADAMER, Hans-Georg. Heidegger e os Gregos. *In: Hermenêutica em Retrospectiva*, *cit.*, Parte I: Heidegger em Retrospectiva, p. 44.

<sup>356</sup> GADAMER, Hans-Georg. Razão e filosofia prática. *In: Hermenêutica em Retrospectiva*, *cit.*, Parte III: Hermenêutica e filosofia prática, p. 281.

<sup>357</sup> DUQUE ESTRADA, Paulo Cesar. Limites da Herança Heideggeriana: A Práxis na Hermenêutica de Gadamer. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, v. 56, n. 3-4, 2000. p. 519.

<sup>358</sup> GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica como filosofia prática. *In: A Razão na Época da Ciência*, *cit.*, p. 58.



campo de sentido, e a compreensão é a responsável pela possibilidade de os campos de sentido concretizarem o poder-ser que sou em meio à minha indeterminação originária. Já a interpretação é o deixar que a compreensão se articule, ou seja, é a conformação do compreendido. Interpretar, em suma, é atualizar as possibilidades abertas pela compreensão. A toda instante a compreensão e a interpretação já acontecem na existência cotidiana, sendo, dessa forma, a própria possibilidade de realização da existência em meio à abertura do possível pelo existencial compreensão. Portanto, o mundo prático sempre tem primazia, precedência ontológica – é esse o traço marcante de toda a tradição hermenêutica.

Quando Gadamer pretende tematizar, na esteira heideggeriana, a Hermenêutica como *práxis*, sua intenção é afastar a concepção metodológica de interpretação da Hermenêutica clássica, pois em Schleiermacher e em Dilthey, por ser a compreensão metodológica, notava-se a cisão entre interpretar e compreender, que eram sucedidos pela aplicação do compreendido à situação particular. Essa esquematização não mais se sustenta a partir de *Ser e tempo* por meio da tríade *existência-compreensão-interpretação*, e diante, também, do fato de a Hermenêutica em Gadamer ser aplicação, como se percebe no caráter paradigmático da *phronesis* aristotélica:

Na velha tradição da hermenêutica, que se perdeu completamente na autoconsciência histórica da teoria pós-romântica da ciência, esse problema ainda ocupava um lugar sistemático. O problema hermenêutico se dividia como segue: distingue-se uma *subtilitas intelligendi*, compreensão, de uma *subtilitas explicandi*, a interpretação, e durante o pietismo se articulou como terceiro componente a *subtilitas applicandi*, a aplicação (por exemplo, em J. J. Rambach). Esses três momentos devem perfazer o modo de realização da compreensão. É significativo que os três recebam o nome de *subtilitas*, ou seja, que se compreendam menos como um método sobre o qual se dispõe do que uma aptidão que requer uma particular finura de espírito. Ora, como vimos, o problema hermenêutico recebeu seu significado sistemático no momento em que o romantismo reconheceu a unidade interna de *intelligere* e *explicare*. A interpretação não é um ato posterior e ocasionalmente complementar à compreensão. Antes, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão<sup>359</sup>.

A autoformação dos campos tradicionais, articuláveis na interpretação, que concede voz ao que se transmite pela tradição, na unidade simbólico-fenomenológica entre interpretação e aquilo de que a interpretação é interpretação, é expressa em seu âmbito prático, entrelaçada com o paradigma da sabedoria fronética aristotélica por meio das categorias do tato, do senso comum e do gosto, sempre vigentes no interior do humanismo. O que se observa em cada um desses elementos é justamente a escuta à situação para dela se retirar uma medida necessária de ação diversa da ordem da submissão de particulares a universais.

---

<sup>359</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 406 [313].

O *tato* é um elemento do humanismo que Gadamer desenvolve sob a influência de Helmholtz, que se marca na sensibilidade peculiar de responder àquilo que é exigido na situação<sup>360</sup>. O *tato* não se ensina teoricamente – é exercido a partir das orientações do próprio mundo histórico. Não se pode negar que, com ele, forma-se uma medida necessária de ação, pois, do contrário, não seria possível afirmar que alguém possui ou não *tato* para se comportar em consonância com o que está em jogo na situação. Essa característica do *tato* permite que se reconheça o valor hermenêutico de outro elemento essencial do humanismo: o *sensus communis*, a formação compartilhada do sentido através da aproximação proporcional com o verossímil<sup>361</sup>. O *sensus communis* possui relação estreita com a tradição retórica, e Gadamer vê na figura de Giambattista Vico a tentativa de empreender uma tarefa semelhante a sua: a de procurar desenvolver um espaço alternativo de desenvolvimento de universais para além do campo científico-natural. É esse o esforço do programa de uma *Ciência Nova*:

Sendo assim, tornar-se necessário voltar-nos para a tradição humanista e perguntar: que forma de conhecimento das ciências do espírito se poderá aprender dela? É aqui que o escrito de Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, apresenta um valioso ponto de referência. A defesa do humanismo empreendida por Vico, como já mostra o título, é mediada pela pedagogia jesuítica e se dirige tanto contra Descartes como contra o jansenismo. Assim como esboço de uma “nova ciência”, esse manifesto pedagógico de Vico tem sua base plantada em velhas verdades. Por isso, se refere a *sensus communis*, o *sensus communis*, e ao ideal humanista da *eloquentia*, momentos que já existiam no antigo conceito do sábio. Desde antigamente, o “bem falar” (*eu legein*) é uma fórmula ambígua e não apenas um ideal retórico. Significa também o dizer o que é correto, ou seja, o que é verdadeiro, e não somente a arte de falar, a arte de dizer bem alguma coisa<sup>362</sup>.

O projeto da *Ciência Nova* de Vico procura promover a visualização do mundo humano como aquele realmente capaz de ser conhecido por ser obra do próprio homem: como afirma Isaaq Berlin, domínio e o critério da verdade é tê-la feito<sup>363</sup>. O verdadeiro e o fato se convertem em Vico: “o verdadeiro representa, dessarte, o resultado final de um processo, de uma elaboração espiritual, em que fato e idéia se convertem reciprocamente: ‘*verum et factum convertuntur*’, ou então, ‘*verum ipsum factum*’. Essa distinção entre o ‘verdadeiro’ (*vero*) e o ‘certo’ (*certo*) é essencial na gnosiologia de Vico”<sup>364</sup>. Essa valorização do universo humano – pois, como adverte Otto Maria Carpeaux, por mais que ainda existam traços claros do cristianismo em Vico, é o homem que lhe

---

<sup>360</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 51 [21].

<sup>361</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 57 [26].

<sup>362</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 56 [25].

<sup>363</sup> BERLIN, *Vico e Herder*, *cit.*, p. 34.

<sup>364</sup> REALE, Miguel. Giambattista Vico, a Jurisprudência e a descoberta do Mundo da Cultura. *In: Horizontes do Direito e da História*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2000. p. 115.

interessa<sup>365</sup> - representa uma forte reação à filosofia cartesiana e à sua pretensão de conhecimento matematizante da realidade:

Na primeira parte do *Discurso do Método* e de novo na primeira *Meditação Cartesiana sobre a Filosofia Primeira*, Descartes descreve a história da sua resolução radical de duvidar de tudo o que não é “certo”, a fim de encontrar, pela dúvida metódica, a certeza absoluta e, por conseguinte, a verdade científica. [...] Todo o conhecimento baseado na experiência dos sentidos tem, por consequência, de ser eliminado, pois nenhuma certeza absoluta pode advir dos sentidos, que tantas vezes nos enganam. Uma pequeníssima certeza, mas extremamente importante, a que Descartes chegou por via de eliminação, é a da certeza formal do *cogito ergo sum*, com as suas ideias inatas. A partir daí, o mundo físico pode ser reconstruído cientificamente através das ideias matemáticas, a verdadeira “linguagem” da natureza<sup>366</sup>.

Através da convergência entre o *verum* e o *factum*, o mundo histórico, mundo humano, civil, é passível de ser conhecido plenamente, pois os fenômenos históricos são *carne de nossa carne*<sup>367</sup>. O método cartesiano não se aplicaria ao mundo histórico por apegar-se ao binômio *verdadeiro-falso*, desprezando o plano do *verossímil*, esfera sobre a qual se desenvolveram as artes, a poesia, o sentimento, a eloquência, a retórica e a moral – as humanidades. Vico chama a atenção para a necessidade de conjugação entre a certeza e a precisão universal do método filosófico à particularidade histórica daquilo que é transmitido no interior da tradição humanista, cujo modo de apreensão se dá com a filologia:

A filosofia considera a razão, de que procede a ciência do verdadeiro; a filologia considera a autoridade do arbítrio humano, de que resulta a consciência do certo. [...] Esta mesma *dignidade* comprova haverem falhado pela metade tanto os filósofos que não aferiram as suas razões pela autoridade dos filólogos, quanto os filólogos que não se deram ao cuidado de verificar as suas autoridades pela razão dos filósofos. Se uns e outros tivessem feito isso, teriam sido mais úteis às repúblicas e nos teriam antecedido no meditar esta Ciência<sup>368</sup>.

A valorização do mundo histórico, o construído pelo homem, em Vico, permite que o senso comum e a retórica apareçam como elementos privilegiados da Ciência Nova pelo fato de instituírem a busca por aquilo que deve ser dito, o falar bem, o que se articula com pretensão de verdade em meio à palavra, mas que não se desenvolve por força da demonstração matemática:

Vico fundamenta o significado e o direito autônomo da eloquência sobre esse senso comum do verdadeiro e do correto, que não é um saber baseado em razões, mas que permite encontrar o que é plausível (*verisimile*). A educação não poderia palmilhar o caminho da pesquisa crítica. A juventude exigiria imagens para a fantasia e para o desenvolvimento da memória. Mas o estudo das

---

<sup>365</sup> CARPEAUX, Otto Maria. **História da Literatura Universal**. v. único. São Paulo: Leya, 2011. p. 195.

<sup>366</sup> LÖWITZ, **O Sentido da História**, *cit.*, p. 122.

<sup>367</sup> BLEICHER, **Hermenêutica Contemporânea**, *cit.*, p. 31.

<sup>368</sup> VICO, Giambattista. Princípios de (Uma) Ciência Nova. Acerca da Natureza Comum das Nações. Do Estabelecimento dos Princípios. *In: Os Pensadores – Vico*. Trad. Antônio Lázaro de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Livro Primeiro, p. 34.

ciências segundo o espírito da nova crítica não produz isso. Assim, Vico complementa a *Crítica* do cartesianismo adicionando-lhe a antiga *Topica*. Esta é a arte de encontrar argumentos e serve para o desenvolvimento de um sentido para o que é convincente, sentido que trabalha instintivamente e *ex tempore* e que, por isso, não pode ser substituído pela ciência<sup>369</sup>.

Tanto o senso comum como a retórica, presentes em Vico, são importantes para Gadamer pelo fato de permitirem que se olhe para a situação concreta e se encontre aquilo que precisa ser dito – escolher a palavra adequada que permita que a coisa em jogo no discurso se seja dita de forma compatível com aqueles que se encontram em meio ao discurso. É essa a diferença entre o erudito, que sabe, mas não respeita o que se encontra em jogo na situação de fala, e o sábio, que sabe exatamente o momento correto de dizer as coisas que são requisitadas pela situação (que é também uma das características do tato)<sup>370</sup>.

Na retórica, o que se encontra em questão é o verossímil<sup>371</sup>. Verossímil não é aquele que nunca será verdadeiro, mas sim o que tem aparência de verdade, ou estabelece com ela uma relação. Assim, o que marca a retórica é busca da proporção com o verdadeiro, o verossímil. Em Platão pode-se perceber que o discurso nunca é vazio: o discurso é sempre orientado pela coisa que em encontra em jogo no discurso. Assim, todo *logos* é *logos de*, o *logos tynós*, como se pode perceber no *Crátilo* (430 a-e)<sup>372</sup>, quando Sócrates rebate a tese do convencionalismo do nome defendida por Hermógenes através da tese da relação imanente entre palavra e coisa. Heidegger, no §7º de *Ser e tempo*<sup>373</sup>, adota posição semelhante ao afirmar que o *logos*, enquanto discurso, significa o tornar manifesto aquilo de que se discorre no discurso, ou seja, o *logos* é *logos* do ente, que, em seu pensamento tardio, pressupõe o acontecimento de ser como manifestabilidade do ente na totalidade<sup>374</sup>. Apesar de sempre ser *logos de*, ou seja, de haver a relação entre *logos* e ideia, no *Timeu* Platão afirmar não ser possível o discurso completo sobre as coisas, mas somente um discurso proporcional: o máximo que se pode obter é a manutenção da relação proporcional entre o discurso e as coisas do discurso pelo fato de se partir do mundo sensível sujeito ao devir, marcado pela visibilidade, tangibilidade e pela corporeidade (28b-c<sup>375</sup>). Esse mundo é criado pela divindade, o demiurgo, e o homem, pela sua natureza, não conseguiria apreender definitivamente no plano do *logos* aquilo de que ele é *logos*. A saída, então, é a busca do discurso verossímil, que procura a relação proporcional com as coisas, mesmo que não se dê de maneira definitiva:

---

<sup>369</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 58 [27].

<sup>370</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 57 [26].

<sup>371</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 57 [26].

<sup>372</sup> PLATÃO. *Crátilo*. In: *Platão: Diálogos*. Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1988. 430 a-e, p. 162-3.

<sup>373</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §7º, B, p. 113.

<sup>374</sup> CASANOVA, *Compreender Heidegger*, *cit.*, p. 192.

<sup>375</sup> PLATÃO. *Timeu*. In: *Platão – Timeu e Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. 28b-c, p. 95.

- Timeu: Assim sendo, de acordo com estes pressupostos, é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem de algo. Mas em tudo, o mais importante é começar pelo princípio, de acordo com a natureza. Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congénere. Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto, o que é estável e fixo – e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação. Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verosimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença. Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verossímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil e não procurar nada além disso. - Sócrates: Excelente, ó Timeu: Devemos sem dúvida alguma aceitá-lo, tal como propões. Acolhemos o teu prelúdio com admiração, mas agora termina a ária sem interrupção<sup>376</sup>.

Tal posição é consentânea com a própria noção de ideia, em Platão, conforme afirmávamos acima: um universal que se encontra no particular na forma de uma participação, que é visível em seu aspecto (*eidos*), mas que não se deixar apreender definitivamente nesse particular. Pode-se notar posição semelhante em Husserl, na 2ª *Investigação Lógica*, ao afirmar o conteúdo ideal da experiência particular, ou a universalidade da espécie. Quando se dá um ato de significação, abre-se o espaço para que o conteúdo ideal do significado se conquiste no ato de significação – não se trata de atribuição de significados, mas abertura do espaço para que o significado conquiste o conteúdo ideal que é o dele. Quando isso se dá, não se pode negar o conteúdo daquilo que ali conquista o seu significado. Daí a unidade entre particular e universal – a “idealidade das significações é um caso particular da idealidade do específico em geral”<sup>377</sup>.

As singularidades múltiplas que formam a significação idealmente uma são, naturalmente, os correspondentes momentos do ato de significar, as *intenções de significação*. Por conseguinte, a significação comporta-se relativamente aos respectivos atos de significar (a representação lógica relativamente aos atos de julgar, o raciocínio lógico relativamente aos atos de raciocinar), como, digamos, o vermelho *in specie* se comporta relativamente às tiras de papel que estão aqui e que “têm” todas o mesmo vermelho. Cada tira tem, ao lado de outros momentos constitutivos (extensão, forma e semelhantes), o seu vermelho individual, isto é, o seu *caso singular* desta espécie de cor, enquanto a espécie, ela própria, não existe realmente nem nesta tira, nem onde quer que seja no mundo, nem, também, sobretudo, “no nosso pensamento”, na medida em que este pertence também ao domínio do ser real, à esfera da temporalidade<sup>378</sup>.

<sup>376</sup> PLATÃO, Timeu, *cit.*, 29b-d, p. 95-6.

<sup>377</sup> HUSSERL, *Investigações Lógicas...*, *cit.*, 2ª Investigação, §32, p. 85.

<sup>378</sup> HUSSERL, *Investigações Lógicas...*, *cit.*, 2ª Investigação, §31, p. 84.

A tradição retórica é importante para Gadamer, na busca do verossímil ou na manutenção da relação proporcional com as coisas, pelo fato de que, quando uma configuração de ser histórico, ou uma imagem construtiva da tradição é transmitida, a interpretação promove acréscimo de ser a ela, abrindo a possibilidade para uma outra configuração. Dito de forma mais clara: por mais que se tenha uma imagem histórica ali formada, esse encontro nunca é definitivo, admitindo-se novas vozes do ser. O que a Hermenêutica garante é justamente a guarda da manutenção da possibilidade de outras vozes do ser histórico continuarem a despontar para que o aspecto produtivo da tradição não se perca. O que há de comum entre retórica e Hermenêutica é um dado platônico que subjaz à base de ambas: a relação entre unidade e multiplicidade, ou seja, a ideia admite múltiplos discursos sobre o ser, assim como a retórica procura sempre o discurso mais próximo daquilo que se encontra em jogo no discurso, bem como a Hermenêutica, na história efetual, procura o aprimoramento da compreensão histórica nos diversos acontecimentos temporais das imagens da tradição.

Na medida em que a alteridade jamais emerge senão no entrelaçamento com a mesmidade, ou seja, somente de tal modo que o não ser de todo o resto só desponta como algo respectivamente identificado, somos condenados como seres pensantes ao discurso infinito. Isso não significa dizer apenas que há um regresso ao infinito, no qual se perde a diferenciação; uma vez que nela está implicada a mesmidade, em cada diferenciação particular há sempre muito mais ao mesmo tempo a presença da indeterminação infinita, que os pitagóricos denominaram o *apeiron* (o ilimitado): todo o resto se impõe concomitantemente. Nessa medida, o não reside na própria “presença”. Esse fato é formulado francamente de um tal modo (*Sofista*, 258e), que o não ser consiste na contraposição em relação ao ser. Como a natureza do outro ou da alteridade, ele é respectivamente distribuído pela relação mútua dos entes entre si. É só nessa distribuição que vem ao encontro e somente desse modo ele é um não ser. Parece contraditório pensar a totalidade de todas as diferenças como efetivamente “presente” para si – e com isso parece contraditório pensar uma presença total do não ser. O não da alteridade é nessa medida mais do que diversidade – ele é um não real do ser. [...] O reconhecimento platônico do não no ser torna, em verdade, inofensivo o não, transformando-o no outro do ser, mas a nulidade do não se torna de qualquer modo consciente de uma maneira indireta<sup>379</sup>.

A tradição retórica, na busca do verossímil enquanto articulação proporcional com as coisas de que as palavras são palavras, requer, dessa maneira, uma escuta precisa à situação de onde desponta discurso, o que faz com a *phronesis* seja mais uma vez o elemento norteador da Hermenêutica – do mesmo modo que é preciso uma habilidade prática que envolve o desenvolvimento do discurso proporcional com as coisas, é preciso, na Hermenêutica, articular aquilo que se recebe na situação particular a partir da oitiva a essa mesma situação. A aproximação entre retórica e senso comum permite que vá paulatinamente se formando uma

---

<sup>379</sup> GADAMER, Platão. *In: Hegel, Husserl e Heidegger*, *cit.*, p. 330-1.

comunidade universal de experiência compartilhada do sentido verossímil. A possibilidade de uma experiência compartilhada, que se desenvolve a partir de uma situação específica, é o que caracteriza a **experiência estética** em Gadamer. O modo de ser da obra de arte, portanto, é paradigmático para o que acontece no interior dos processos hermenêuticos.

## 2.2 O caráter paradigmático do acontecimento da obra de arte para a Hermenêutica filosófica

O ponto de partida para a análise do acontecimento estético como paradigmático para a Hermenêutica é a *Crítica da Faculdade de Julgar* kantiana, pelo o fato de ver Gadamer no juízo estético de Kant a necessidade de ater-se à presentidade plena da obra de arte.

A faculdade de julgar aponta para a necessidade de se avaliar a situação particular em sua plenitude específica sem o auxílio de regras gerais e abstratas, como chama a atenção Hannah Arendt<sup>380</sup>:

A mais decisiva diferença entre a *Crítica da razão prática* e a *Crítica do juízo* é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda são estritamente limitadas em sua validade aos seres humanos na Terra. O segundo liame reside no fato de que faculdade do juízo lida com particulares que, “enquanto tais, contêm algo do contingente em relação ao universal” como lida normalmente o pensamento. Esses particulares são, novamente, de dois tipos; a primeira parte da *Crítica do juízo* lida com os objetos do juízo propriamente dito, tais como um objeto a que chamamos “belo” sem que estejamos aptos a subsumi-lo à categoria geral da beleza enquanto tal; não temos regra que possa ser aplicada. (Se você diz: “Que bela rosa!”, não chegou a esse juízo dizendo, principalmente, “todas as rosas são belas, esta flor é uma rosa, logo, esta rosa é bela”. Ou, inversamente, “o belo são as rosas, esta flor é uma rosa, logo, ela é bela”)<sup>381</sup>.

Höffe esclarece que o juízo estético vincula uma modalidade diversa de universalidade objetiva científica e moral, a universalidade subjetiva. No juízo estético há uma pretensão de universalidade e necessidade da ordem do sentimento universal de mundo e de vida<sup>382</sup>, diferenciando-se da estética racionalista de Baumgarten, que considera o juízo do gosto uma forma de conhecimento; da estética sensualista de Burke, que equivale o juízo do gosto ao sentimento, e da estética empirista, em que o estético é produto do acordo em relação ao que é recepcionado pela *aesthesis*:

Visto que a faculdade de julgar estética é subjetiva mas reflexiva, o universal não lhe é dado previamente. Em oposição a toda a estética da obra, que torna a obra de arte portadora de uma verdade objetiva vista sensivelmente, segundo

---

<sup>380</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. Segunda Lição, p. 22.

<sup>381</sup> ARENDT, **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**, *cit.*, p. 20.

<sup>382</sup> HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rodehn. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 299.

Kant o comprazimento estético resulta não da perfeição, da conformidade a fins interior objetivamente existente, de uma coisa. Não o objeto mesmo é belo em seu aspecto ou forma; “belo” não é nenhum predicado objetivo, mas relativo. E, em verdade, a referência estética parte do sujeito; ela se deve a uma realização criativa, à representação estética do objeto no sujeito<sup>383</sup>.

Em Gadamer, o juízo se liga à afinação conjunta entre situação particular e imagens da tradição, sem que se incida aqui o cânone ou regra prévia. Algo semelhante acontece com a experiência kantiana do belo. Em Kant, o belo é o prazer desinteressado que se manifesta pela presentidade da obra de arte<sup>384</sup>. A experiência do belo promove o livre jogo das demais faculdades transcendentais, como o entendimento e a imaginação, que passam a trabalhar de forma afinada e conjunta para possibilitar o pleno estar-junto à obra. Assim, pelo fato de o belo ser prazer desinteressado, diante da obra bela não há necessidade de mediação conceitual, e a obra se sustenta unicamente em sua presentidade.

“Prazer desinteressado” significa obviamente: não estar interessado praticamente naquilo que é apresentado ou que aparece. Portanto, o termo “desinteressado” tem em vista apenas a distinção própria ao comportamento estético, o fato de ninguém poder formular com sentido a pergunta acerca do “para quê” da serventia: “Para que serve que tenhamos alegria naquilo com que nos alegramos?”<sup>385</sup>.

Na experiência do belo, a obra bela aparece à subjetividade de um modo diverso do que normalmente acontece com os demais entes intramundanos, que aparecem na lógica da ocupação utensiliar<sup>386</sup>. Isso quer dizer que, com a obra bela, não ocorre a sua consideração a partir da sua funcionalidade ou para quê, como adverte Gadamer: ela não desaparece em meio ao seu uso, pelo contrário, o campo do estético é aquele em que a obra adquire presença plena em meio à subjetividade estética através do sentimento do prazer e da perfeição. Por isso o belo é prazer desinteressado, o que aumenta o sentimento de vida:

Kant, então, em sua terceira crítica, a *Crítica da faculdade do juízo*, cristalizou o significado sistemático do problema estético. Ele descobriu na universalidade subjetiva do juízo estético do gosto a petição de direito convincente, que o juízo do gosto estético poderia apresentar ante as pretensões do entendimento e da moral. Do mesmo modo que o gênio do artista, o juízo daquele que contempla a obra também não pode ser concebido como a aplicação de conceitos. O que distingue o belo não pode ser demonstrado como determinadas propriedades cognoscíveis junto a um objeto, mas se atesta por meio de algo subjetivo: a elevação do sentimento de vida na correspondência harmônica entre imaginação e entendimento. O que experimentamos em face do belo na natureza e na arte aponta para a vivificação do todo de nossas forças espirituais, para o seu livre jogo. O juízo do gosto não é conhecimento e, de

---

<sup>383</sup> HÖFFE, Immanuel Kant, *cit.*, p. 301.

<sup>384</sup> KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, *cit.*, p. 63.

<sup>385</sup> GADAMER, Hans-Georg. A Atualidade do Belo. Arte como jogo, símbolo e festa. In: **Hermenêutica da Obra de Arte**, *cit.*, p. 160.

<sup>386</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §16, p. 221-3.



qualquer forma, ele não é arbitrário. Há aí uma petição de universalidade, na qual pode se fundamentar a autonomia do âmbito estético. Precisamos reconhecer que tal justificação da autonomia da arte ante à devoção à regra e à crença moral, característica do período do Esclarecimento, significou uma grande realização. Sobretudo no interior do desenvolvimento alemão, que tinha alcançado outrora precisamente pela primeira vez o ponto no qual sua época clássica tinha buscado se constituir a partir de Weimar como um Estado estético. Esses empenhos encontraram na filosofia de Kant a sua justificação conceitual<sup>387</sup>.

Contudo, como o belo se encontra atrelado ao livre jogo das faculdades, ao mesmo tempo em que se nota o acento na presença efetiva da obra que aparece despretensiosamente, Kant promove a subjetivação da estética:

Visto que a faculdade de julgar estética é subjetiva, mas reflexiva, o universal não lhe é dado previamente. Em oposição a toda estética da obra, que torna a obra de arte portadora de uma verdade objetiva vista sensivelmente, segundo Kant o comprazimento estético resulta da perfeição, da conformidade a fins interior objetivamente existente, de uma coisa. Não o objeto mesmo é belo em seu aspecto ou sua forma; “belo” não é nenhum predicado objetivo, mas um predicado relativo. E, em verdade, a referência estética parte do sujeito; ela se deve a uma realização criativa, à representação estética do objeto no sujeito<sup>388</sup>.

Contudo, mesmo que Kant tenha promovido a subjetivação da estética, a presentidade efetiva da obra é valorizada por Gadamer justamente por promover o acréscimo do sentimento de vida:

O que distingue o belo não pode ser demonstrado como determinadas propriedades cognoscíveis junto a um objeto, mas se atesta por meio de algo subjetivo: a elevação do sentimento de vida na correspondência harmônica entre imaginação e entendimento. O que experimentamos em face do belo na natureza e na arte aponta para uma vivificação do todo de nossas forças espirituais, para o seu livre jogo. O juízo do gosto não é conhecimento e, de qualquer forma, ele não é arbitrário. Há aí uma petição de universalidade, na qual pode se fundamentar a autonomia do estético<sup>389</sup>.

A estética kantiana é marcada pela presentidade absoluta da obra, ou seja, aquilo que se apresenta enquanto obra, mostra-se na sua completude como tal, ainda que seja na forma do fragmento, que em que se posiciona o artístico por conta própria. Contudo, apesar de se buscar a presença da obra, a estética em Kant é conduzida pelo ânimo da subjetividade, uma vez que o belo se presentifica pela harmonização das faculdades subjetivas, cuja consequência é a própria subjetivação da arte, em que a obra é absorvida na **consciência estética**, suprimindo-se o seu mundo na consciência. É a isso que Gadamer denomina *distinção estética*, que se nota tanto no

---

<sup>387</sup> GADAMER, Hans-Georg. A verdade da obra de arte. In: **Hegel, Husserl, Heidegger**. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 339.

<sup>388</sup> HÖFFE, **Immanuel Kant**, *cit.*, p. 301.

<sup>389</sup> GADAMER, A verdade da obra de arte, *cit.*, p. 339.

Romantismo alemão, como, *v.g.*, em Schiller, em que se destaca a obra de arte de seu mundo originário rumo à busca da *obra de arte pura*, constituída através de uma *abstração*, cujo produto é o abandono daquilo que não é essencial à qualidade estética<sup>390</sup>.

O que chamamos de obra de arte e vivenciamos esteticamente repousa, portanto, sobre o produto de uma abstração. Na medida em que se abstrai de tudo em que uma obra se enraíza, como seu contexto de vida originário, isto é, de toda função religiosa ou profana em que se encontrava e em que possuía seu significado, então se tornará visível a “pura obra de arte”. Nesse sentido, a abstração da consciência estética produz algo que é, para si mesmo, positivo. Permite ver e existir por si mesmo aquilo que é pura obra de arte. Chamo a esse seu produto de “distinção estética”<sup>391</sup>.

Ainda que permaneça vinculada à consciência e à distinção estética, Hegel reconhece o avanço de Schiller no sentido de intentar promover, com a obra de arte, a unidade entre o universal e o particular, a liberdade e a necessidade, o racional e o sensível, ou seja, a beleza e a coisa bela:

A razão reclama a unidade enquanto tal, o que é conforme ao gênero, enquanto que a natureza reclama a multiplicidade e a individualidade, e as duas legislações recorrem igualmente ao homem. A educação estética deve, no conflito destes lados opostos, justamente efetivar a exigência de sua mediação e reconciliação, pois, segundo Schiller, ela tende a formar a inclinação, a sensibilidade, o impulso e o ânimo de tal modo que se tornem em si mesmos racionais e que então a razão, a liberdade e a espiritualidade saiam de sua abstração, se unam com o lado natural em si mesmo racional e nele mantenham carne e sangue. O belo é, portanto, determinado como a expressão da formação unificadora [*Ineinsbildung*] do racional e do sensível e esta formação unificadora é determinada como o efetivamente verdadeiro. De modo geral, esta opinião de Schiller já pode ser encontrada em *Sobre a Graça e a Dignidade* e em seus poemas, quando faz do elogio das mulheres seu objeto, em cujo caráter reconhece e ressalta a união, por si já existente, do espiritual e do natural<sup>392</sup>.

A estética hegeliana promove a unidade entre o sensível particular e o universal do belo, na linha de Schiller. Contudo, é ela, estética, um dos momentos de manifestação da ideia e uma das etapas que marcam o autoconhecimento pleno de si e para si do Espírito absoluto. A história em Hegel é racional por se o palco de revelação do Espírito a si mesmo. É ela, assim, permeada pelo Espírito, que se encontra consigo nas formas e figuras lógicas que se apresentam no tempo histórico específico. O Espírito, contudo, precisa se manifestar enquanto diverso de si, exteriorizar-se, para que, com o desenvolvimento pleno de suas etapas interiores, aparecer plenamente através da sua automeiação<sup>393</sup>:

---

<sup>390</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 135 [91].

<sup>391</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 135 [91].

<sup>392</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001. §83, 78-9.

<sup>393</sup> “Na verdade, o que se opõe ao primeiro momento, ao positivo, é a força e o poder estranho do negativo, o qual agindo sobre ele, e sendo agido na mesma medida em que age, provoca a negação da negação: momento em que

A idéia é na sua manifestação exteriorizante, portanto, de conteúdo, natureza. Em primeiro lugar, a idéia se mostra dividida como idéia, intuição, forma, pensamento (Lógica), e em segundo lugar como natureza, algo estranho ao pensamento que lhe dá conteúdo. Essa estranheza ou alienação, esse outro que é a natureza, revela-se, contudo, diante da Lógica (que já mostra a identidade de forma e conteúdo) como a própria idéia. Natureza é idéia. O momento de superação dessa diferença é o Espírito, a história. Se a natureza não conseguiu realizar a superação da distinção pensamento e realidade exterior, a história o fará. Isso porque a história é o modo pelo qual o Espírito se manifesta e se desenvolve<sup>394</sup>.

Para Hegel, seguindo a tradição platônica<sup>395</sup>, o belo é a manifestação sensível exterior da ideia. A obra de arte bela, por mais que tenha presença imediata singular, unido particular e universal, é ainda etapa rumo a um nível maior de espiritualidade – ou seja, a obra de arte não articula ainda plenamente a verdade, que se encontra no plano do conceito, saber do absoluto. A arte é intuição do absoluto, que ainda é mediada pela representação do absoluto pela religião e o saber do absoluto, no plano do conceito filosófico. Portanto, a obra de arte não possui ainda em si a articulação plena de verdade, e essa tal característica é denominada por Gadamer de o *caráter de passado da arte*<sup>396</sup>.

Mas, na medida em que a arte tem a tarefa de expor a Idéia para a intuição imediata numa forma sensível e não na Forma do pensamento e da pura espiritualidade em geral, e esta exposição possui seu valor e dignidade na correspondência e na unidade dos dois lados, da Idéia e de sua forma, a altura e excelência da arte na realidade adequada ao seu conceito dependerão do grau de interioridade e unidade com o qual a Idéia e a forma aparecem trabalhadas de modo recíproco. Neste estágio da verdade superior, enquanto o estágio da espiritualidade que alcançou para si a configuração adequada ao conceito do espírito, encontra-se o fundamento da divisão para a ciência da arte. Pois o espírito, antes de chegar ao verdadeiro conceito de sua essência absoluta, deve passar por um trajeto de etapas fundado nesse próprio conceito, e a este trajeto do conteúdo que ele dá a si corresponde um trajeto, imediatamente associado, de configurações da arte, em cuja Forma o espírito, enquanto ser artístico, dá a si a consciência de si mesmo<sup>397</sup>.

---

ambos estão igualmente suprassumidos, suas unilateralidades superadas ou negadas no que têm de unilateral, emergindo uma nova figura: - que também não é definitiva, porque terá por sua vez de passar por sua negação, e pela negação dessa negação”. MENEZES, Paulo. Hegel, Mestre do Pensar. **Revista Síntese de Filosofia – Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 23, n. 76, 1996. p. 154.

<sup>394</sup> SALGADO, A *Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 70-1.

<sup>395</sup> É o que explica Sócrates no Fedro: “Voltemos para a Beleza. Conforme ficou dito, vimo-la refulgir entre aquelas realidades, e de volta para a terra apreendemo-la em todo o seu resplendor por meio do nosso mais brilhante sentido. A vista é, realmente, o sutil dos órgãos do corpo; contudo, não prece à sabedoria, pois esta despertaria em todos nós violenta paixão se apresentasse a nossos olhos uma imagem tão clara como a da Beleza, o que também é válido para todas as essências dignas de nosso amor. Somente a Beleza recebeu o privilégio de ser a um tempo encantadora e de brilho incomparável. Porém, quem não foi iniciado de pouco ou já se corrompeu, de maravilha conseguirá alcançar-se até à Beleza absoluta, sempre que contemplar aqui embaixo alguma imagem com o seu nome. Por isso mesmo, em vez de venerá-la quando a encontra, deixa-se dominar pelo prazer e, procedendo como verdadeiro animal, procura maculá-la e engravidá-la, sem nada temer no seu atrevimento nem correr-se de desejar um prazer contra a natureza”. PLATÃO. **Fedro**. Trad. Carlos Roberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora da UFPA, 2011. 250d-e, p. 119.

<sup>396</sup> GADAMER, Hans-Georg. A posição da poesia no sistema da estética hegeliana e a pergunta sobre o caráter de passado da arte. In: **Hermenêutica da obra de arte**, cit., p. 77.

<sup>397</sup> HEGEL, **Cursos de Estética**, cit., §100, p. 88.

Gadamer procura deixar claro que o acontecimento estético traduz em si muito mais que a presentidade da obra em meio à consciência estética, como também carrega consigo o próprio processo histórico de formação do ser da obra<sup>398</sup>, pois o belo e o gosto, como já se afirmou, encontram-se articulados com a verdade dos processos históricos. Nesse sentido, por mais que as estéticas da subjetividade kantiana e da ideia hegeliana chamem a atenção para a presentidade efetiva da obra de arte, perde-se de vista o que caracteriza a objetividade das humanidades, que é a autoformação da comunidade de sentido do senso comum: a obra de arte bela requisita a possibilidade de todos os homens se encontrarem perante ela e digam-na bela. Tal requisição leva à anuência de toda comunidade de sentido a respeito do belo da arte<sup>399</sup>, que se forma não mediante a subsunção de casos a regras, mas por meio do reconhecimento da autoridade da tradição do belo<sup>400</sup>. Em relação à estética de Kant, há a tentativa de estender o juízo estético para o próprio campo de constituição da comunidade de sentido, como se percebe no esforço de Hannah Arendt de se confluírem estética, ética e política<sup>401</sup>. Como o juízo estético se caracteriza pela análise do sensível individual a partir de si mesmo, sem a subsunção ao universal – universal esse que se perdeu como critério de balizamento adequado das ações, como se notou na experiência do totalitarismo<sup>402</sup> – a experiência do juízo estético, de particularidade situativa, reclama a discussão a respeito dos rumos da ética e da política pela vocação argumentativa e confrontante do pensar<sup>403</sup>. O político, assim, é abertura do campo de pensamento diante da ausência de um universal abstrato ou de regras *a priori* da ação, que permitem iluminar o âmbito público diante de sua retração, mesmo que sob a aparência da ordem<sup>404</sup>. Sua ausência levaria àquilo que Arendt denomina mal radical ou banalidade do mal, tal como ela detectou no julgamento de Eichmann:

Nele [em Eichmann] não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão*. No âmbito dos procedimentos da prisão e da corte israelenses, ele funcionava como havia funcionado sob o regime nazista; mas quando confrontado com situações para as quais não havia procedimentos de rotina, parecia indefeso e seus clichês produziam, na tribuna, como já haviam evidentemente produzido em sua vida funcional, uma espécie de comédia macabra. Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e

---

<sup>398</sup> GADAMER, A Atualidade do Belo..., *cit.*, p. 146.

<sup>399</sup> GADAMER, A Atualidade do Belo..., *cit.*, p. 180.

<sup>400</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 371 [284].

<sup>401</sup> ARENDT, **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**, *cit.*, Quinta Lição, p. 41.

<sup>402</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 491.

<sup>403</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Trad. Antônio Abranches e César Augusto R. de Almeida. v. 01. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. O Pensar, Introdução, p. 07.

<sup>404</sup> ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 11.

conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, ou seja, exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo o tempo a esta exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência. Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de *parar* e pensar – que despertou meu interesse<sup>405</sup>.

Para que o próprio processo de acontecimento da obra de arte seja considerado em sua articulação histórica, é preciso devolver a obra ao seu mundo histórico de acontecimento, com a finalidade de se garantir a dinâmica de rearticulação do seu ser em cada acontecer da obra ela mesma, do contrário, prevaleceria o *érgon* e não *enérgeia*, o processo, valendo-se das categorias platônicas. Quer-se com isso dizer que na experiência estética, o que é verdadeiramente relevante não é a consciência que experimenta a obra de arte bela, mas sim o que, a partir da abertura da minha experiência, acontece ou se revela enquanto obra bela<sup>406</sup>. **A obra se faz obra** a partir do seu mundo histórico. Nota-se aqui o traço fenomenológico do pensamento gadameriano: não há obra em si, para além do seu processo de acontecimento, tal como uma modalidade de realismo; também não há a obra que se forma a partir da consistência perante às faculdades racionais do conhecimento ou do espírito, como nos idealismos. O que acontece em fenomenologia é a obra se fazendo obra através da abertura do seu processo de acontecimento. Verifica-se aqui o mesmo fenômeno que identifica Heidegger no acontecimento poético: na poesia, as coisas não se mostram para nós, nem são em si mesmas – elas se mostram como são para elas mesmas em meio à linguagem e às palavras. A intencionalidade dos processos hermenêuticos mostra justamente as coisas se conquistando elas mesmas em meio à relação aberta pelo acontecimento poético:

O homem se comporta como se fosse o criador e o soberano da linguagem. A linguagem, no entanto, permanece a soberana do homem. Quando essa relação de soberania se inverte, o homem decai numa estranha mania de produção. A linguagem torna-se meio de expressão. Enquanto expressão, a linguagem pode apenas ser rebaixada a simples meio de pressão. Cuidar do dizer, mesmo nessa manipulação da linguagem, é, sem dúvida, positivo. Contudo, só esse cuidado não basta para nos ajudar a retornar à verdadeira relação de soberania entre a linguagem e o homem. Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem. De todos os apelos que nós, os humanos, devemos conduzir, a partir de nós mesmos, para um dizer, a linguagem é ela mesma o apelo mais elevado e, por toda parte, o apelo primordial. É a linguagem que, primeiro e em última instância, nos acena a essência de uma coisa. Isso, porém, não quer absolutamente dizer que, em cada significação

---

<sup>405</sup> ARENDT, **A Vida do Espírito**, *cit.*, O Pensar, Introdução, p. 07.

<sup>406</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 152 [105].

tomada ao acaso de uma palavra, a linguagem já nos tenha entregue a essência transparente das coisas, de forma imediata e absoluta, como se fosse um objeto pronto para o uso. O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia. Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer; com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação, e maior a distância que separa o seu dizer da simples proposição, esta sobre a qual tanto se debate, seja no tocante à sua adequação ou à sua inadequação<sup>407</sup>.

Daí Heidegger dizer, em *A Origem da Obra de Arte*, que a essência da arte é o ditado poético<sup>408</sup>: da mesma forma em que a linguagem, na poesia, permite que as coisas se conquistem em meio ao poetar, quando se pergunta à obra o que ela é abre-se o espaço em que ela acontece conquistando o seu ser: “obra só é efetivamente enquanto obra quando nos retiramos a nós mesmos da nossa habitualidade e nos inserimos naquilo que se torna originariamente patente pela obra”<sup>409</sup>. A partir do texto heideggeriano percebe-se que a formação da obra de arte passa pela articulação com a sua apresentação, como no ditado poético. Na relação com a arte, portanto, o que é realmente relevante não é aquilo que eu, observador, experimento com ela, mas sim o que, através da abertura da experiência hermenêutica, realiza-se enquanto obra de arte. Essa estrutura objetiva e fenomenológica da constituição artística, que demonstra a co-originariedade da relação entre apresentação e aquilo que se apresenta, é paradigmática para a verdade dos processos históricos, uma vez que essa estrutura hermenêutica é universal, e é descrita por Gadamer através da noção de **jogo**<sup>410</sup>, que significa a extensão do campo de formação da obra à história.

Jogo é uma expressão já presente na obra de Johan Huizinga, *Homo Ludens*<sup>411</sup>. O autor afirma que ele é um componente da formação humana e social, e representa o próprio movimento em que algo, no interior do seu espaço ou campo de realização, acontece<sup>412</sup>, e quando o jogo se dá, há a completa absorção do jogador na própria dinâmica de realização do jogo<sup>413</sup>:

Numa tentativa de resumir as características formais do jogo, poderíamos considerá-lo uma atividade livre, conscientemente tomada como “não-séria” exterior à vida habitual, mas ao mesmo tempo capaz de absorver o jogador de uma maneira intensa e total. É uma atividade desligada de todo e qualquer interesse material, com a qual não se pode obter qualquer lucro, praticada dentro de certos limites espaciais e temporais próprios, segundo uma certa ordem e certas regras. Promove a formação de grupos sociais com tendência a

---

<sup>407</sup> HEIDEGGER, Martin. “...Poeticamente o homem habita...” Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2012. p. 166-7.

<sup>408</sup> HEIDEGGER, A origem da obra de arte, *cit.*, 80 [62].

<sup>409</sup> HEIDEGGER, A origem da obra de arte, *cit.*, 80 [62].

<sup>410</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 155 [107/8].

<sup>411</sup> HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. O Jogo como elemento da cultura. 7. ed. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2012.

<sup>412</sup> HUIZINGA, **Homo Ludens**, *cit.*, p. 11-2.

<sup>413</sup> HUIZINGA, **Homo Ludens**, *cit.*, p. 14.

rodearem-se de segredo e a sublinharem sua diferença em relação ao resto do mundo por meio de disfarces ou outros meios semelhantes<sup>414</sup>.

Gadamer resgata essa estrutura de Huizinga, ao afirmar que, quando o jogo se instaura, o sujeito do jogo não são os jogadores que dele participam, mas o jogo ele mesmo, que tanto é melhor jogado quando os seus participantes são absorvidos em seu campo: “É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo; não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. **O jogo é a realização do movimento como tal**”<sup>415</sup>.

Se considerarmos o uso da palavra “jogo” dando preferência ao chamado significado figurado, resultará o seguinte: falamos do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo da peça da máquina no rolamento, do jogo articulado dos membros, do jogo das forças, do jogo das moscas, até mesmo do jogo das palavras. Nisso sempre está implícito o vaivém de um movimento que não se fixa em nenhum alvo, onde termine. A isso corresponde também o significado originário da palavra “jogo” enquanto dança, que sobrevive em múltiplas formas de palavras (p. ex. na palavra alemã *Spielmann*, menestrel). O movimento que é jogo não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se (*sic*) em constante repetição. O movimento de vaivém é obviamente central para a determinação da essência do jogo, que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento<sup>416</sup>.

No jogo se nota a superação da subjetividade pelo fato de o *jogo de ser jogado* – Gadamer denomina esse acento na processualidade do jogo de caráter *medial*<sup>417</sup>. O jogo envolve uma seriedade, um respeito ao que ali se dá, ou seja, ele possui uma ordem, regras próprias, que, uma vez desrespeitadas, fazem com que o jogador estrague o jogo: é o que Huizinga denomina de *desmancha-prazeres*<sup>418</sup>. Mediação total ou caráter medial do jogo significa que quando o jogo acontece, o sujeito do jogo, o artista que apresenta um papel teatral ou executa uma partitura musical, imerge no campo de jogo da obra ao ponto de desaparecer em meio à sua realização:

A mediação total significa que aquele que mediatiza suspende a si mesmo enquanto serve de mediador. Isso quer dizer que a reprodução como tal (no caso de peça teatral ou de música, mas também no recital épico ou lírico) não se torna temática, mas através dela e nela a obra torna-se representação<sup>419</sup>.

Para que a mediação total aconteça e o sujeito do jogo seja por ele absorvido, é preciso perceber a própria natureza do jogo: *é o deixar vir à tona*. O jogo sempre é autoapresentação do jogado. Quando há o acontecimento do campo de jogo de uma obra de arte, através da apresentação o apresentado aparece ao ponto de absorver, na mediação, aquele que apresenta<sup>420</sup>.

---

<sup>414</sup> HUIZINGA, *Homo Ludens*, *cit.*, p. 16.

<sup>415</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 156 [109].

<sup>416</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 156 [109].

<sup>417</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 158 [110].

<sup>418</sup> HUIZINGA, *Homo Ludens*, *cit.*, p. 13.

<sup>419</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 177 [125].

<sup>420</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 162 [114].

Isso quer dizer que há figuras, imagens ou construtos do jogo que aparecem em meio ao espaço aberto pela apresentação. Assim, não há imagem da arte, construto, sem a apresentação, da mesma maneira que a apresentação é sempre apresentação da imagem da obra. Nota-se, assim, a relação intencional entre apresentação e apresentado, e nessa relação a imagem da obra constitui o seu ser. Gadamer pretende realçar a relação indissociável entre a apresentação da obra e a constituição do seu próprio ser, o que implica em dizer que não há obra para além do seu acontecimento, da sua aparição ou exposição, fazendo a obra e sua interpretação consentâneas. Pode-se perceber a *co-originalidade* entre o mostrar-se e o fazer-se da obra de arte, ou, no dizer de Figal, *co-pertinência entre apresentação e clarificação*: “Querer clarificar um texto sempre significa também lê-lo, e, já na leitura, o texto é apresentado. Além disso, a co-pertinência entre apresentação e clarificação é comprovada junto a um traço fundamental que é comum às duas. Toda interpretação realça, destaca as conexões vitais determinadas pelo comportamento e pelos acontecimentos”<sup>421</sup>.

Do que acabamos de afirmar, pode-se depreender que a interpretação do espectador é fundamental para o acontecimento do próprio ser da obra. O espectador, assim, não é elemento estranho à obra, pelo contrário, é convidado pelo próprio campo da arte a junto dela permanecer, e é nesse encontro, nunca definitivo<sup>422</sup>, diga-se, que se forma o ser da obra de arte: há uma relação indissociável entre visão e imagem que se repete sempre a cada novo encontro<sup>423</sup>. A interpretação ou a **participação** é consentânea à formação do ser da obra:

Interpretar uma obra de arte não significa nesse caso inserir uma série de elementos de fora à obra de arte ou descobrir traços comuns entre obras particulares e os movimentos artísticos correspondentes. Interpretar a obra de arte é aqui antes de mais nada participar do jogo da arte. Nessa participação, a própria arte ganha corpo como acontecimento, da mesma forma que os jogos em geral ganham forma em meio aos seus acontecimentos<sup>424</sup>.

A interpretação ou a participação no acontecimento da obra é condição para que o próprio ser da obra se institua, porque ser, em Gadamer, é **simbólico**: o acontecimento estético, assim como qualquer mediação histórica, dado a natureza universal da Hermenêutica, é símbolo, querendo com isso ressaltar o caráter **daquilo que não pode se constituir a não ser com a relação com um outro**. Símbolo é uma palavra de origem grega que quer dizer tábua de recordação – *tessera hospitalis*. Um anfitrião quebrava essa tábua em duas partes, e oferecia ao hóspede uma delas que para, em trinta ou cinquenta anos, pudesse ser identificada a sua volta ou a chegada de um descendente:

---

<sup>421</sup> FIGAL, **Oposicionalidade**, *cit.*, p. 78.

<sup>422</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 152 [105].

<sup>423</sup> GADAMER, *A Atualidade do Belo...*, *cit.*, p. 178.

<sup>424</sup> CASANOVA, **Eternidade frágil...**, *cit.*, p. 19.



O que significa “símbolo?” Trata-se inicialmente de um termo técnico da língua grega, que designa os fragmentos da memória. Um anfitrião entrega ao seu hóspede a assim chamada “*tessera hospitalis*”, isto é, ele parte um vaso, fica com a metade e entrega a outra metade ao hóspede para que, se em trinta ou quarenta anos um descendente deste hóspede voltar uma vez mais à sua casa, as pessoas se reconheçam na junção dos fragmentos em um todo. Um antigo passaporte – este é o sentido técnico originário de símbolo. Ele é algo a partir do qual se reconhece alguém como conhecido<sup>425</sup>.

É por meio do símbolo que se reconhece um antigo conhecido. Gadamer segue a composição platônica sobre a essência do amor, na fala de Aristófanes, no *Banquete*, em que, após o castigo dos deuses, as partes cindidas requisitavam o reagrupamento para a constituição, novamente, da integralidade:

Antigamente, nossa natureza não era como a de agora, mas muito diferente. Para começar, havia três sexos e não dois apenas, como hoje: masculino e feminino. Além desses, havia um terceiro, formado desses outros dois; o nome ainda subsiste; porém o sexo desapareceu. Em verdade, era o sexo andrógino, com a forma e o nome dos outros dois sexos, masculino e feminino [...] Então Zeus deliberou com as demais divindades sobre o que fazer com ele, porém não chegaram a nenhuma conclusão. [...] Depois de muito refletir, falou Zeus desse modo: “Penso ter encontrado um meio”, declarou, “de conservar os homens e pôr cobro a essa indisciplina: basta enfraquecê-los. Agora mesmo vou dividi-los pelo meio, pois desse modo não somente ficarão mais fracos, como nos serão também de maior utilidade, pelo fato de aumentarem de número. Passarão a andar com dois pés, em posição erecta. [...] Seccionados, desse modo, os corpos, cada metade sentiu saudades da outra, e procurando ambas a sua parte, estendiam reciprocamente os braços, estreitavam-se, no anelo de se fundirem num só corpo, do que resultou morrerem de fome e de inanição, pelo fato de nenhuma parte querer fazer nada separada da outra. Quando uma das metades vinha a falecer, sobrevivendo a outra, esta procurava nova companheira e se abraçava com ela, quer se tratasse do que antes fora um ser completo do sexo feminino, a que hoje damos o nome de mulher, quer da metade de um homem<sup>426</sup>.

Gadamer, ao apresentar a origem histórica do simbólico na reunião do fragmento da *tessera hospitalis* grega, ressalta o fato de que a totalidade do ser depende da requisição da parte co-pertencente, ou, em outros termos, que a constituição do ser de algo depende da relação com o outro. É isso que o simbólico demonstra: a natureza de co-pertencimento necessário. No caso da obra de arte, a interpretação ou participação se faz necessária para a continuidade do processo de articulação da voz da obra porque, no momento em que se produz ou posiciona a obra, ela passa a se autonomizar do seu autor – tal como em Husserl, em que a intenção originária de significado por parte do autor da expressão é dispensada diante da autonomização da significatividade

---

<sup>425</sup> GADAMER, A Atualidade do Belo..., *cit.*, p. 172-3.

<sup>426</sup> PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora da UFPA, 2011. 189e, 190a-e, 191a-b, p. 115-9.

ideal<sup>427</sup>, marcando a autonomia do dito em relação ao ato de dizer - a obra ganha vida própria em relação ao seu autor:

Gadamer vê a essência da arte como constitutivamente simbólica. Não porque a arte nos remeta a alguma instância para além dela ou porque ela tenha uma parte material e outra semântica – porque ela é o que aparece e ainda algo mais. O caráter eminentemente simbólico se expressa aqui justamente pelo fato de a arte depender do outro, do intérprete, para recuperar a integridade que perde no instante em que se autonomiza do fazer artístico<sup>428</sup>.

Do que até afirmamos, podemos dizer o seguinte: o modo de ser típico da obra de arte é ilustrado pela figura do jogo, em que há relação ou movimento dinâmico que absorve o participante em meio ao acontecimento artístico; esse movimento nunca é derradeiro, sempre se renova a cada vez em que a obra é exposta ou executada, como, *v.g.*, uma partitura é tocada, uma peça teatral ou uma obra cinematográfica são apresentadas, ou seja, a obra nunca é plena, acontece diferenciando-se no tempo; o ser da obra de arte se constitui em meio ao seu mostrar-se ou em meio à apresentação; esse ser não é dado de antemão, sob pena de se recair em uma metafísica da obra de arte, o que nos permite aduzir que o ser em si da obra não existe; o espectador da obra de arte é partícipe de sua constituição, mas, por outro lado, não forma, por conta própria, a obra através de juízos consistentes ou representações, daí afirmar-se que o sujeito do jogo é o jogo ele mesmo, e não o jogador. Nesse instante, afiguram-se a nós as seguintes indagações: ora, se o ser da obra não existe para além da interpretação, em toda e a cada vez que a interpretação se instaurasse, não haveria uma nova obra? A *unidade* da obra de arte não estaria comprometida, assim? O que garantiria a estabilidade da obra, ou a permanência ideal do interpretado, se ele demanda simbolicamente a interpretação para que ele seja? Se tais considerações não são definitivamente esclarecidas, corre-se o risco de a interpretação e o interpretado, a obra e a apresentação, serem marcados pelo relativismo do processo, em que a obra será aquilo que o seu processo de acontecimento estabelecer.

Tal hipótese é afastada por aquilo que se forma no interior do processo de acontecimento da obra: **as chamadas imagens ou construtos do acontecimento da interpretação**. Tanto a estética kantiana como o movimento de autoformação do Espírito da filosofia hegeliana são importantes para Gadamer nesse ponto: a primeira por ressaltar o caráter de presentidade plena e desfuncionalizada da obra de arte no juízo estético; o segundo por apresentar as formas lógicas e figuras do Espírito que se autoformam no movimento da razão na história. Quando a obra acontece, posiciona-se uma imagem, figura ou construto, que baliza as demais apresentações dessa mesma obra.

---

<sup>427</sup> HUSSERL, *Investigações Lógicas...*, *cit.*, 1ª Investigação, §§2º e 5º, p. 22 e 26.

<sup>428</sup> CASANOVA, Apresentação a GADAMER, *Hermenêutica da Obra de Arte*, *cit.*, p. XVI.

Assim como um gesto simbólico não é apenas ele mesmo, mas expressa algo diverso por meio daí, a obra de arte também não é apenas ela mesma enquanto aquilo que é feito. Podemos defini-la precisamente pelo fato de não ser uma obra bruta, ou seja, de não ser nada que simplesmente se fez e que pode se fazer uma vez mais, mas algo que chegou a termo de uma maneira impassível de ser repetida e que alcançou sua aparição única. Por isso, parece-me quase mais correto não chamá-la de obra, mas de um construto. Pois nessa palavra “construto” reside o fato de o fenômeno ter deixado para trás de uma maneira incomum o processo de seu surgimento ou tê-lo banido para o cerne do indeterminado e, colocado totalmente sobre si mesmo, se apresentar em sua própria aparência e manifestação. O construto [das Gebild] não remete tanto para o processo de sua formação [Bildung], mas exige que seja apreendido em si mesmo como um puro fenômeno. [...] O construto que a obra de arte é precisa ser sempre novamente erigido nas artes reprodutoras. Aquilo que é assim totalmente palpável nas artes transitórias ensina-nos em verdade sobre o fato de não serem apenas essas artes reprodutivas que exigem a apresentação, mas, de certa maneira, todo o construto que denominamos uma obra de arte. Esse construto exige ser construído pelo observador ante o qual ele se oferece. Ele não é efetivamente aquilo que é. Ele é algo que ele não é: ele não é nada definido segundo fins que possamos utilizar ou mesmo coisa material a partir da qual podemos fazer algo diverso. Ao contrário, é algo que só se estabelece como aquilo que aparece e se mostra naquele que o considera<sup>429</sup>.

É esse construto, essa imagem, que orienta a interpretação, no sentido de que a interpretação é interpretação do construto. Interpretar é permitir que o construto ou a imagem apareçam em meio ao espaço aberto pela interpretação. A imagem fornece o modelo para a interpretação, que tanto melhor será quanto mais se orientar por ela. A orientação por meio da imagem é denominado por Gadamer de conteúdo ideal ou idealidade do jogo<sup>430</sup>, que nada mais é do que a presentidade da obra no processo de seu acontecimento ou interpretação – a interpretação é orientada por ela, é *interpretação de*. Por isso Gadamer vê no acontecimento artístico uma forma de *mimesis*, não no sentido grego de imitação de algo já previamente conhecido, mas sim a apresentação de algo de modo que ele esteja desta maneira presente em sua plenitude sensível<sup>431</sup>. É esse acento da configuração que permite que o acontecimento da obra seja único, mesmo diante da sua reprodução, pois a obra e o seu mundo se apresentam novamente no seu acontecimento. Gadamer rechaça a tese de Benjamin de que a reprodução da obra destrói a sua aura, pois ela se desenraizaria do seu mundo originário, por mais perfeita e fiel que a reprodução seja. Nesse sentido, para Benjamin a cultura e suas obras, ainda que profundamente refinadas, são marcadas por uma espécie de pobreza, justamente por não se sustentarem em uma experiência que as interligue às obras da cultura<sup>432</sup>.

---

<sup>429</sup> GADAMER, Hans-Georg. O jogo da obra de arte. In: **Hermenêutica da Obra de Arte**, *cit.*, p. 52-3.

<sup>430</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 164 [115].

<sup>431</sup> GADAMER, A atualidade do belo, *cit.*, p. 177.

<sup>432</sup> BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. v. 01. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 115.

Mesmo na reprodução mais perfeita, um elemento está ausente: o aqui e agora da obra de arte, sua existência única, no lugar em que ela se encontra. É nessa existência única, e somente nela, que se desdobra a história da obra. Essa história compreende não apenas as transformações que ela sofreu, com a passagem do tempo, em sua estrutura física, como as relações de propriedade em que ela ingressou. Os vestígios das primeiras só podem ser investigados por análises químicas ou físicas, irrealizáveis na reprodução; os vestígios das segundas são o objeto de uma tradição, cuja reconstituição precisa partir do lugar em que se achava original. O aqui e agora do original constitui o conteúdo da sua autenticidade, e nela se enraíza uma tradição que identifica esse objeto, até os nossos dias, como sendo *aquele* objeto, sempre igual e idêntico a si mesmo. *A esfera da autenticidade, como um todo, escapa à reprodutibilidade técnica, e naturalmente, não apenas a técnica*<sup>433</sup>.

Gadamer afirma que toda obra é insubstituível, uma vez que, quando se dá a sua reprodução, na verdade o que aí se desenrola é o próprio acontecimento único da obra - “quando encontro uma reprodução melhor, substituo a mais antiga por ela; quando ela desaparece, adquire uma nova”<sup>434</sup>.

O filósofo, como acima afirmávamos, concebe a apresentação da obra, em que a imagem da coisa vem à presença no apresentar, como uma espécie de *mimesis*, mas não no sentido apenas de imitação - *mimesis* aqui significa apresentação do construto. Recorrentemente lê-se a *mimesis* em Platão, como se nota em o *Sofista*, como uma espécie de imitação: a obra de arte é reprodução que leva ao engano - “[...] sabemos muito bem que pela imitação de imagens homônimas dos seres, como a arte da pintura, ele [artista] é capaz de enganar meninos pouco avisados, só com lhes mostrar de longe seus desenhos, e de convencê-los de que é, realmente, capaz de produzir o que quiser”<sup>435</sup>. Contudo, Gadamer esclarece que Platão tentou transpor o conteúdo da *mimesis* através de outra expressão, *methexis*, que significa ter-parte, participar, como nota nos léxicos latino (*participatio*) e alemão (*Teilnahme*).

Platão está pisando o solo socrático-platônico, refugiando-se nos *logoi* que ele gerou para o mundo sob o nome de “dialética”. Se, através de seu curso, as estrelas representam os números, podemos chamar esse processo de *mimesis* e aplicá-lo como aproximação ao verdadeiro ente. *Methexis*, ao contrário, é uma relação pautada na reciprocidade. A *mimesis* está sempre orientada na direção daquilo a que nos aproximamos quando a representamos. Como já indica a própria expressão grega *meta*, *methexis*, ao contrário, implica o fato de apresentar-se junto ao outro. O tomar-parte, *metalembanein*, realiza-se de certo modo no verdadeiro ser-e-estar-junto e na mútua-pertença, o *methexein*. Ora, o próprio Platão usou o conceito de *mimesis* com diversas variações, mas apenas para confirmar sempre de novo a diferença ontológica entre reprodução e cópia, de um lado, e ideia, original e protótipo da ideia, de outro<sup>436</sup>.

---

<sup>433</sup> BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Obras escolhidas...**, *cit.*, p. 167.

<sup>434</sup> GADAMER, A Atualidade do belo..., *cit.*, p. 177.

<sup>435</sup> PLATÃO. *Sofista. Diálogos*. Sofista, Político, Apócrifos ou Duvidosos. Trad. Carlos Alberto Nunes. v. X. Belém: Editora UFPA, 1980. 234b, p. 50.

<sup>436</sup> GADAMER, Platão como *Portraitista*, In: GRONDIN (Org.), **O pensamento de Gadamer**, *cit.*, p. 399-400.

É a ideia que permite a metéxis, a participação. A ideia, como adverte Casanova, é “aquilo que eu já preciso ter visto para que eu possa ver, aquilo que precisa ter sido visto antes para que algo apareça tal como é, o já sempre visto em todo ver”<sup>437</sup>, ou seja, há relação entre ideia e *eidós*, o aspecto da imagem. A partir dessa concepção de ideia, conhecer significa ver o universal da ideia na particularidade dos fenômenos:

Exatamente na medida em que a ideia concretiza em si a determinação mais própria daquilo de que ela é ideia; na medida em que a ideia é o que se mantém idêntico a si mesmo (princípio de identidade) para além de todas as transformações pelas quais passam os fenômenos em geral; em suma, na medida em que a ideia concretiza em si *anteriormente* o ser daquilo de que ela é ideia, conhecer os entes de maneira plena significa conhecer a ideia em jogo em cada ente. Conhecer, com isto, perde completamente a relação com a apreensão das determinações características de cada particular em suas configurações óticas específicas e passa a se mostrar como constituído a partir de um movimento de transcendência em relação a essas determinações. Conhecer envolve aqui necessariamente abandonar a imaginação multiforme e multicolorida do mundo e ganhar o espaço puro e unitário da identidade eterna e imutável, a realidade monocromática e uni-significativa do universal<sup>438</sup>.

Em suma, no acontecimento particular da obra há a imagem de que ela, obra, participa, e é a imagem ou o construto que nos permite, por exemplo, olhar para o quadro e identificar a obra, ou ouvir uma música e poder dizer: *isso é Beethoven!* Da mesma maneira, ao ouvirmos uma apresentação sofrível, é a imagem que permite nos dizer: *isso não é Beethoven!*, ou, como aduz Gadamer, dizer “assim são as coisas!”<sup>439</sup>. É partir da imagem que se pode desenvolver o caráter simbólico da arte, na junção de fragmentos co-pertinentes, que sempre evocam a necessidade de integralidade<sup>440</sup> - há sempre um nexos intencional entre *interpretação* e *interpretado* que acompanha a obra de arte. O construto ou imagem da obra orienta a interpretação, vai balizando-a, de modo que a interpretação é tanto mais plena quanto se aproximar do interpretado.

Todavia, para que a articulação simbólica se desenvolva em toda sua potencialidade, é preciso que a outra dimensão do símbolo também ganhe corpo. Queremos com isso dizer que, na mesma medida em que a interpretação segue o índice remissivo da obra – a interpretação é interpretação de algo – a natureza fenomenológica da relação faz com que a interpretação também promova mudança na configuração do construto. De uma maneira ainda mais clara, a interpretação não só traz à presença de forma incólume a obra, como também a atualiza ou permite a sua reconfiguração ou sua alteração. Isso faz com que a interpretação possibilite acréscimo de ser ao construto, que se transforma em meio à interpretação. Uma execução de uma partitura clássica pode receber uma interpretação revolucionária que marca, a partir daí, uma nova

---

<sup>437</sup> CASANOVA, *Eternidade frágil*, *cit.*, p. 322.

<sup>438</sup> CASANOVA, *Eternidade frágil*, *cit.*, p. 322-3.

<sup>439</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 168 [118].

<sup>440</sup> GADAMER, *A Atualidade do belo...*, *cit.*, p. 174.

voz da música. Portanto, o ser da obra não é para além da apresentação, pois o apresentado sofre acréscimo de ser ou transformação em meio à apresentação. Por outro lado, não quer isso dizer que o intérprete conceda uma nova voz ao construto – na verdade, é ele, construto, que experimenta uma nova configuração em si através da apresentação. Gadamer denomina esse acento da diferenciação da obra de *metamorfose do construto*:

A essa mudança em que o jogo humano alcança sua verdadeira consumação, tornando-se arte, chamo de *transformação em configuração*. É somente através dessa mudança que o jogo alcança sua idealidade, de modo que poderá ser pensado e compreendido enquanto tal. Somente agora mostra-se como que liberto da atividade representativa do jogador (ator) e constitui-se no puro fenômeno daquilo que eles jogam (representam). Como tal, o jogo – mesmo o imprevisível da improvisação – é, por princípio, repetível e, por isso mesmo, duradouro. Tem o caráter da obra, do “*ergon*” e não somente da “*energia*”. É nesse sentido que o chamo de configuração<sup>441</sup>.

A metamorfose do construto refere-se ao fato de que a configuração da obra experimenta uma alteração radical em sua estrutura ao ponto de deixar de ser aquilo que era para se tornar outra coisa. Não se trata, portanto, de uma mera alteração, que, como adverte Gadamer, que sugere a permanência ontológica daquilo que muda, como um mero acidente da substância. A metamorfose passa a constituir um outro ser em face do qual o ser anterior é nulo<sup>442</sup>.

Partimos do fato de que a obra de arte é jogo, isto é, que seu verdadeiro ser não é separável de sua representação e que na representação surge a unidade e identidade de uma configuração. A dependência que esta tem de representar-se faz parte de sua essência. Isso significa que, por mais mudança e desfiguração que a representação venha a sofrer, continua sendo a mesma. O que perfaz a vinculabilidade de toda e qualquer representação é justamente o fato de conter ela mesma a referência para com a configuração e de se subordinar ao padrão de correção que se deriva daí. Isso pode ser confirmado até mesmo no caso extremo e privativo de uma representação absolutamente deformadora. Torna-se consciente como deformação, na medida em que a representação é julgada e pensada como representação da própria configuração<sup>443</sup>.

Com a metamorfose do construto, que faz com que a obra experimente novas configurações, encontra-se em jogo outro elemento platônico extremamente marcante no pensamento gadameriano – a relação entre *unidade* e *multiplicidade*. Da mesma maneira em que a ideia permanece como o campo de manifestabilidade do universal no particular, o que permite que os diferentes *logoi* tenham o mesmo elemento de unidade nas diversas vozes do ser, a obra de arte permanece sendo ela mesma, obra, mesmo diante da metamorfose do construto. A execução grega, sueca, brasileira ou alemã de *Nona* continuam a ser execuções do mesmo Beethoven, cuja produção experimenta diversas vozes, que atualizam e acrescentam ser ao construto inicial,

---

<sup>441</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 165 [116].

<sup>442</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 166 [116].

<sup>443</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 179 [127].

posicionando novas imagens da obra. O que caráter simbólico acentua é precisamente a necessidade da mediação com o outro para a constituição da mesmidade: a obra requisita sua diferenciação para ela seja ela mesma. E essa diferenciação é diferenciação no tempo, temporal. **O ser da obra é ser temporal**<sup>444</sup>, que somente é em se diferenciando, sob pena de obra ser um eterno **ter-sido**. A temporalidade da arte, verdadeira condição de possibilidade de constituição do seu ser, é expressa por Gadamer na noção de **festa**<sup>445</sup>, a retomada temporal da coisa em sua diferenciação.

A representação tem, de forma inextinguível e inseparável, o caráter da repetição do mesmo. É claro que, aqui, repetição não significa que algo venha a se repetir em sentido próprio, isto é, seja reduzido a um original. Ao contrário, toda repetição é tão original quanto a própria obra. Conhecemos o caráter extremamente enigmático da estrutura do tempo que se encontra aqui a partir da festa. A repetição é constitutiva das festas, pelo menos das festas periódicas. É o que chamamos de retorno da festa. No entanto, a festa que retorna não é uma outra nem a mera reminiscência de algo festejado na sua origem. O caráter originalmente sacral de todas as festas exclui, evidentemente, essas distinções que conhecemos da nossa experiência do tempo como presente, recordação e expectativa. A experiência temporal da festa é, antes, *celebração* que é um presente *sui generis*<sup>446</sup>.

A passagem acima transcrita de Gadamer deixa em evidência o que aqui queremos ressaltar. O ser da obra é temporal, o que quer dizer que ele precisa de sua diferenciação no tempo para que ele seja. Daí a temporalidade do acontecimento artístico despontar como componente privilegiado para a constituição do próprio ser da obra. A temporalidade da obra não é a da permanência no tempo, da identidade plena em meio ao devir. Para a metafísica da presença, em seu substancialismo, para que a coisa seja, é preciso que ela não sucumba ao devir – ser é presença constante, como indicou Heidegger:

De fato, Heidegger descreve a história da metafísica como o esquecimento crescente da questão acerca do ser. A questão acerca do sentido de ser já sempre deixou para trás a manifestabilidade do ente, o mostra-se do *eidos* em seu contorno imutável. O que se mostra aí como *eidos*, isto é, como determinação imutável de seu ser-o-que, compreende implicitamente “ser” como presente constante, e isso também determina ainda o sentido do desvelamento, ou seja, da verdade, estabelecendo para todo enunciado essencial sobre o ente a medida do certo e do errado<sup>447</sup>.

Em *Ser e tempo*, Heidegger nos esclarece que a história ontológica do Ocidente toma como seu ponto partida a imobilidade da substância, a constância e a permanência do ser, como seu critério distintivo. Ser, assim, é presença constante, como pode se notar na origem etimológica da

---

<sup>444</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 181 [128].

<sup>445</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 180 [128], GADAMER, *A Atualidade do belo...*, *cit.*, p. 180.

<sup>446</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 179-80 [127-8].

<sup>447</sup> GADAMER, Platão. *In: Hegel, Husserl e Heidegger*, *cit.*, p. 321.

palavra grega para substância, *ousía*, aquilo que permanece. Somente através da destruição da tradição filosófica sedimentada, tendo como o fio condutor o ser-aí, como veremos abaixo, é possível rearticular originariamente ser e temporalidade.

Em outras palavras: a destruição se vê colocada ante a tarefa de interpretar o solo sobre o qual se assenta a ontologia antiga à luz da problemática da *temporalidade*. Fica então manifesto que a antiga interpretação do ser do ente está orientada pelo “mundo”, isto é, pela “natureza” no sentido mais amplo, e que ela conquista de fato o entendimento do ser a partir do “tempo”. O documento externo desse entendimento — por certo que *somente* isso — é a determinação do sentido de ser como *παρουσία* ou como *οὐσία*, o que ontológico - temporalmente significa “presença”. O ente é apreendido em seu ser como “presença”, a saber, é entendido em referência a um determinado *modus* do tempo — o “*presente*”. A problemática da ontologia grega, como a de toda outra ontologia, deve tomar seu fio condutor do *Dasein* ele mesmo<sup>448</sup>.

Gadamer, na esteira do esforço de Heidegger, procura resgatar a tese platônica da unidade em meio à multiplicidade como característica do ser temporal. O discurso do ser, em Platão, sempre carrega consigo uma diferenciação que pertence à sua própria estrutura interna – todo discurso a respeito do ser é formado por unidade e diversidade, sendo que esses aspectos não se excluem, pelo contrário, determinam-se reciprocamente:

O que é idêntico a si mesmo é justamente por meio daí diverso de todo o resto. Ser e não ser encontram-se entrelaçados um no outro de maneira indissolúvel. Sim, é precisamente nesse ponto que parece consistir a distinção do filósofo em relação a todas pseudoartes sofísticas, no fato, de o sim do ser e o não do nada só constituírem a determinação do ente em sua conjunção<sup>449</sup>.

Ser não é apenas presença idêntica, mas se manifesta em meio à sua diferença. É o que se nota em o *Sofista*, através da relação entre ser e não-ser, tomando-se aqui o exemplo do belo, no diálogo entre Teeteto e o Estrangeiro de Eléia:

Teeteto: [...] o que sempre designamos como não-belo, que de nada mais diferirá, se não for da natureza do belo. - O Hóspede: Vamos agora responder a mais uma pergunta. - Teeteto: Qual será? - O Hóspede: Alguma coisa que foi separado de um dos gêneros dos seres e depois contraposto, em novas conexões, a outro ser; não será isso o não-belo? - Teeteto: Exato. - O Hóspede: Logo, ao que parece, o não-belo é a oposição de um ser a outro. - Teeteto: Exatíssimo. - O Hóspede: Mas como! De acordo com essa explicação, teremos de aceitar que o belo participa da existência em grau maior, e o não-belo em menor? - Teeteto: Em absoluto. - O Hóspede: Sendo assim, precisaremos dizer que tanto existe o não-grande como o grande. - Teeteto: Sem dúvida. - O Hóspede: Como teremos de pôr em pé de igualdade o justo e o injusto, para que um não tenha mais existência do que o outro. - Teeteto: - Como não? - O Hóspede: E o mesmo diremos de tudo o mais, pois a natureza do outro se nos revelou como incluída entre os seres. Ora, se ela existe, suas partes, também, terão que ser consideradas como existentes<sup>450</sup>.

<sup>448</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §6º, p. 95 [25].

<sup>449</sup> GADAMER, Platão. *In: Hegel, Husserl e Heidegger*, *cit.*, p. 321.

<sup>450</sup> PLATÃO, *Sofista*. *In: Diálogos...*, *cit.*, 257d-e, 258a-b, p. 85.



Platão procura, em o *Sofista*, conferir harmonia entre a questão da identidade, que atormentara os eleatas, e a alteridade da multiplicidade do *logos* de Heráclito, permitindo que ser e não-ser estivessem conjuntamente presentes no discurso das coisas. É o que explica Marcelo Pimenta Marques:

Esta é, a meu ver, a especificidade da teoria do Estrangeiro de Eléia, no *Sofista*: dizer as coisas tais como elas são, não na *imediatez* da percepção sensível (ou da *dóxa* que é a língua comum), mas através da mediação de uma rede de participações, sem que essas relações constitutivas nas quais elas são tomadas ontologicamente ameacem a integridade de suas naturezas, mas, ao contrário, a fim de que elas possam ser, *mediatamente*, o que elas são e o que elas não são. Identidade e alteridade são, assim, concebidas como o resultado de uma dialética que estrutura as relações entre as formas para que elas possam, por sua vez, estruturar profundamente e dialeticamente a totalidade do que é (*pantelós ón*), enquanto mesmo e diferente, sem contradição<sup>451</sup>.

Gadamer afirma que Platão, em o *Filebo*, também tenta promover a unidade entre uno e múltiplo através de um gênero ou termo que estruture conjuntamente a ambos – *ápeiron*, uma modalidade de gênero que expressa a *methexis* ou mistura, marcando o ser em meio ao devir, ou o *ser devindo*:

A doutrina desenvolvida acerca dos quatro aspectos do Ser é uma doutrina universal-ontológica, ou seja, excede o pretexto especial da questão em torno do Bem na vida humana, abrangendo o Universo e sua constituição. Todavia, ainda se pode afirmar mais: em toda a obra dialógica de Platão, nenhuma se chega tão perto, quanto aqui, do legado aristotélico secundário dos dois princípios, a saber: o princípio do Uno e da Díade indeterminada. A partir daqui não se poderia nem mesmo descartar como totalmente impossível algo como uma física, isto é, uma ciência das ideias referente àquilo que, de acordo com sua essência, é Devir. É Devir para o Ser, Ser devindo<sup>452</sup>.

Dessa forma, o princípio do uno-múltiplo do *Sofista* aparece no *Filebo* entrelaçado a outra díade, limite-ilimitação<sup>453</sup>, ou, em outros termos, “a existência dos entes determinada pelo Uno e pelo Múltiplo implica, por natureza, a presença do Ilimitado, *ápeiron* e *péras*, Limite”<sup>454</sup>.

Gadamer ressalta o fato de que a visualização do ser como não-constância ou mudança temporal, unidade e multiplicidade ou diferença, em Platão, também se encontra presente na *Física* de Aristóteles:

Em verdade, isso não se encontra em contradição com a experiência de que o constante muda, uma experiência contra a qual se levanta o pensamento eleático. Em tal experiência de mudança, contudo, está incluída evidentemente

---

<sup>451</sup> MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**. Uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 261-2.

<sup>452</sup> GADAMER, **A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles**, *cit.*, p. 115.

<sup>453</sup> BRAVO, Francisco. Ontología y Ética en el *Filebo* de Platón. In: PERINE, Marcelo (Org.). **Estudios platônicos**. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009. p. 171.

<sup>454</sup> MACIEL, Sonia Maria. O registro filosófico do *Filebo* e a dialética. In: **Revista Síntese de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 31, n. 100, 2004. p. 217.

uma experiência positiva do ser e não meramente a perda do ser. É isso que encontra na *Física* de Aristóteles a sua distinção conceitual. Aquilo em que se dá a mudança é pensado como ser. Com isso, abre-se por trás do ser constante de Parmênides a dimensão profunda de sua origem, por ele mesmo impensada, e que se mostra como aquilo que ainda ressoa na cunhagem terminológica da *metábole* por meio de Aristóteles. O fato de os entes naturais possuírem a *arché* da mudança em si mesmos é sua distinção ontológica positiva e não uma atenuação no “ser”. Com isso concorda, então, o restante da terminologia pré-aristotélica em relação à *metábole*. Diz-se sempre em que a direção a mudança acontece. Assim, a conclusão se impõe de que o que está em jogo é aquilo que vem à tona a partir daí, ou seja, em que direção ele muda. Esse fato encontra a sua plena ratificação na estrutura do surgimento puro e simples<sup>455</sup>.

A dinâmica aristotélica do ser em sua diferenciação, segundo nos informa Gadamer, vem expressa em três termos: *dynamis*, *energeia* e *entelekeia*, todos significando não apenas o movimento em si, que se expressa pela palavra *kinesis*, mas sim “o estar envolvido na coisa em questão”:

Ora, parece-me que Aristóteles descreve *energeia* através da palavra própria para indicar “concomitante” (*ama*), a fim de designar a simultaneidade imanente da duração. Não é uma sequencialidade, mas um concomitante, que convém àquilo que possui a estrutura temporal da permanência. Não é um empreender isso e aquilo, primeiro isso e depois aquilo; é um todo que está ali presente no ver, no refletir, no considerar, no qual estamos mergulhados – ou então, será melhor ouvirmos a sabedoria da linguagem e dizer: “onde nos fundimos”. Aristóteles acrescenta ainda o exemplo da vida. Assim, dizemos também que “estamos vivos”. Enquanto está vivo, alguém é um com seu passado e com seu futuro<sup>456</sup>.

Amparado em Platão e Aristóteles, assim, ser temporal em Gadamer é aquele que somente é em sendo diferente. É ele o mesmo em sua diferença. Daí se dizer que a temporalidade que marca o ser temporal não é a da sucessão, da alternância de tempo, mas sim a da *retomada* da celebração festiva<sup>457</sup>. Por que Gadamer se vale aqui da expressão festa para marcar a temporalidade do ser? Pelo fato de que, no interior da festa, há sempre a retomada do celebrado, mesmo que a celebração seja diversa.

Para caracterizar o modo de ser do *apeiron*, portanto, em sua relação com Anaximandro, Aristóteles se refere ao ser do dia e da competição, portanto, da festa (*Physica*, III, 6, 206 a 200). Será que se pode considerar que o próprio Anaximandro já tentou determinar a permanência do *apeiron* por referência a esses fenômenos puramente temporais? Será que tinha em mente algo mais do que aquilo que se percebe nos conceitos aristotélicos de devir e ser? Pois a imagem do dia encontra-se, ainda, numa função eminente, noutro contexto diferente: No *Parmênides*, 131 b, de Platão, Sócrates procura ilustrar a relação da ideia com as coisas, com a presença do *dia* que existe para todos. O que se demonstra com o ser do dia não é que o dia é o único a ser enquanto tudo passa, mas a indivisível presença e *parusia* do *mesmo*, sem prejuízo de que o dia

---

<sup>455</sup> GADAMER, Hans-Georg. Os gregos. In: **Hegel, Husserl e Heidegger**, *cit.*, p. 393.

<sup>456</sup> GADAMER, Hans-Georg. Palavra e imagem – “O quão verdadeiro, mesmo tanto ente”. In: GRONDIN (Org.), **O pensamento de Gadamer**, *cit.*, p. 334.

<sup>457</sup> GADAMER, A Atualidade do Belo..., *cit.*, p. 182.

seja diferente em cada lugar. Quando os pensadores originários pensavam o ser, isto é, a presença, será que o que é o presente poderia aparecer-lhes na comunicação sacral em que se mostra o divino? Para o próprio Aristóteles, a parusia do divino é o ser mais autêntico, a *energeia* que não é limitada por nenhuma *dynamis* (Met., XIII, 7). Esse caráter temporal não é concebível a partir da experiência habitual do tempo como sucessão. A dimensão e a experiência que temos dele somente permitem compreender o retorno da festa como um retorno histórico. Uma e a mesma coisa se transforma a cada vez. Na verdade, uma festa não é sempre a mesma coisa, mas só é na medida em que é sempre diferente. Um ente que somente é na medida em que é sempre diferente é um ente temporal no sentido radical<sup>458</sup>.

Quando se celebra uma festa em uma data ou ocasião específica, um aniversário de um amigo, por exemplo, naquela mesma data, que é retomada em todos os anos, revive-se a celebração do nascimento, mesmo que as festas de aniversário sejam, a cada ano, diferentes. O que acontece no interior da celebração, da festa, é a retomada do encontro festivo, que se institui em meio à diferença temporal de cada festa anual – as pessoas que comparecerão em todos os anos não serão necessariamente as mesmas, mas o celebrado sempre é, e, a cada vez em que se celebra, marca-se a data de nascimento, que é sempre ela mesma em todos os anos, de uma forma diversa. Por isso se diz que não se repete a festa, mas se retoma ou se celebra novamente o acontecimento festivo.

Mesmo quando pensamos na mesma festa do ano anterior, a festa se encontra totalmente por si a cada vez que se festeja. A *celebração* da festa ou do ritual é aqui o decisivo, não a repetição. A repetição também não é quase experimentada enquanto tal, quando ela é realizada intencionalmente. Um tal fato se mostra como paradoxal em um primeiro momento. Quando repetimos o que fizemos ou dissemos anteriormente, quando até mesmo o anunciamos, o novo é predominante; mais importante do que o “uma vez mais” é o fazer. A memória só fornece, por assim dizer, o salto para a visão da finalidade<sup>459</sup>.

No interior da retomada da celebração festiva, observa-se uma modalidade específica e peculiar de tempo. Há duas experiências fundamentais do tempo, para Gadamer<sup>460</sup>. O tempo da celebração festiva não é o tempo de disposição, calculado ou empregado, *tempo para algo*, marcado pela sucessão ou soma de intervalos menores. É o tempo de que se dispõe, que se tem ou não se tem, que precisa ser preenchido com a inserção de algo, que, quando não se dá, leva ao aborrecimento ou ao tédio diante sua não-satisfação, pois é sempre tempo *planejado*:

No tédio, o tempo é em alguma medida experimentado em um ritmo repetitivo, desprovido de história como uma presença torturante. Ante o vazio do tédio encontra-se o outro vazio das atividades e dos negócios, isto é, nunca ter tempo e continuar pretendendo sempre fazer algo. Pretender fazer algo mostra-se aqui como a maneira na qual o tempo é experimentado como o tempo que é

---

<sup>458</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, cit., p. 181 [129], rodapé 226.

<sup>459</sup> FIGAL, *Oposicionalidade*, cit., p. 351.

<sup>460</sup> GADAMER, *A Atualidade do Belo...*, cit., p. 183.

necessário para isto ou como o tempo para o qual é preciso esperar pelo instante correto. Os extremos do tédio e do funcionamento incessante visam da mesma forma ao tempo: enquanto algo que não está “preenchido” com nada ou que está preenchido com algo. O tempo é experimentado aqui como aquilo que precisa ser ou que é “impelido a correr”. O tempo não é experimentado aqui como tempo<sup>461</sup>.

O tempo festivo é o tempo *pleno, próprio*, completamente preenchido, como, por exemplo, na lembrança de momentos marcantes da infância ou da juventude, que subitamente se instaura<sup>462</sup> e nos arrebatava:

Em contraposição ao tempo vazio a ser preenchido, gostaria de denominá-lo o tempo cheio ou mesmo o tempo próprio. Todos sabem que, quando a festa está presente, este instante ou este curto momento são plenamente preenchidos pela festa. [...] Não contamos aqui e o tempo como um todo é formado por partes que se compõem a partir da lenta sequência de momentos vazios. A continuidade do fluxo uniforme do tempo que observamos e calculamos com o relógio não nos diz nada sobre a juventude e a velhice. O tempo faz com que alguém seja velho ou novo não é o tempo do relógio. Há evidentemente uma descontinuidade aí. De repente, alguém se tornou velho ou de repente se vê em alguém: ele não é mais uma criança. Aquilo que percebemos aí é o seu tempo, o tempo próprio. Isto também me parece, então, característico da festa: o fato de ela se dar previamente tempo por meio de sua festividade, e, com isto, reter o tempo, levando-o a perdurar. É isso que significa festejar<sup>463</sup>.

A temporalidade característica da festa, que reflete o modo de ser da obra de arte, é aquela que é capaz de mediar com precisão unidade e multiplicidade, presença e alternância, sobretudo, eternidade e mutação temporal. Tal tempo não é o da sucessão, das horas corridas, como acima afirmara Gadamer, mas o tempo do *instante*.

O instante, enquanto tempo da festa, marca a necessidade de se apreender o fugidio do correr do tempo: aqui o critério não é deixar-se esvaír o fluxo temporal, mas sim o reter, o de procurar aquilo que permanece em meio ao distender do tempo. Quer-se, com isso, dizer que o instante articula tempo e eternidade. Gadamer, ao aqui descrever o instante como tempo da festa, movimenta-se em meio à noção de instante desenvolvida por Kierkegaard.

O instante é o verdadeiro elemento configurador de sentido para a existência em Kierkegaard, e ao apontar no instante a promoção do verdadeiro existir, o filósofo dinamarquês procura lançar luz às fragilidades da mediação do Espírito na dialética hegeliana, uma vez que considera a existência uma etapa que se integrará ao fluxo do tempo do desenvolvimento interno das figuras do Espírito – para Kierkegaard, o particular em Hegel sempre é sacrificado ao universal. A existência é finita, e cabe ao homem levar-se em conta, levar-se a sério, tornar-se a si

---

<sup>461</sup> GADAMER, A Atualidade do Belo..., *cit.*, p. 183.

<sup>462</sup> GADAMER, A Atualidade do Belo..., *cit.*, p. 184-5.

<sup>463</sup> GADAMER, A Atualidade do Belo..., *cit.*, p. 184.

mesmo resgatando na medida no tempo da vida o componente eterno que faça com que a vida seja vivida de maneira plena. Esse componente eterno no temporal, do instante, obtém-se pelo amor verdadeiro da experiência religiosa cristã.

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda<sup>464</sup>.

Adorno afirma que a existência em Kierkegaard encontra na história a sua medida de realização a partir da reflexão interior, o que o distingue do ser-aí heideggeriano e da filosofia especulativa hegeliana:

O conceito kierkegaardiano de existência [*Existenz*] não equivale ao mero ser-aí [*Dasein*], porém a um conceito que, movendo-se em si mesmo, apodera-se de um sentido transcendente, e que deve ser qualitativamente diferente do ser-aí. Com isso, a questão da existência não se coloca pura e simplesmente como uma pergunta pelo ser-aí, mas sim por uma existência histórica. Pois o paradoxo de um “sentido” que não vem a ser posto pelo sujeito na identidade como “unidade de finitude e infinitude”, mas que, entretanto, só deve ser situado na “reflexão da interioridade” – esse paradoxo nada mais é do que a própria lei da interioridade sem objeto de Kierkegaard, que possui sua localização histórica. A ininterrupta polêmica de Kierkegaard contra Hegel e contra a metafísica especulativa não queria, como é o caso da atual filosofia existencial, manter afastado da interpretação do ser-aí um sentido transcendente, do que ele se acha mais seguro do que Hegel jamais o esteve. Antes, ele gostaria de conservar a consciência imanente como palco para o sentido transcendente que aparece, enquanto que, em Hegel, este deve ser imanente ao ente transcendente. O real efetivo é racional. Isso possibilita a ilusão de que a questão de Kierkegaard seja “ontológico-existencial” em sua restrição ao ser-aí subjetivo, enquanto sua dialética do aprofundamento só engancha ser-aí e ontologia para em última análise separá-los<sup>465</sup>.

Kierkegaard pensa a existência histórica humana desenvolvida em três estágios ou esferas, que não são tocadas pela mediação hegeliana: como adverte Adorno, trata-se de uma observação a respeito do modo como ela, existência, articula-se no tempo<sup>466</sup>. France Farago, por sua, afirma que a inspiração de Kierkegaard é desenvolvida através dos três gêneros ou ordem de

---

<sup>464</sup> KIERKEGAARD, Soren Aabye. O desespero humano. *In: Os Pensadores*. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 318.

<sup>465</sup> ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard*. Construção do estético. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 160-1.

<sup>466</sup> ADORNO, *Kierkegaard*, *cit.*, p. 197.

conhecimentos que já se encontram em Spinoza, Pascal e Kant (opinião, saber e fé)<sup>467</sup>: os estágios estético, ético e religioso.

O estágio estético é o daquele indivíduo que busca a satisfação imediata de todos os prazeres, não se apegando a nada e nem a ninguém. Nesse sentido, o esteta salta de uma sensação prazerosa a outra de forma indefinida, não se contentando com a fixidez de nenhuma, como se dá na consciência infeliz hegeliana. Assim, a procura pelo eterno se desenvolve na tentativa de prolongar continuamente o instante prazeroso, mas essa busca é falsa porque a imediatidade da sensação empírica positiva é puramente fugaz: o esteta, assim, acirra ainda mais o intervalo entre passado e presente, condenando-o à necessidade de lembrar-se si, diante da ausência da fixidez, para tentar de alguma maneira compensar o tempo perdido.

Mas longe de unificar o eu, a lembrança o desloca ainda mais, dilacera-o, acentuando assim o mal-estar pela inversão que impõe ao tempo. A lembrança, em busca do tempo perdido, é de fato intrinsecamente contraditória: quer restaurar a imediatez do instante vivido sendo ao mesmo tempo um ato refletido. Aprofunda, pois, ainda mais a brecha entre o presente e o passado. Daí a melancolia, a sensação de luto não só pelo passado que passou, mas também pelo presente que passa, forçando o futuro a não ser, ele também, por sua vez, apenas um passado. Como tem a lembrança à sua frente, o esteta não pode conhecer a esperança e perde o sentido da vida. Por isso se vê condenado ao tédio, esta “eternidade sem gozo”<sup>468</sup>.

A melancolia do esteta se encontra no fato de que ele busca na memória a alegria do que já passou, mas sabe que ela é inacessível, ao mesmo tempo por lembrar que essa alegria aparece atrelada à necessidade de realização do desejo<sup>469</sup>. A síntese da figura do esteta é representada pela figura de *Don Juan*, o conquistador irrefreável, que aparece na personagem Johannes, em *O diário de um sedutor*, que procura a todo instante seduzir *Cordélia*, mas evita tê-la de forma definitivamente com a intenção de prorrogar o prazer da conquista. A existência de Johannes é puramente estética e poética, como se vê na personagem de Oscar Wilde, *Dorian Gray*, que eleva a beleza ao ponto de realização máxima do maravilhoso da vida<sup>470</sup>.

O tom poético era o excedente fornecido por ele próprio. Esse excedente era a poesia cujo gozo ele ia colher na situação poética da realidade, e que retomava sob a forma de reflexão poética. Era este o seu segundo prazer e o prazer constituía a finalidade de toda a sua vida. Primeiro gozava pessoalmente a estética, após o que gozava esteticamente a sua personalidade. Gozava pois egoisticamente, ele próprio, o que a realidade lhe oferecia, bem como aquilo com que fecundava essa realidade; no segundo caso, a sua personalidade deixava de agir, e gozava a situação, e ela própria na situação. Tinha a constante necessidade, no primeiro caso, da realidade como ocasião, como elemento; no

---

<sup>467</sup> FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Trad. Ephraim F. Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 120.

<sup>468</sup> FARAGO, **Compreender Kierkegaard**, *cit.*, p. 122.

<sup>469</sup> ADORNO, **Kierkegaard...**, *cit.*, p. 276.

<sup>470</sup> WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Trad. José Eduardo Ribeiro Moretzsohn. São Paulo: Abril Cultural, 2010. Prefácio, p. 08.

segundo caso a realidade ficava imersa na poesia. O resultado da primeira fase era pois o estado de espírito, de onde surgiu o diário como resultado da segunda fase, tendo esta palavra um sentido algum tanto diferente nos dois casos. Graças à ambigüidade em que decorria a sua vida, sempre ele esteve sob o império de uma influência poética<sup>471</sup>.

O problema da temporalidade do estético é impossibilidade de contenção da satisfação do momento prazeroso. Esse problema tenta ser resolvido pelo segundo estágio, o ético, em que a fugacidade do estético é submetida à constância e regularidade da regra ética. A existência é pautada pela regra, como no imperativo categórico kantiano ou na mediação do Espírito na dialética hegeliana. Todavia, essa submissão marca o aspecto puramente abstrato do universal: o dever desarticula o homem concreto da sua existência singular e o torna inabilitado para lidar com o excepcional, que não se contém na regra. A regra é desvivificante, valendo-se da expressão de Dilthey, sobrelevando o aspecto da imobilidade temporal do dever.

Hegel foi virado para dentro; o que para ele é a história universal, para Kierkegaard é o ser humano individual. Mas o tributo que Kant paga à contingência também não é poupado a ele. Pois são contingentes, como só os dados sensíveis, ser-aí e ser-assim da pessoa, que não podem ser compreendidos a partir de nenhum “sentido”. Para que o “sentido” não se venha a perder na contingência dele, o homem individual concreto é submetido a um procedimento que decerto lhe conserva, como “ideia” no sentido kantiano, um sentido concreto, mas a ele mesmo torna abstrato e esvazia as determinações ontológicas que se buscam nele; seja que elas, como as palavras sentido, liberdade, ideia, nada cedam ao caráter abstrato das categorias kantianas, seja que elas, na medida em que permanecem concretas, justamente com isso como determinações da mera faticidade, venham a ser alcançadas pela mesma contingência diante da qual a restrição à interioridade deveria protegê-las<sup>472</sup>.

A verdadeira reconciliação entre o eterno e o temporal, que levam à vida da plenitude do instante, somente se obtém pelo estágio religioso. France Farago nos explica que a concepção do cristianismo como articulação verdadeira entre eterno e temporal é uma reação explícita de Kierkegaard à concepção de tempo grega – os gregos viam o eterno como aquilo que se encontra fora do tempo, não se submetendo a ele: é o intemporal abstrato. Já o cristianismo pensa a criação como a genuína aliança paradoxal do tempo e da eternidade, que coloca em movimento a vida para a incessante novidade, para a renovação capaz de tomar o lugar do antigo, de o erguer mais alto ou vivê-lo sempre mais profundamente<sup>473</sup>. Kierkegaard, portanto, vê na experiência religiosa cristã a articulação do eterno na existência individual temporal. Essa reconciliação com Deus no cotidiano permite que o homem viva a cada dia de forma única: a cada novo dia celebra-

---

<sup>471</sup> KIERKEGAARD, Soren Aabye. O diário de um sedutor. *In: Os Pensadores*, *cit.*, p. 29.

<sup>472</sup> ADORNO, *Kierkegaard...*, *cit.*, p. 170.

<sup>473</sup> FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, *cit.*, p. 131.

se a retomada do eterno no tempo da existência concreta – cada instante é pleno da graça divina. Daí o cristão experimentar a temporalidade genuína, não escapando do mundo, de uma maneira mística, para se rearticular com o eterno fora da temporalidade, mas sim vivendo a temporalidade eterna na configuração do instante.

A busca da medida da existência, que é desenvolvida no homem através do instante, pode ser mediada pela figura do mestre. Aqui Kierkegaard se volta contra Sócrates, mesmo reconhecendo nele a importância de trazer a luz de Apolo aos homens<sup>474</sup>. A verdade socrática se encontra na procura da alma em seu próprio interior. Assim, a *epagogé* conceitual já se encontra sempre com o homem, de modo que a consequência imediata do pensamento socrático, para Kierkegaard, é mostrar ao homem que ele se basta. Sócrates é um mestre da vida, aquele que pode carregar consigo as chaves da existência, portanto, pois dá a cada um, a partir de si, na relação com outro homem, a possibilidade de encontrar a verdade:

Sob o ponto de vista socrático, cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus. E assim que Sócrates se compreendia e é assim, segundo sua concepção, que todo o homem teria de compreender-se e, em virtude disso, teria de compreender sua relação com o indivíduo, sempre com a mesma humildade e o mesmo orgulho. Com efeito, Sócrates teve coragem e sensatez para bastar-se a si próprio, mas também para, em suas relações com os outros, ser somente a ocasião, até diante do homem mais imbecil. Ó altivez rara, rara em nosso tempo, onde o pastor é um pouco mais que o sacristão, onde a cada dois homens um é autoridade, enquanto todas essas diferenciações e toda esta variada autoridade é mediada na loucura comum e num *commune naufragium*; pois enquanto homem algum jamais foi verdadeiramente autoridade, ou trouxe algum proveito ao outro por sê-lo, ou conseguiu em verdade tomar clientes consigo, de uma outra maneira isso pode ter um melhor sucesso; porque uma regra que nunca falha é: que um bobo, quando passa, leva muitos outros consigo<sup>475</sup>.

Como a verdade já sempre se encontra na alma, que, por conta própria, através da maiêutica, consegue alcançá-la, a figura do mestre é ocasional, dispensável, ele é apenas um encontro contingente na vida do discípulo. Ademais, a verdade já sempre se encontrava aí, fora da temporalidade, portanto. O tempo não articula nada de novo para o discípulo socrático, apenas tem a obrigação de vir a ser aquilo que já sempre foi desde a eternidade<sup>476</sup> – o presente não articula nenhuma novidade aqui, vivendo-se na sombra do passado. Em Sócrates, assim, como diz Kierkegaard,

O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte

---

<sup>474</sup> KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Migalhas Filosóficas**. Ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 29.

<sup>475</sup> KIERKEGAARD, **Migalhas Filosóficas...**, *cit.*, p. 29-30.

<sup>476</sup> FARAGO, **Compreender Kierkegaard**, *cit.*, p. 194.



que por assim dizer eu não poderia encontra-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar)<sup>477</sup>.

O papel de Cristo, enquanto mestre da existência, é diverso do de Sócrates, como diz Kierkegaard na primeira tese de *O Conceito de Ironia* (“A semelhança entre Cristo e Sócrates está posta precipuamente em sua dessemelhança”<sup>478</sup>). Em Cristo, a existência se abre para uma medida do eterno em meio à temporalidade, que abre futuro a partir da decisão do salto para a fé. A salvação, que é aberta pelas chaves do cristianismo, é um átimo de eternidade em meio à vida temporal terrena – o instante feliz. É ele, Cristo, o verdadeiro mestre e o salvador ao mesmo tempo:

Mas o deus não precisa de nenhum discípulo para compreender-se a si mesmo; e assim nenhuma ocasião pode agir sobre ele de modo a equivalerem ocasião e decisão. [...] Sua decisão, que não entretém uma relação recíproca direta com a ocasião, deve existir desde toda a eternidade, embora, realizando-se no tempo, ela se torne justamente o instante, pois aí onde a ocasião e o ocasionado se correspondem diretamente, exatamente como no deserto a resposta ao grito, aí o instante não aparece, porém a reminiscência o engole em sua eternidade. O instante vem à luz justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual. Se não for assim desta maneira, recairemos no socrático e então não alcançaremos o deus, nem a decisão eterna, nem o instante<sup>479</sup>.

Sócrates não teme a morte por ter vivido plenamente a vida na sua máxima possibilidade, tornando-se aquilo que sempre foi. O cristão, por sua vez, não se teme a morte porque a sua existência lhe foi devolvida, a partir do salto da fé, sob a medida da necessidade universal do eterno:

Mas, para o cristão, a morte de modo algum é o fim de tudo, e nem sequer um simples episódio perdido na realidade única que é a vida eterna; e ela implica para nós infinitamente mais esperança do que a vida comporta, mesmo transbordante de saúde e de força. Assim, para o cristão, nem sequer a morte é a doença mortal, e muito menos todos os sofrimentos temporais: desgostos, doenças, miséria, aflição, adversidades, torturas do corpo ou da alma, mágoas e luto. E de tudo isso que coube em sorte aos homens, por muito pesado, por muito duro que lhes seja, pelo menos àqueles que sofrem, a tal ponto que os faça dizer que a morte não é pior, de tudo isso, que se assemelha à doença, mesmo quando não o seja, nada é aos olhos do cristão doença mortal. Tal é a maneira magnânima como o cristianismo ensina ao cristão a pensar sobre todas as coisas deste mundo a morte incluída<sup>480</sup>.

---

<sup>477</sup> KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas...*, *cit.*, p. 31.

<sup>478</sup> KIERKEGAARD, Soren Aabye. *O Conceito de ironia*. Constantemente referido a Sócrates. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Coleção Folha de São Paulo, 2015. p. 15.

<sup>479</sup> KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas...*, *cit.*, p. 45.

<sup>480</sup> KIERKEGAARD, Soren Aabye. O desespero humano. Doença até a morte. *In*: KIERKEGAARD, *Os Pensadores*, *cit.*, p. 314-5.

Essa reconciliação do temporal com o eterno, obtida pela conversão cristã, é vista no estágio religioso da existência através do amor e do casamento religioso. No casamento religioso o instante se estende à mulher amada e suplanta o aspecto estético da beleza: por mais que, com o passar do tempo, o amado se modifique esteticamente, não há o abandono para uma outra sensação esteticamente prazerosa, pois todos os dias ele lhe é devolvido no instante original da celebração do matrimônio, o instante feliz da plenitude; da mesma forma, todos os dias do casamento não são consumidos pela rotina corrosiva do tempo, uma vez que a cada dia retoma-se o instante feliz do casamento, celebrando-se o momento original da reunião. O instante da união, portanto, está sempre presente na temporalidade na rotina diária, pois sempre há **celebração na retomada** do instante feliz – “vive-se então o tempo no modo do ‘instante’ que permite a ‘repetição’ (*reprise*), a recondução da vida eterna, isto é, da beatitude conferida pela experiência da eternidade no tempo”<sup>481</sup>.

[...] o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou. Mas justamente porque o amor é assim o vínculo da eternidade, e justamente porque a temporalidade e a eternidade são de natureza diferente, justamente por isso o amor parece um fardo para a sagacidade terrena da temporalidade, e por isso na temporalidade pode parecer ao homem sensual um imenso alívio lançar para longe de si este vínculo da eternidade<sup>482</sup>.

É na categoria da retomada do instante da celebração que a obra de Kierkegaard torna-se importante para a temporalidade do acontecimento da obra de arte, em Gadamer. O instante, como visto, marca a articulação do eterno no temporal, e esse instante é revivido na retomada. A celebração, portanto, retoma-se o instante e se permite que ele se apresente uma vez mais. Na festa, a celebração retoma o instante do celebrado e o revivifica aqui e agora mais uma vez. Não se trata de uma mera repetição daquilo que foi: o múltiplo, o diverso, aparece em articulação com o uno – o fugidío encontra-se em conexão com o eterno.

O tempo da obra de arte como festivo, ou do instante pleno, tem como consequência imediata o junto da obra se permanecer, permanência essa que se torna a cada vez mais rica pela participação no próprio jogo do acontecimento artístico: “a essência da experiência de tempo da arte é que aprendemos a nos demorar. Talvez esta seja a correspondência apropriada entre a nossa finitude e aquilo que denominamos eternidade”<sup>483</sup>.

O que nos convida a demorar no quadro é antes muito mais o caráter absolutamente único de um momento que tenderia simplesmente a desaparecer e que se mostra agora no espaço de uma temporalidade peculiar. Momentos

---

<sup>481</sup> FARAGO, **Compreender Kierkegaard**, *cit.*, p. 154.

<sup>482</sup> KIERKEGAARD, Soren Aabye. **As obras do amor**. Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2005. p. 21.

<sup>483</sup> GADAMER, *A Atualidade do Belo...*, *cit.*, p. 187.

passam, momentos são passageiros. Na própria etimologia do termo momento deparamo-nos com a sua filiação em relação ao verbo latino *movere*. O momento é o móvel por excelência, aquilo que se constitui exatamente pela dinâmica de saída de um para o outro, o que não possui nenhuma estabilidade e vive em negar a si mesmo. O instante, por outro lado, possui um campo semântico completamente diverso. O instante vem de instar, estar em. Ele implica duração, por mais que não haja como pensar essa duração como uma permanência para além de dois momentos<sup>484</sup>.

Esse permanecer junto à obra marca a temporalidade desta. A celebração interrompe o fluxo sucessivo do tempo: o trabalho se interrompe para que haja congregação e para que todos os celebrantes se envolvam no tempo próprio da arte – o demorar-se junto ao que se apresenta, uma vez que o trabalho divide e segrega<sup>485</sup>. A celebração festiva da arte é sempre comunitária, ou seja, a festa é para todos.

A obra de arte tem a temporalidade da festa porque quando se retoma a relação com a obra, o seu construto rearticula-se aqui no tempo presente, adquirindo acréscimo de ser. A festa e a celebração possibilitam que na retomada, no encontro simbólico com a interpretação, a obra e aquilo que ela um dia foi possam voltar a sê-lo agora, ainda que de forma diversa. Portanto, a obra não é para além de sua apresentação temporal. Por outro lado, ela não se forma pela apresentação, mas na apresentação, através da relação entre unidade e multiplicidade. É o próprio ser da obra que torna possível a retomada com a sua proporção – do mesmo modo que em Platão a filosofia é, antes de tudo, *philia*, zelo, pela retomada da proporção em que a *physis* vem à presença do *logos*, mesmo que de forma não definitiva, na obra de arte a interpretação simbólica permite a retomada da proporção com o ser da coisa para que ele se articule mais uma vez, e outra vez mais, de maneira que, quanto mais produtiva for essa retomada, quanto mais a interpretação permita que novas vozes da coisa se apresentem, tanto melhor será o acontecimento de ser da obra e tão mais afinada será a obra ela mesma. O que a retomada da interpretação simbólica faz, ao celebrar o instante festivo da obra, é zelar, garantir a possibilidade de manutenção do próprio ser da obra, que se mantém nas diversas articulações possíveis de sua voz. Retomar não é reproduzir aquilo que um dia foi de forma plena, mas sim resgatar a participação no processo de constituição, retomar a proporção originária do acontecimento daquilo que um dia foi justamente para que ele não perca a possibilidade de continuar a ser: é a retomada dos espaços histórico-hermenêuticos. Ser simbólico e festa, instante e proporção, discurso sobre as coisas e articulações de novas vozes das coisas pelo espaço aberto do falar sobre elas são marcados pela relação de co-pertinência recíproca. O que se pretende com esse trabalho doutoral é justamente deixar clara a relação simbólica entre a filosofia do direito e o

---

<sup>484</sup> CASANOVA, **Eternidade Frágil...**, *cit.*, p. 299.

<sup>485</sup> GADAMER, *A Atualidade do Belo...*, *cit.*, p. 182.

próprio ser do direito: quando a filosofia do direito trata de suas questões, não está apenas realizando reconstruções históricas de institutos ou contextos de suas formações, mas abrindo espaço para a autoformação do ser daquilo que é retomado em meio às diversas articulações de suas vozes temporais. É ela mantenedora da própria possibilidade de ser do direito, que se reaviva na lida com a sua proporção ou construtos históricos. O que ela promove é a celebração do acontecimento originário, que admite novas configurações deste em meio ao espaço aberto da interpretação. Pensar hermeneuticamente sempre implica, afinal, o esforço de ver a multiplicidade em articulação com o nexo da unidade.

A obra de arte em Gadamer, em suas três características primordiais – o jogo, como unidade entre obra e apresentação; o símbolo, como articulação entre interpretação e acontecimento de ser do interpretado; e a festa, como celebração do instante originário na sua retomada presente, abrindo espaço para novas vozes temporais do ser – são transmitidos aos processos históricos, principalmente através de dois elementos essenciais da Hermenêutica filosófica: a tradição e o aspecto produtivo das pré-compreensões, e a história efetual. O que acontece no interior da experiência estética é paradigmático para todo e qualquer fenômeno histórico, permitindo que seja vista em clareza a verdade da tradição:

O fato de experimentarmos a verdade numa obra de arte, o que não se alcança por nenhum outro meio, é o que dá importância filosófica à arte, que se afirma contra todo e qualquer raciocínio. [...] Tal como na experiência da arte, estamos às voltas com verdades que suplantam fundamentalmente o âmbito do conhecimento metodológico, algo semelhante se dá no conjunto das ciências do espírito, onde nossa tradição histórica, mesmo sendo transformada em *objeto* de pesquisa, acaba, ela mesma, *manifestando-se em sua verdade*<sup>486</sup>.

São os últimos desdobramentos da ontologia do jogo no interior de um projeto de verdade dos processos históricos.

### 2.3 Os desdobramentos da ontologia do jogo da obra de arte para os processos históricos

No tópico anterior, a respeito da ontologia do jogo da arte, afirmávamos que o modo de ser desta é traduzido pela figura do jogo, em que a obra acontece em meio à sua apresentação. Na apresentação, portanto, o apresentado vem à tona, daí Gadamer falar no caráter simbólico da obra – a apresentação/interpretação é co-originária ao apresentado, e a interpretação é interpretação de, o que nos permite visualizar a interpretação como o trazer à presença daquilo de que ela é interpretação, na medida em que a figura, ou o construto da interpretação balizam o ato interpretativo. Contudo, Gadamer também nos esclarece que nesse acontecimento lúdico da

---

<sup>486</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 31 [3].

obra, o ser desta se articula na retomada do jogo: o tempo da obra é festa, pois ela há para além do processo de interpretação, ganhando ser em sua diferenciação temporal – o ser temporal é aquele que só adquire identidade em si diferenciando, na esteira temporalidade do ser presente já no §6º de *Ser e tempo*, de Heidegger. O que aparece em destaque na ontologia da obra de arte, e que se reveste de caráter paradigmático para as humanidades, é justamente a autoformação de uma medida normativa, uma figura, no interior do acontecimento da obra de arte, que se impõe no seu processo de apresentação, mas que, por outro lado, é passível de rearticulação temporal a partir da situação de recepção ou apresentação futura da obra em meio a outras interpretações. A retomada do jogo da obra possibilita a continuidade do processo em que a obra se faz continuamente obra em futuras apresentações através do acréscimo de ser na interpretação – é esse o acento primordial daquilo que Gadamer denomina metamorfose do construto, como vimos. Na segunda parte de *Verdade e Método*, Gadamer estende esses elementos ao próprio campo histórico e à chamada verdade dos processos históricos. O que é primordial à Hermenêutica filosófica nesse momento é apresentar o caráter autoimpositivo das medidas históricas constituídas em novos processos históricos, em meio às suas diferenciações temporais.

Como dizíamos no tópico anterior, a compreensão é o traço estrutural do mundo, e ela, desde Heidegger, articula-se com o caráter fático do mundo circundante ou facticidade<sup>487</sup>. O problema essencial do chamado *Relatório Natorp*, ou as *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, centra-se também nesse aspecto. Como vimos, a questão de Heidegger é que a leitura de um texto clássico não pode se efetuar prescindindo-se do contexto temporal de recepção do texto a ser lido. Quer isso dizer que o ponto de partida para uma leitura adequada do texto é problematizar as estruturas prévias da sua compreensão, a chamada **situação hermenêutica**<sup>488</sup>. Desde a Hermenêutica clássica chamava-se a atenção para o fato de que, quando se existe em um tempo histórico determinado, herdamos as concreções históricas desse tempo e o modo tematizador dessas mesmas questões<sup>489</sup>. Heidegger transpõe esse questionamento para a própria história da ontologia: a pergunta pelo sentido do ser deve ser feita levando-se em conta o horizonte temporal constitutivo do ser-ai<sup>490</sup>. O problema da situação hermenêutica desenvolvido no *Relatório Natorp* volta a *Ser e tempo* na forma das *estruturas prévias da interpretação*<sup>491</sup> e aparece em *Verdade e Método* na terminologia *horizonte hermenêutico* (“Ao conceito de situação pertence, essencialmente, então, o conceito de horizonte”<sup>492</sup>). Em suma: a situação ou horizonte

---

<sup>487</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §31, p. 423 [149].

<sup>488</sup> HEIDEGGER, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles...*, *cit.*, p. 29-33.

<sup>489</sup> DILTHEY, *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, *cit.*, p. 110 e segs.

<sup>490</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §4º, p. 59 [12].

<sup>491</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §32, p. 425 [150].

<sup>492</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 399 [307].

hermenêutico fornece as estruturas prévias da interpretação, que são a condição de possibilidade de manifestação do ente como ente, o que nos permite dizer que a compreensão, por ser finita, ou seja, desenvolver-se a partir da facticidade ou horizonte hermenêutico sedimentado, é sempre circular. Compreender é movimentar-se, assim, em meio ao círculo hermenêutico<sup>493</sup>.

A situação hermenêutica em Heidegger, ou as estruturas prévias da interpretação, são aquelas que permitem a relação total com os entes em geral, ou a manifestabilidade de *algo como algo*<sup>494</sup> - é o mundo fático que permite a concretização do poder-ser do ser-aí. Heidegger afirma então que toda a relação com os entes intramundanos, inclusive os comportamentos teóricos e práticos, dá-se a partir de três estruturas: o *ter prévio* ou *posição prévia*, o *ver prévio* ou *visão prévia* e o *conceito* ou *conceptualidade* prévia. O ter prévio é a posição estrutural a partir da qual os entes ou questões se tematizam:

O utilizável já é sempre entendido a partir da totalidade-da-conjunção. Esta não necessita ser explicitamente apreendida por uma interpretação temática. E mesmo quando passou por uma tal interpretação, regressa ao entendimento não destacado. E é precisamente nesse *modus* que ela é o fundamento essencial da interpretação cotidiana do ver-ao-redor. Essa interpretação se funda cada vez em um *ter prévio*<sup>495</sup>.

A visão prévia é perspectiva estruturadora, ou seja, o modo pelo qual o problema aparece para mim e como eu o interpele:

Como apropriação-de-entendimento, a interpretação se move em um ser entendedor relativamente a uma já entendida totalidade-de-conjunção. A apropriação do entendido ainda encoberto desvenda sempre o encoberto sob a condução de um ponto-de-vista que fixa aquilo em relação a que o entendido deve ser interpretado. A interpretação se funda cada vez num *ver-prévio* que “recorta” no ter-prévio aquilo que fica sujeito a uma determinada interpretação<sup>496</sup>.

A posição estrutural em que algo se sustenta apoia o modo pelo qual o algo me é interpelado ou como se constitui a minha visada em relação a ele. Além dessas duas posições, há a chamada conceptualidade prévia, ou o modo a partir do qual sempre falo sobre esse algo que me aparece enquanto tal na situação hermenêutica, ou seja, o modo pelo qual o discurso sobre os entes se desenvolve se sustenta também no horizonte histórico sedimentado.

A interpretação pode extrair a pertinente conceituação do ente por interpretar ele mesmo ou poder forçar esse ente a submeter-se a conceitos a que ele se opõe conforme seu modo de ser. Como sempre, a interpretação já se decidiu cada vez em termos definitivos ou provisórios por uma determinada conceituação; ela se funda sobre um *conceito-prévio*<sup>497</sup>.

---

<sup>493</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, cit., p. 359 [274].

<sup>494</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §32, p. 423 [149].

<sup>495</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §32, p. 425 [150].

<sup>496</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §32, p. 425-7 [150].

<sup>497</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §32, p. 427 [150].

As estruturas prévias da interpretação, dessa maneira, permitem que o discurso sobre o fenômeno, sua interpelação ou tematização sempre se sustentem a partir de uma situação específica, historicamente constituída. Há, portanto, uma circularidade interpretativa ou círculo hermenêutico, em que algo é visto como algo já dado – não há um marco zero na compreensão. Daí Gadamer ver no círculo hermenêutico um aspecto produtivo, pois é ele a condição do próprio aparecimento das coisas enquanto tais.

É por isso que retomamos a descrição heideggeriana do círculo hermenêutico a fim de que o novo e fundamental significado que adquire aqui a estrutura circular possa se tornar fecundo para nosso propósito. Heidegger escreve: “Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso”. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendida modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia (*Vorbabe, Vorsicht, Vorbegriff*) lhe sejam impostas por intuições ou noções populares. Sua tarefa é, antes, assegurar o tema científico, elaborando esses conceitos a partir da coisa, ela mesma<sup>498</sup>.

O horizonte hermenêutico, a situação sedimentada em que as estruturas prévias da compreensão operam, compõe, no categorial terminológico gadameriano, a chamada tradição. Tradição, portanto, é o fático<sup>499</sup>, a sedimentação dos construtos históricos do passado que vêm à presença no horizonte através dos chamados preconceitos ou pré-compreensões, que são o meio a partir do qual o mundo significa para mim. A tradição é o ato de entrega (*tradere*), oferta, dos preconceitos. Sendo assim, diante do círculo hermenêutico, os preconceitos, diferentemente do modo como são vistos na linguagem cotidiana, não são negativos ou prejudiciais: na verdade são as condições de constituição do acesso ao mundo. Gadamer adverte que a vinculação dos preconceitos ao negativo ou arbitrário é herança direta da ilustração:

Uma análise da história do conceito mostra que é somente na *Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora que possui. Em si mesmo, “preconceito” (*Vorurteil*) que dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo e todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão [...] “Preconceito” não significa, pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente. É claro que ali está operando o parentesco com o *praeiudicium* latino, fazendo com que junto ao matiz negativo da palavra possa haver também um matiz positivo. Existem *préjugés légitimes*. Evidentemente isso passa muito distante dos sensores de nossa linguagem atual. O termo alemão *Vorurteil* (preconceito) – assim como o termo francês *préjugé* mas de modo ainda mais pregnante – parece ter sido restringido, pela *Aufklärung* e sua crítica religiosa, ao significado de “juízo não fundamentado”. É só a fundamentação, a garantia do método (e não o encontro com a coisa como tal), que confere ao juízo sua dignidade. Aos olhos do *Aufklärung*, a falta de fundamentação não deixa espaço a outros modos de validade, pois significa que o juízo não tem um fundamento

---

<sup>498</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, cit., p. 355 [271].

<sup>499</sup> FIGAL, *Oposicionalidade...*, cit., p. 24.

na coisa em questão, que é um juízo “sem fundamento”. Essa é uma conclusão típica do espírito do racionalismo. Sobre ele funda-se o descrédito dos preconceitos em geral e a pretensão do conhecimento científico de excluí-los totalmente<sup>500</sup>.

O descrédito a respeito do caráter positivo ou produtivo dos preconceitos, como condição de acesso ao mundo, como se nota na passagem acima transcrita, para Gadamer encontra na Ilustração moderna o seu principal fato de propulsão. Para a tradição do Esclarecimento, há dois tipos de preconceitos, que carecem, ambos, de serem eliminados pela razão para que se constitua o conhecimento seguro e autêntico: os preconceitos da autoridade e os preconceitos da precipitação<sup>501</sup>. Os primeiros são os que se observavam nas *disputatio* medievais ou na tradição eclesiástica, em que algo deve ser obedecido por ser fundamentado na pura autoridade de algo ou alguém superior. Já os preconceitos da precipitação são as opiniões ou teses correntes que se formam sem passarem pelo crivo ou filtro da razão, e que, por isso mesmo, devem ser afastados para a que a razão construa seu edifício de conhecimento amparado em suas próprias bases sólidas<sup>502</sup>.

Para Gadamer, os preconceitos não são problemáticos porque sem eles não é possível nenhum tipo de comportamento teórico ou prático – o próprio pensamento pode ser aqui encarado como operacionalização de preconceitos. Pretende ele, portanto, reconhecer o caráter positivo da autoridade da tradição ao se diferenciarem preconceitos legítimos, aqueles que fomentam o autodesenvolvimento interno da tradição, dos preconceitos ilegítimos, que obstaculizam esse mesmo processo<sup>503</sup>. Reconhecer a autoridade da tradição significa, portanto, ver nos processos históricos a cunhagem de um elemento que “libera, de maneira impassível de ser ultrapassada, todas as possibilidades da articulação”, alcançando-se, com isso, “uma facticidade impassível de ser fundamentada e derivada própria ao ser-aí”<sup>504</sup>:

Todavia, a essência da autoridade não é isso. Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. Isso implica que, se alguém tem pretensões à autoridade, esta não deve ser-lhe outorgada; antes, autoridade é e deve ser alcançada. Ela repousa sobre reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada<sup>505</sup>.

---

<sup>500</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 360-1 [275].

<sup>501</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 361 [276].

<sup>502</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 363 [277].

<sup>503</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 368 [282].

<sup>504</sup> FIGAL, *Oposicionalidade...*, *cit.*, p. 24.

<sup>505</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 371 [284].



A autoridade da tradição se estabelece no reconhecimento de que ela se funda na coisa em questão, ou na medida histórica que se cunha no tempo e que cuja imagem ou construto continua a produzir efeitos futuros. Com base nisso, Gadamer relaciona a tradição ao modelo do **clássico**, aquele que possui poder normativo no tempo. Pode-se gostar ou não de Mozart, Van Gogh ou Picasso, mas não se pode refutá-los ou contestar a autoimposição dos mesmos ao presente. O clássico se apresenta no tempo renovando-se, é retomado em se renovando, como a celebração festiva. Por isso, o caráter do clássico é o da inescotabilidade, ele permanece no tempo em se diferenciando – por isso o clássico é tão importante para Gadamer, pois ele é marcado pela presença do mesmo no tempo, ainda que em vozes diversas:

No “clássico” culmina um caráter geral do ser histórico: o de ser conservação na ruína do tempo. É verdade que o que caracteriza a essência da tradição é que só aquilo que do passado se conserva como não passado possibilita o conhecimento histórico. Clássico, porém, como diz Hegel, é “o que significa (*Bedeutende*) a si mesmo e, por consequência, se interpreta (*Deutende*) a si mesmo”. Mas, em última análise, isso quer dizer que o clássico é o que se conserva, *porque* se significa e interpreta a si mesmo; isto é, aquilo que é tão eloquente que não constitui uma proposição sobre algo desaparecido, um mero testemunho de algo a ser interpretado, antes, ele diz algo a cada presente como se o dissesse somente a ele. O que se qualifica como “clássico” não é algo que requeira a superação da distância histórica; pois ele mesmo realiza essa superação da distância histórica; pois ele mesmo realiza essa superação em constante mediação. Nesse sentido, o que é clássico é, sem dúvida, “intemporal”, mas essa intemporalidade é um modo de ser histórico<sup>506</sup>.

O horizonte hermenêutico relaciona-se à situação temporal em que se opera a tradição. Ela direciona as estruturas prévias da compreensão por meio dos chamados preconceitos, como verdadeiras condições de acesso aos entes enquanto tais. Até aqui, Gadamer acompanha, de certa forma, a construção heideggeriana do impessoal, tal como ela se desenvolve em *Ser e tempo*. Desponta aqui uma questão, que encontra em ambos os filósofos respostas diversas. O horizonte e o círculo hermenêutico são os limites fáticos da compreensão finita. Nesse sentido, são incontornáveis. Contudo, como é possível a liberdade em meio a esses horizontes hermenêuticos? Como é possível a clareza situativa e a consequente abertura do espaço em meio à sedimentação cotidiana? Ou, em termos ainda mais claros, como é possível renovação, mobilização e rearticulação dos preconceitos, permitindo uma zona de mobilidade livre? As respostas de Heidegger e Gadamer são diversas em relação a esse ponto.

Heidegger afirma que, por mais que o mundo fático sedimentado forneça as orientações para a concretização do poder-ser do ser-aí, contribuindo para a atenuação da sua indeterminação ontológica, o mundo e a tradição impessoal se sedimentam e operam de forma encurtada, obscurecendo os fenômenos originários e próprio caráter de poder-ser do ser-aí – a hermenêutica

---

<sup>506</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 384 [294-5].

cotidiana faz com que exista a sedimentação histórica dos conceitos, que perdem de vista a sua capacidade de articulação e diferenciação temporal.

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às “fontes” originárias nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um tal retorno. A tradição erradica do *Dasein* tão amplamente sua historicidade que ele já se move somente no interesse pela multiplicidade de possíveis tipos, correntes e pontos-de-vista do filosofar, em culturas mais distantes e as mais estranhas e, com interesse, procura encobrir sua falta de solo próprio. Do que se segue que o *Dasein*, em todo esse interesse pelo conhecimento-histórico e todo o zelo por uma interpretação filologicamente “objetiva”, já não entende as condições mais elementares que possibilitam unicamente um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva<sup>507</sup>.

A tradição obscurece a possibilidade da questão em torno do sentido de ser e impede a manifestação originária dos fenômenos. Por mais que se entenda o que significa *physis* ou *ousía* no pensamento antigo, ou até mesmo se perceba a relação entre *physis* e *logos* no movimento constitutivo da filosofia, a experiência que se liga a esses fenômenos originários se perde com a sedimentação da tradição. Ademais, esses mesmos conceitos receberam tratamento diverso no medievo, e chegam até aqui desarticulados do horizonte de formação genuína. Com isso, as palavras vão, aos poucos, perdendo a capacidade de articular aquilo de que elas são palavras, o *logos tymós* platônico, não remetendo a mais nada, como adverte Heidegger, no §44 de *Ser e tempo*<sup>508</sup>. Portanto, para que se tenha verdade, no sentido de manifestabilidade dos entes em seu campo autêntico de manifestação, é necessário que as palavras reconquistem o poder que é delas de se articularem com os fenômenos, no sentido mesmo da concepção de fenomenologia que Heidegger apresenta no §7º - unidade entre *physis* e *logos*<sup>509</sup>. Para que o poder da verdade, enquanto manifestação originária dos fenômenos se reconquiste, é necessária a destruição da história da ontologia sedimentada. Essa história encurtada nos legou a identificação de ser com presença constante – a própria palavra grega para substância, *ousía*, significa aquilo que permanece presente por mais um instante<sup>510</sup>. É preciso, desta forma, a destruição da história da ontologia para que os conceitos readquiram a historicidade que lhes é constitutiva, ou seja, interconectar *ser* e *tempo*:

Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os

---

<sup>507</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §6º, p. 85 [21].

<sup>508</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §44, p. 623 [225].

<sup>509</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §7º, 127 [37].

<sup>510</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §6º, p. 95 [25].

encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações diretoras a partir de então<sup>511</sup>.

A destruição da história da ontologia, por outro lado, só pode se fazer tomando-se como ponto de partida a própria facticidade, pois é ela o espaço em que se movimenta aquele que se indaga a respeito do próprio sentido de ser, como adverte Ramón Rodrigues:

A destruição fenomenológica só possui sentido se é capaz de devolver aos conceitos o sentido original obscurecido entre as camadas sedimentadas e se isto proporciona orientação a análise da facticidade, isto é, a tarefa de compreensão do presente. As duas faces são inseparáveis e se fundem uma a outra, por isso a destruição não pode assumir o papel de método historiográfico objetivo<sup>512</sup>.

A destruição da história da ontologia faz-se através da facticidade e atravessa os modos de ser do ser-aí, pois por ele se desenvolve a pergunta em torno do sentido ser:

De modo indicativo foi mostrado que pertence ao *Dasein*, como constituição ôntica, um ser pré-ontológico. Sendo, o *Dasein* entende algo assim como ser. Mantendo-se essa conexão, é preciso mostrar que aquilo a partir de que o *Dasein* em geral entende e interpreta de modo inexpressão algo assim como ser é o *tempo*. Este deve ser posto em claro e deve ser genuinamente concebido como o horizonte de todo entendimento-do-ser e de toda interpretação-do-ser. Para entendê-lo faz-se necessária uma *explicitação originária do tempo como horizonte do entendimento-do-ser, a partir da temporalidade como ser do Dasein que-entende-ser*<sup>513</sup>.

A temporalidade é o modo constitutivo do ser-aí, e através de uma rearticulação do seu modo de ser é possível a destruição da história da ontologia. Como poder-ser que é, sem determinação quidativa, o ser-aí precisa deixar-se absorver no impróprio, nas capas de preconceitos do mundo, para delas retirar as indicações para a concretização de seu modo de ser. Contudo, o mergulho na dinâmica cotidiana faz com que o ser-aí se perca de si: há uma fuga de si pelo fato de o ser-aí identificar-se com a semântica cotidiana. Tal identificação é um esquecimento do seu caráter de poder-ser e da temporalidade constitutiva do ser-aí, pois o poder-ser é a *ekstase* que articula futuro<sup>514</sup>. A reconquista do poder-ser do ser-aí permitiria, ao mesmo tempo, que ele se movimente de forma diversa em meio aos campos de sentido do mundo e a recondução aos fenômenos originários. Como se obtém tais reconquista e recondução? Como as tonalidades afetivas são as responsáveis por apreender o ente em meio à sua abertura à totalidade<sup>515</sup>, é por meio delas que o ser-aí consegue se movimentar de modo diverso em meio

---

<sup>511</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §6º, p. 87 [24].

<sup>512</sup> RODRIGUES, *Hermenêutica e subjetividade*, cit., p. 155.

<sup>513</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §5º, p. 77 [17].

<sup>514</sup> CASANOVA, *Compreender Heidegger*, cit., p. 124-5.

<sup>515</sup> FIGAL, *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*, cit., §6º, p. 146.

aos campos de sentido do mundo. Para tanto é preciso que se abata sobre ele a tonalidade mais radical, a responsável pela própria supressão da capacidade de se orientar pelo mundo; aquela que traz à tona o fundamento nulo, negativo de si mesmo ao ser-aí, nadificando de maneira impotente a facticidade. Ao existir, o ser-aí acompanha os significados sedimentados – na medida em que os sentidos fornecidos pelo mundo se esvaziam e o ser-aí se vê confrontado com o seu poder-ser, interrompe-se exatamente essa dinâmica de absorção<sup>516</sup>. Tal tonalidade afetiva fundamental responsável pelo esvaziamento dos campos de sentido intramundanos é a angústia.

Se a analítica existenciária do *Dasein* deve manter sua função ontológico-fundamental, numa clareza de princípio, então para levar a cabo a tarefa prévia de pôr à mostra o ser do *Dasein*, a analítica deve buscar *uma das mais amplas e mais originárias* possibilidades de-abertura que residem no *Dasein* ele mesmo. O modo de abrir em que o *Dasein* se põe diante de si deve ser de sorte que ele se torne acessível de maneira, digamos, *simplificada*. Naquilo que então se abre, deve vir à luz elementarmente a totalidade estrutural do ser buscado. O fenômeno da *angústia* está posto na base como um estado-de-ânimo do encontrar-se que satisfaz a tais exigências de método. A elaboração desse encontrar-se-fundamental e a caracterização ontológica do que nele é aberto em geral têm seu ponto-de-partida no fenômeno do decair e delimitam a angústia em face do fenômeno afim do medo, analisado anteriormente. A angústia, como possibilidade-de-ser do *Dasein* e o *Dasein* ele mesmo que nela se abre, fornece o solo fenomênico para a explícita apreensão da originária totalidade-de-ser do *Dasein*, cujo ser se desvenda como a *preocupação*. A elaboração ontológica desse fundamental fenômeno existenciário exige a imediata delimitação de fenômenos que podem ser identificados de imediato com a preocupação<sup>517</sup>.

A angústia se caracteriza por não ter diante de si algo que a provoca, ou seja, a angústia não tem um *ante-o-qué*, como o medo, que se estabelece diante da coisa atemorizante. A angústia se estabelece diante da totalidade do mundo como um todo. Quando os entes intramundanos nos vêm à presença, o horizonte de manifestabilidade desses entes se retrai. Na tonalidade afetiva da angústia, é o próprio mundo que desponta para mim, e nada mais faz sentido no tempo e no espaço porque nenhum ente se mostra em sua rede significativa mais ampla e mais complexa – o ser-aí se vê confrontado com a sua própria negatividade estrutural, e, em assim se dando, é possível que se mobilize um campo de sentido diverso do sedimentado não mais através das vozes do passado, mais sim a partir da negatividade do ser-aí, articulando futuro, portanto<sup>518</sup>.

A-gente é intimada a si-mesma. Não, contudo, ao si-mesmo que pode se tornar “objecto” de juízo apreciativo; nem ao si-mesmo que esmiúça inquieto, curioso e incessantemente sua “vida interior” e nem ao si-mesmo de um ficar analiticamente “embasbacado” ante os estados-de-alma e suas profundezas. A intimação ao si-mesmo em a-gente não o força a um si-mesmo que seja um interior em que ele deva se fechar para o “mundo exterior”. O apelo salta por

---

<sup>516</sup> CASANOVA, *Eternidade frágil...*, *cit.*, p. 103.

<sup>517</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §39, p. 511 [182].

<sup>518</sup> CASANOVA, *Compreender Heidegger*, *cit.*, p. 126.

sobre tudo isso e o destrói, para intimar unicamente o si-mesmo, cujo modo não é senão o modo do ser-no-mundo. Mas como devemos determinar o *dito* desse discurso? *Que* apela a consciência para o intimado? Tomado rigorosamente — nada. O apelo nada enuncia, não dá notícia alguma sobre acontecimentos-do-mundo, nada tem para contar. E, menos que tudo, aspira a abrir um “solilóquio” no si-mesmo intimado. Ao si-mesmo intimado “nada” *lbe* é dito senão que ele é *intimado* a si-mesmo, isto é, ao seu *poder-ser* mais-próprio. O apelo, em correspondência à sua tendência-de-apelo, não convida o si-mesmo intimado a uma “tratativa”, senão que, como despertar para o mais-próprio *poder-ser* si-mesmo, ele convoca o *Dasein* (“para frente”) para suas possibilidades mais-próprias<sup>519</sup>.

Diante da angústia e da singularização do ser-aí, que se mobiliza nos campos de sentido do mundo a partir da sua negatividade estrutural, é possível que os preconceitos possam ser oxigenados e liberados da sua base sedimentada. Contudo, como se percebe, trata-se de uma possibilidade ou situação limite, que não se observa diariamente. O ser-aí é decadência, de pronto e na maioria das vezes, o que faz com a saída heideggeriana para a prisão em relação à significância seja marcada por uma grande dificuldade.

Gadamer, por outro lado, vê outra alternativa para a rearticulação da situação hermenêutica ou para a clareza situativa, que aparentemente parece ser afeta a Heidegger, mas na verdade tem natureza totalmente diversa. Como afirma Figal, Gadamer, em um ato de diplomacia filosófica, dá a impressão de falar juntamente com Heidegger falando contra ele<sup>520</sup>.

A clareza situativa em Heidegger, ou o descobrir-se onde se está, depende da crise do horizonte por meio da angústia em que este se torna visível pela retração dos entes intramundanos em meio ao esvaziamento dos *em-virtude-do-quê* do mundo. Assim, o ser-aí projeta a nadidade estrutural que é a dele para o futuro, para, através dela, articular no presente o campo de sentido singular<sup>521</sup>. Gadamer pensa na clareza situativa mediante a própria mobilização desse mesmo horizonte. Nesse sentido, à esteira de Hegel, Gadamer pensa a própria mobilidade dos campos históricos por meio da participação no acontecimento de realização histórica desse mesmo campo, o que o difere do filósofo de Iena por não se apegar à transparência da ideia – não se vê em Gadamer a identificação entre figuras de vida e formas lógicas de pensamento<sup>522</sup>, que marca o movimento do Espírito em Hegel como o estabelecimento do pensar como aquele em que se dá a determinação da realidade. Em Gadamer, a apropriação adequada dos processos históricos permite que se articule o passado no presente, abrindo futuro. Os preconceitos se remodelam pelo fato de não possuírem ser para além do processo de interpretação, como se

---

<sup>519</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, *cit.*, §56, p. 751 [273].

<sup>520</sup> FIGAL, *Oposicionalidade...*, *cit.*, p. 23.

<sup>521</sup> CASANOVA, *Compreender Heidegger*, *cit.*, p. 131.

<sup>522</sup> BROCHADO, Mariá. A dialética do *reconhecimento* em Hegel. *In*: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges. *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010. p. 96.

notava na ontologia do jogo. Para a devida compreensão da mobilidade dos espaços interpretativos em Gadamer, dois elementos-chave para a Hermenêutica filosófica precisam ser analisados mais de perto: **história efetual** e **fusão de horizontes**.

Gadamer não toma a história em seu caráter de **ter sido**. A investigação histórica desenvolvida no interior do Historicismo alemão, tal qual dizíamos *supra*, considera o passado em seu caráter de produzido – *sido* - como uma obra formada antes e lá pronta e acaba em sua natureza. Pensar hermeneuticamente significa ver os conceitos em seu campo de formação histórica. Gadamer não pensa a obra sem a recepção no presente dos seus efeitos, o que faz com que a tradição transmita a obra e, ao mesmo tempo, a repercussão dos efeitos do seu acontecimento histórico. O que a noção intencional do círculo hermenêutico legou aos processos históricos é análise conjunta de obra e da sua cadeia de preconceitos que permitiram que a obra fosse tematizada como tal, ou, em outros termos, por meio da articulação dos efeitos da recepção temporal a própria obra ganha presentidade. É a essa junção entre obra e efeito que Gadamer tem em mente com a noção de história efetual:

O interesse histórico não se volta apenas aos fenômenos históricos ou às obras transmitidas, mas tem como temática secundária o efeito dos mesmos na história (o que implica também a história da investigação). [...] A consciência histórica deve conscientizar-se de que, na suposta imediatez com que se orienta para a obra ou para a tradição, está sempre em jogo esse outro questionamento, ainda que de maneira despercebida e conseqüentemente incontrolada. Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos sempre sob os efeitos dessa história efetual. Ela determina de antemão o que se nos mostra questionável e se constitui em objeto de investigação. E, cada vez que tomamos o fenômeno imediato como toda a verdade, esquecemos praticamente a metade do que realmente é, ou melhor, esquecemos toda a verdade deste fenômeno<sup>523</sup>.

Uma obra, ou uma configuração de sentido do passado, sempre chega ao presente pela tradição, ou seja, ela vem a nós carregando consigo todo manancial de interpretações e vozes que a ela vão se aderindo ao longo do tempo. O círculo hermenêutico realça esse aspecto: a obra chega ao presente junto aos preconceitos ou interpretações temporais. É a isso que Gadamer denomina história efetual.

Nesse sentido, substância é para Gadamer a história enquanto tradição. Ela é, dito juntamente com Hegel, o “*ser desprovido de um si próprio*”, que só é “em si”. Esse “em si”, porém, de acordo com a concepção gadameriana, não se desenvolve mais completamente, mas só libera possibilidades do “saber de si”, para as quais a substância, a partir da qual elas vivem, permanece inesgotável. O saber de si transforma-se da autotransparência na intelecção da vinculação ao “ser desprovido de um si próprio”<sup>524</sup>.

---

<sup>523</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 397 [305].

<sup>524</sup> FIGAL, *Oposicionalidade...*, *cit.*, p. 25.

Gadamer resgata aqui a ontologia do jogo, sobretudo as noções de *símbolo* e *feita* para expressar a remodelação dos preconceitos no presente. A história é efetual e não dos efeitos, antes de mais nada. Uma obra e seus efeitos históricos não são derradeiros e definitivos em sua manifestação no presente, sob pena de se pensar em um em si ou em uma metafísica dos processos históricos. Os efeitos tem um ponto de partida ou saída temporal, provêm de uma situação hermenêutica específica – têm um horizonte histórico de produção. Contudo, uma obra ou texto de qualquer natureza do passado, ou até mesmo uma construção ou edifício<sup>525</sup>, manifestam-se simbolicamente, necessitando da apresentação ou da interpretação para aparecerem obra e efeito. A interpretação, como se viu na ontologia do jogo, tem natureza intencional, a apresentação é apresentação da obra e de seus efeitos, de modo que o horizonte de recepção dessa obra, o presente e suas pré-compreensões, são balizados e corrigidos pela obra que se manifesta na interpretação. Explica-se com um exemplo<sup>526</sup>. Quando se vai a uma livraria qualquer com a pretensão de se adquirir um livro, um jovem estudante de filosofia, recentemente ingresso na universidade, encontra uma estante destinada ao pensamento kantiano e se depara com um livro denominado “Crítica da razão pura” e decide adquirir o livro. Naquele estante, o estudante não sabe com precisão o que o termo *crítica* significa no interior do kantismo, nem mesmo se dá conta, por agora, que a razão pura é tematizada em separado da filosofia moral kantiana. Ele adquire o livro amparado em um projeto de sentido total que lhe apresenta os sentidos corriqueiros dos termos presentes na capa do livro. Esse preconceito, ou a situação de recepção da obra no presente, não se confirma na própria obra – quando o estudante começa a se dedicar à leitura daquele livro, a situação de recepção da obra é corrigida pela presentidade da própria obra – ou seja, o horizonte de saída da obra vai balizando a leitura e corrigindo a situação de recepção. Ele atua como paradigma para a leitura, até o ponto em que percebe que se entendeu a coisa em questão no texto kantiano:

Como aprendemos a ler? Como aprendemos a compreender? Na leitura paramos, abandonamos a obviedade da continuação da leitura, precisamos retroceder porque um horizonte de expectativa manifestamente não se preencheu. Isto acontece como um choque. Nós retornamos. Nós lemos uma vez mais, corrigimos, alteramos o acento e modificamos tudo aquilo em relação

---

<sup>525</sup> Para Gadamer, a leitura de quadros e edifícios se assemelha estruturalmente à leitura de uma obra: “Desta maneira, a ‘leitura’ parece-me de fato um protótipo da exigência que é apresentada a toda e qualquer contemplação de obras de arte, mesmo justamente de obras oriundas das artes plásticas. Trata-se de ler com todas estas antecipações e retomadas, com esta articulação crescente, com estas sedimentações que se enriquecem; mas isto de um tal modo, no entanto, que ao final de uma tal performance da leitura o construto esteja uma vez mais amalgamado, presente em toda a riqueza de conteúdo articulada, na plena unidade de um enunciado”. GADAMER, Hans-Georg. Sobre a leitura de construções e quadros. In: GADAMER, **Hermenêutica da obra de arte**, *cit.*, p. 139-40.

<sup>526</sup> O presente exemplo foi apresentado pelo Prof. Marco Antonio Casanova em curso sobre o pensamento gadameriano ministrado na Faculdade de Direito da UFMG, no segundo semestre de 2014.

ao que todos sabemos que ele é capaz de levar novamente à fala algo escrito ou impresso<sup>527</sup>.

Por outro lado, a presentidade da obra na sua apresentação não impede que se desenvolvam interpretações revolucionárias, que forneçam ao texto vozes inovadoras que ele ainda não possuía e essa interpretação passa a ser paradigma para futuras interpretações. O círculo compreensivo é produtivo, e o caráter produtivo-efetual da história, dessa forma, não se estaciona.

Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem uma “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco um anulamento de si mesma; implica antes uma destacada apropriação de opiniões prévias e preconceitos pessoais. O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo, assim, confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais. [...] A questão portanto não está em assegurar-se frente à tradição que faz ouvir sua voz a partir do texto, mas, ao contrário, trata-se de manter afastado tudo que possa impedir alguém de compreendê-la a partir da própria coisa em questão. São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição<sup>528</sup>.

Aqui, assim, temos o seguinte quadro: a obra ou tradição se autoapresenta no presente a partir de seu horizonte de produção; a obra não é para além da apresentação – o mesmo caráter simbólico da arte se manifesta aqui; a obra sofre mobilização estrutural no encontro com a interpretação, ou seja, experimenta remodelação ontológica ou acréscimo de ser; esse processo é interminável – a retomada do jogo da compreensão é fundamental para que a obra seja ela mesma assumindo diversas vozes no tempo (festa). Gadamer denomina **fusão de horizontes** essa mobilização autoformadora do horizonte estrutural da tradição: é o balizamento hermenêutico da interpretação pelo horizonte de saída, a abertura para o outro sem a perda do próprio, pois em meio a essa abertura também se experimenta a correção do próprio.

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.* Conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente,

---

<sup>527</sup> GADAMER, Sobre a leitura de construções e quadros, *cit.*, p. 138.

<sup>528</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 358-9 [274].



pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validez vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente<sup>529</sup>.

O projeto de sentido total, o meu horizonte de recepção, de chegada da tradição, é corrigido pela coisa em questão veiculada pela tradição, pois há o construto ou a imagem da obra que baliza a interpretação. Interpretar, repetimos, não é dizer qualquer coisa sobre algo, mas acompanhar o índice remissivo do interpretado, trazendo-o à presença de forma a cada vez mais plena. Por outro lado, a interpretação permite que o ser do interpretado seja mobilizado, receba incremento de ser, ao ponto de surgirem interpretações revolucionárias ou diferentes, sem que o construto deixe de ser ele mesmo – é a metamorfose do construto. O acontecimento da tradição segue a medida do clássico, pois um construto tradicional se retoma no tempo em sua diferenciação, mas continua sendo ele mesmo ainda mais plenamente. A fusão de horizontes é claramente simbólica, pois há co-requisição e a co-correção do horizonte de saída e pelo o de chegada, da interpretação naquilo de que ela é interpretação.

A fusão de horizontes *desdramatiza* a necessidade da coetaneidade, elemento marcante no interior da Hermenêutica clássica, para se superar o problema da distância temporal. Em Schleiermacher, a compreensão entre um texto ou uma configuração de sentido do passado seria complexa no presente diante do hiato ou distância temporal entre passado e presente, que facilitaria o mal-entendido. Assim, o filósofo alemão pensa no salto congenial ou coetaneidade, desenvolvidos no interior da estética divinatória, para superar tal distância:

Foi nesse sentido que Schleiermacher definiu a compreensão como *divination*; ela é capacidade comparável com o dom da adivinhação, com a *divinatio*, a capacidade de apreender o propriamente inacessível da individualidade alheia. A força divinatória da compreensão é “aquela que, na medida em que nos transformamos por assim dizer nos outros, busca apreender imediatamente o individual”. Adivinhação é uma abstração em si, que se mostra como uma abertura desprovida de condições e pressupostos. Nela, aquilo que é diverso de nós mesmos pode se apresentar sem toda e qualquer mediação simplesmente como ele mesmo. Para Schleiermacher, a compreensão não é possível senão de maneira divinatória<sup>530</sup>.

A coetaneidade não é um problema que ensejaria o salto congenial ou lançar-se rumo a outra época porque o horizonte do passado, o horizonte de saída, não está lá atrás, encarcerado em outra época, pelo contrário, por ser a história efetual a obra chega ao presente juntamente com sua recepção temporal, implodindo a distância temporal.

Isso porque a distância temporal em sua produtividade hermenêutica só pôde ser pensada a partir da mudança de rumo ontológico que Heidegger deu à compreensão como um “existencial” e a partir da interpretação temporal que

---

<sup>529</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 404-5 [311].

<sup>530</sup> FIGAL, *Oposicionalidade...*, *cit.*, p. 119-20.

aplicou ao modo de ser da pre-sença. O tempo já não é, primariamente, um abismo a ser transposto porque separa e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. Assim, a distinção dos períodos não é algo que deva ser superado. Esta era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo, ou seja, que era preciso deslocar-se ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e representações em vez de pensar segundo os próprios, e assim se poderia alcançar a objetividade histórica. Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, em cuja luz nos é mostrada pela tradição. Não será exagerado falarmos aqui de uma genuína produtividade do acontecer<sup>531</sup>.

O pseudoproblema da distância temporal depende da verdadeira compreensão acerca do que se encontra em questão na fusão de horizontes e na história efetual. História efetual é o próprio movimento da coisa hermenêutica, o construto da tradição, em sua diferenciação temporal permanecendo ela mesma – a coisa da tradição, os preconceitos, renovam-se na articulação dos processos hermenêuticos. Gadamer, dessa forma, pensa a clareza situativa na fusão de horizontes sem a negatividade radical heideggeriana. Sob a influência da tese do *Sofista* de Platão acima trabalhada, o negativo é a outra face do ser, ou seja, não há o não radical, apenas a alteridade, que, por sua vez, não é problema para a Hermenêutica, uma vez que a alteridade, as diversas vozes, são imprescindíveis para a constituição da identidade. Amparado em Platão, tanto na tese do *Sofista*, como no *Filebo*, o devir, a mudança a diversidade, não são mais encarados como dissolução do ser ou vozes do não-ser:

O devir não é mais considerado como um mero não-ser, isto é, como tornar-se diverso, mas significa do devir ao ser. Esse é o novo passo que ganha expressão no *Filebo* de Platão. O passo do devir ao ser permite conceder ao ser alguma coisa daquilo que veio a ser. Isso já pôde ser percebido no modo de falar do *Filebo*. O ser provém do devir<sup>532</sup>.

O acréscimo de ser acentua a própria natureza do ser temporal, que só é em se diferenciando:

Um pensamento verdadeiramente histórico deve incluir sua própria historicidade em seu pensar. Só então deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico – objeto de uma investigação que está avançado – para aprender a conhecer no objeto o diferente do próprio, conhecendo assim tanto um quanto o outro. O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas a unidade de um e de outro, uma relação formada tanto pela realidade da história quanto pela realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar a realidade da história na própria compreensão. A essa exigência eu chamo de “história efetual”. Compreender é, essencialmente, um processo de história efetual<sup>533</sup>.

---

<sup>531</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 393 [302].

<sup>532</sup> GADAMER, *Palavra e imagem...*, *cit.*, *In: GRONDIN (Org.), O pensamento de Gadamer*, *cit.*, p. 333.

<sup>533</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 396 [305].

A Hermenêutica necessita do espaço da alteridade, da diferenciação temporal, para que o poder efetual da tradição continue a operar.

Quando fazemos uma experiência com um objeto significa que até então não havíamos visto corretamente as coisas e que só agora nos damos conta de como realmente são. Assim, a negatividade da experiência possui um sentido marcadamente produtivo. Não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a aquisição de um saber mais amplo. Desse modo, o objeto com o qual se faz uma experiência não pode ser um objeto escolhido ao acaso. Antes, deve proporcionar-nos um saber melhor, não somente sobre si mesmo, mas também sobre aquilo que antes se acreditava saber, isto é, sobre o universal. A negação, em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada. A essa forma de experiência damos o nome de dialética<sup>534</sup>.

Como a história não deixa de produzir efeitos e não há possibilidade de a fusão de horizontes não se realizar, Derrida acusa Gadamer de metafísico e logocentrista, uma vez que todo *logos* constituiria ser<sup>535</sup>. Gadamer, por sua vez, afirma que a alteridade é a marca da Hermenêutica, pois é na diferenciação, na dissolução, que se constitui a identidade. O projeto da desconstrução derridiana, por sua vez, tem como ponto de partida também a destruição, como em Heidegger, que pretende destruir a história da ontologia tradicional que toma o ser como presença, mas, por outro lado, ela não tem a intenção de voltar a um originário ou propor um novo ponto de partida, porque, para a desconstrução, não há origem. Gadamer analisa a Hermenêutica e a desconstrução compartilhando a mesma função, qual seja, acompanhar de perto a formação histórica dos conceitos tendo em mira a gênese histórica desses mesmos conceitos, nunca se apegando de forma definitiva a uma configuração que desse processo apareça - “a meta da desconstrução é deixar o conceito falar uma vez mais em seu entrelaçamento com a língua viva. Essa é uma tarefa hermenêutica”<sup>536</sup>. Entretanto, Derrida vê a alteridade gadameriana ainda como metafísica, por ser o outro nada mais do que a outra face do mesmo, como em Platão e em Hegel.

Deparamo-nos, com isso, com o problema central que vibra concomitantemente em todo empenho hermenêutico e que com certeza também se encontra à base do desconforto derridiano ante os meus experimentos de pensamento: apesar de todo esforço por reconhecer a alteridade enquanto alteridade, o outro enquanto outro, a obra de arte enquanto um impulso, a ruptura enquanto ruptura, o incompreensível enquanto incompreensível, não se abre um espaço grande demais no interior da hermenêutica para o entendimento e para o acordo? Habermas já tinha levantado outrora contra mim essa objeção ao me confrontar com o entendimento desfigurado, ao transformar o acordo em mera aparência, sim, em um ser-manipulado. Sua objeção apontava seguramente em uma outra

---

<sup>534</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 462 [359].

<sup>535</sup> GADAMER, Hans-Georg. Desconstrução e hermenêutica. In: GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva*, *cit.*, Parte II: A virada hermenêutica, p. 151.

<sup>536</sup> GADAMER, Desconstrução e hermenêutica, *cit.*, p. 159.

direção, politicamente motivada, e não na direção de saber se não residiria aí uma recaída na metafísica da presença. No entanto, a coisa permanece a mesma. Podemos aprender com Lévinas o quão séria é essa réplica, mesmo para aqueles que não realizam nenhuma opção política, mas procuram apenas prestar contas por meio do pensamento e querem dizer o que é. Estou plenamente consciente de que no esforço da compreensão se acha a ameaça constante da sedução por fraquejar e se entregar à disjunção ou-ou, uma sedução diante da qual somos colocados como agentes tanto quanto seres que vivem uns com os outros<sup>537</sup>.

A história tem presença e experimenta o seu movimento de dissolução e recomposição, garantindo-se sempre novas possibilidades – na medida em que o passado é articulado produtivamente no presente, abre-se futuro. A possibilidade é a categoria que se garante com a Hermenêutica filosófica: uma tradição pode se enriquecer constantemente com a retomada de suas figuras de forma produtiva, como também caminhar para posições menos refinadas do que as anteriores, de acordo com o modo como se lida com ela. Fato é que os preconceitos nunca permanecem estagnados: esse é o traço característico da Hermenêutica gadameriana. Para que se fomente a lida com a tradição, por outro lado, e contribuir para a continuidade da autoformação dos campos hermenêuticos, é necessário que se coloque diante da coisa em questão, da obra ou do construto histórico, e se pergunte sobre ela. A questão abre espaço para que a construção se articule e ocorra a checagem conjunta de horizonte de saída e de recepção. Aqui, o modelo da dialética platônica, da primazia da pergunta, orienta o pensamento de Gadamer:

Para perguntar, é preciso querer saber, isto é, saber que não se sabe. E no intercâmbio de perguntas e respostas, de saber e não saber, descrito por Platão ao modo de comédia, acaba-se reconhecendo que para todo conhecimento e discurso em que se queira conhecer o conteúdo das coisas *a pergunta toma a dianteira*. Uma conversa que queira chegar a explicar alguma coisa precisa romper essa coisa através de uma pergunta. A abertura daquilo sobre o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa. Aquilo que se interroga deve permanecer em suspenso na espera da sentença que fixa e decide. O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto aquilo sobre o que se pergunta, em sua questionabilidade. Ele tem de ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pró e o contra. O sentido de qualquer pergunta só se realiza na passagem por essa suspensão, onde se converte numa pergunta aberta. Toda verdadeira pergunta requer essa abertura, e quando essa falta, ela é, no fundo, uma pergunta aparente que não tem o sentido autêntico da pergunta<sup>538</sup>.

Daí a centralidade de *A Origem da obra de arte* para o pensamento gadameriano – quando Heidegger afirma que a essência da verdade é o dito poético, refere-se ao fato de que quando se pergunta pela obra, ela responde dizendo quem ela é: esse mesmo movimento se encontra aqui na dialética hermenêutica. Quando se pergunta pela obra, o perguntar abre espaço para a

---

<sup>537</sup> GADAMER, *Desconstrução e hermenêutica*, *cit.* p. 155.

<sup>538</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 474 [369].

articulação daquilo sobre o que se pergunta, e essa mesma estrutura se transpõe para a tradição: quando se coloca diante de um campo de sentido tradicional perguntando pela imagem, construto ou conceito, a interpretação permite a remodelação do que ali se transmite. O modelo do diálogo platônico mais uma vez conduz a Hermenêutica: da mesma forma em que Sócrates faz com o que o interlocutor olhe para a coisa em questão no diálogo através das perguntas a ele, parceiro, dirigidas, a pergunta diante da tradição permite trazer à presença o que ali se encontra em jogo.

Como todo entendimento que se realiza em palavras, um tal “diálogo” não precisa apenas se ajustar ao campo de domínio da respectiva língua e de suas regulações. As coisas dão-se muito mais de tal modo que a própria resposta impele para as palavras – tal como quando Heidegger diz: “a linguagem fala”. Mesmo um diálogo como alguns diálogos platônicos, nos quais Sócrates permanece apesar de tudo em diálogo. O parceiro acompanha efetivamente o movimento e atesta ao final em seu não saber que se tornou capaz de um verdadeiro diálogo. O jogo entre indivíduos que questionam. Sócrates parece ratificar verdadeiramente que se pode conduzir um diálogo. Todavia, a verdadeira arte de conduzir um diálogo dá-se quando os dois parceiros de diálogo são ambos conduzidos. Esse é então um verdadeiro diálogo que conduz a algo. A fim de liberar essa realidade verdadeira da linguagem no diálogo, junto ao qual vem à tona algo que denominamos a coisa mesma, de todo subjetivismo de nossa tradição conceitual ocidental, utilizei o conceito de jogo – com certeza, não sem ser inspirado por Nietzsche e, então, por Wittgenstein. Seguindo as suas próprias evidências e perseguindo com certeza metas ligadas a uma crítica da metafísica bastante diversa, Wittgenstein alcançou algo similar. Em todo caso, o processo do entendimento mútuo não pode ser considerado como um procedimento metódico que fixa um indivíduo contra o outro, mas consoma-se como a dialética de pergunta e resposta, uma dialética que se acha aberta segundo os dois lados e que transcorre entre os dois parceiros de diálogo. Esse é um processo que nunca se inicia do zero e que nunca termina com uma soma total plena<sup>539</sup>.

O pergunta deixa aberta a possibilidade de questionamento do preconceito do outro através do levantamento de um campo comum em que o diálogo se estabelece. A finalidade da questão é trazer o preconceito alheio para a mediação – é a alteridade como elemento constitutivo da mesmidade. É preciso que o questionamento seja capaz de estabelecer a assunção de novas posições de mediação de um mesmo pelo outro – Hermenêutica, antes de tudo, é mediação. Por isso Gadamer equipara a função do tradutor – transpor o outro idioma, o outro texto para o mesmo – à função da leitura, que exige da articulação do sentido em meio à recepção deste:

Assim, hoje precisamos quase dizer que a “literatura” reclama a tradução – precisamente porque ela é uma coisa ligada à cultura da leitura. De fato, o segredo da leitura é como uma grande ponte entre as línguas. Em níveis totalmente diferentes, traduzir ou ler parecem apresentar a mesa performance

---

<sup>539</sup> GADAMER, Hans-Georg. Fenomenologia, hermenêutica e metafísica. *In*: GADAMER, **Hermenêutica em retrospectiva**, *cit.*, Parte II: A virada hermenêutica, p. 120.

hermenêutica. Já a leitura de “textos” poéticos na própria língua materna é como uma tradução, quase como uma tradução em língua estrangeira. Pois ela é conversão de signos rígidos em um fluxo torrente de pensamentos e imagens. Em verdade, a mera leitura de textos originais ou traduzidos já é uma interpretação por meio de som e tempo, modulação e articulação – e tudo isto reside na “voz interna” e está presente para o “ouvido interior do leitor”. Ler e traduzir são já “interpretação”. [...] Ler é como um traduzir de uma margem para uma outra distante, de escrita e linguagem<sup>540</sup>.

A relação entre mesmidade e alteridade que se encontra em jogo na história efetual e na fusão de horizontes, que se propulsiona pelo diálogo interpretativo em que observa a necessidade da mediação, faz com que a atenção da Hermenêutica se volte para a linguagem, espaço em que o construto da tradicional e os efeitos da história se articulam junto à interpretação. A linguagem é o meio em que a compreensão se estrutura<sup>541</sup>.

A fusão de horizontes se desenvolve por meio do diálogo com a tradição, em que se pergunta à obra o que ela é. Nesse sentido, o diálogo pressupõe fala e escuta àquilo que se encontra em jogo na experiência hermenêutica, que articula compreensivamente o significado do que está em jogo na situação dialógica. Gadamer também utiliza aqui contextos heideggerianos, sobretudo o §34 de *Ser e tempo*. Todo diálogo pressupõe o ouvir e calar, para que se dê voz ao que ali baliza o discurso – afinal, o *logos* é *logos tynós*, *logos* de algo.

A linguagem é o ser-expresso do discurso. Essa totalidade-de-palavra, como aquilo em que o discurso tem um próprio ser “de-mundo”, como ente do-interior-do-mundo, pode assim ser encontrada como um utilizável. A linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras subsistentes. O discurso é existencialmente linguagem, porque o ente cuja abertura ele articula conforme-a-significação tem o modo-de-ser do ser-no-mundo dejectado, remetido ao “mundo”. Como constituição existencial da abertura do *Dasein*, o discurso é constitutivo para sua existência. Ao falar discursivo pertencem, como possibilidades, *ouvir* e *calar*. Somente nesses fenômenos fica completamente clara a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência. De imediato, trata-se de pôr em claro a estrutura do discurso como tal<sup>542</sup>.

A relação entre calar, ouvir e falar, que é consentânea à linguagem em *Ser e tempo*, volta à tona no pensamento tardio de Heidegger. A linguagem passa a ser a *morada do ser*, o espaço em que o acontecimento de ser se realiza, estabelecendo fundamento. A linguagem é *casa da verdade do ser*, e nesse, sentido, ela não é mais pensada como espaço de dominação ou assenhramento sobre os entes. Exige-se agora uma outra tarefa em relação à linguagem: a *signética*, o calar-se, silenciar-se, para o ser aconteça em palavra e homem consiga vocalizar tal acontecimento de ser a partir de uma relação de escuta mais originária:

---

<sup>540</sup> GADAMER, Hans-Georg. Ler é como traduzir. In: GADAMER, **Hermenêutica da obra de arte**, *cit.*, p. 130.

<sup>541</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p.497 [387].

<sup>542</sup> HEIDEGGER, **Ser e tempo**, *cit.*, §34, p. 455 [161].

Mas também isto é importante: a questão do pensamento não é atingida por um conversar à toa sobre “verdade do ser” e sobre “história do ser”. Tudo depende do fato de a verdade do ser atingir a linguagem e de o pensar conseguir chegar a esta linguagem. Talvez a linguagem então exija muito menos a expressão precipitada que o devido silêncio. Contudo, quem de nós, contemporâneos, quereria pretender que suas tentativas de pensar estejam familiarizadas na senda do silêncio? Quando muito, nosso pensar poderia talvez apontar para a verdade do ser como o que deve ser pensado. Assim, mais que de outra maneira, ela estaria livre do simples pressentimento e do opinar e entregue à tarefa da escrita, que se tornou rara<sup>543</sup>.

A tarefa hermenêutica segue de perto a relação entre linguagem e o deixar vir à presença aquilo que ganha voz na linguagem. A compreensão, enquanto um modal existencial, é silenciosa, pois sempre se movimenta em uma situação hermenêutica específica. O que a interpretação faz, na esteira do §32 de *Ser e tempo*, é dar voz ao compreendido, voz que ele, por conta própria, não possui – o trazer um tema à fala é a função do intérprete<sup>544</sup>.

Na análise do processo hermenêutico constatamos obtenção do horizonte de interpretação e o reconhecemos como uma fusão de horizontes. Agora isso se confirma também a partir do caráter de linguagem da interpretação. Através da interpretação o texto deve vir à fala. Mas nenhum texto e nenhum livro falam se não se não falarem à linguagem que alcance o outro. Assim, a interpretação deve encontrar a linguagem correta se quiser fazer com que o texto realmente fale. Por isso, não pode haver uma interpretação correta “em si”, justamente porque em cada uma está em questão o próprio texto. A vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas. Uma interpretação correta “em si” seria um ideal desprovido de pensamento, que desconhece a essência da tradição. Toda interpretação deve acomodar-se à situação hermenêutica a que pertence<sup>545</sup>.

O trazer à fala o que é veiculado pela tradição como tarefa essencial da Hermenêutica movimenta-se em um campo de sentido independente da intenção subjetiva do autor de um texto ou de um discurso linguístico, ou daquele que elabora uma obra de arte ou monumento. Gadamer segue aqui de perto a intencionalidade husserliana da autodação dos campos de sentido:

Compreendê-la [literatura] não significa a princípio reconstruir uma vida passada, mas significa participação atual no que foi dito. Ali não se trata propriamente de uma relação entre pessoas, entre o leitor e o autor, por exemplo (que talvez possa ser totalmente desconhecido), mas de participação no que o texto nos comunica. Quando compreendemos, esse sentido do que foi dito está presente, independente do fato de, a partir da tradição, podermos formar uma ideia sobre o autor ou se nosso interesse é a interpretação histórica da tradição como uma fonte<sup>546</sup>.

---

<sup>543</sup> HEIDEGGER, Martin. Sobre o “humanismo”. In: HEIDEGGER, **Conferências e escritos filosóficos**, *cit.*, p. 362.

<sup>544</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 502 [301].

<sup>545</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 514 [401].

<sup>546</sup> GADAMER, **Verdade e Método I...**, *cit.*, p. 507 [395].

Husserl adverte que não é possível expressão sem significação, ou falar sem querer dizer, pois a expressão carrega pretensão de significatividade. Contudo, a partir do instante em que eu falo, o dito se autonomiza da dizer, adquirindo uma significatividade ideal<sup>547</sup>. A expressão abre o espaço para que a significatividade se concretize através dos campos de sentido. O falar, assim, abre o espaço para que aquilo que eu digo se concretize em meio ao dizer. Por isso Derrida afirma, em *A voz e o fenômeno*, que falar nunca é emitir som, é sempre voz, carregada com pretensão de significatividade:

O enigma da voz é rico e profundo por tudo a que ele parece responder aqui. Que a voz simule a guarda da presença e a história da linguagem falada seja o arquivo dessa simulação, tais fatos nos impedem, por ora e desde já, de considerar a "dificuldade" à qual a voz responde, na fenomenologia husserliana, como uma dificuldade de sistema ou uma contradição que lhe seria própria. Isso também nos impede de descrever essa simulação, cuja estrutura é de uma infinita complexidade, como uma ilusão, um fantasma ou uma alucinação. Esses últimos conceitos remetem, ao contrário, à simulação de linguagem como à sua raiz comum. Mas essa "dificuldade" estrutura todo o discurso husserliano e devemos reconhecer o seu trabalho. O privilégio necessário da *phonè* que é implicado por toda a história da metafísica, Husserl o radicalizará, explorando todos os seus recursos com o maior refinamento crítico. Pois não é a substância sonora ou a voz física, ao corpo da voz no mundo, que ele reconhecerá uma afinidade de origem com o logos em geral, mas a voz fenomenológica, a voz em sua carne transcendental, ao sopro, à animação intencional que transforma o corpo da palavra em carne, que faz do *Körper* um *Leib*. uma *seistige Leiblichkeit*. A voz fenomenológica seria essa carne espiritual que continua a falar e a estar presente a si — *a ouvir-se* — na ausência do mundo. Naturalmente, o que se atribui à voz é atribuído à linguagem de *palavras*, a uma linguagem constituída de unidades - que foram consideradas irreduzíveis, indecomponíveis - soldando o conceito significado "ao complexo fônico" significante<sup>548</sup>.

A formação desse conteúdo ideal, independente da intenção do autor, que deve ser buscado pelo diálogo e trazido à palavra pela interpretação, também está presente na escrita, como adverte Gadamer, pois o texto adquire uma existência autônoma, independente do escrito ou do autor, bem como se autonomiza em relação ao seu destinatário ou leitor: “de certo modo, o que é fixado por escrito se eleva aos olhos de todos para uma esfera de sentido na qual pode participar todo aquele que esteja em condições de ler”<sup>549</sup>. Em *Voz e linguagem*, Gadamer explica que a significatividade ideal não se esgota plenamente na palavra, na linguagem e no discurso, por isso o processo hermenêutico sempre continua a se desenvolver. Narrando a passagem da criação da escrita como forma de fortalecimento da memória, presente no *Fedro*, de Platão, Gadamer chama a atenção para a perda presente na passagem da linguagem para a forma escrita:

---

<sup>547</sup> HUSSERL, *Investigações lógicas...*, *cit.*, 1ª Investigação, §§31-4, p. 82-7.

<sup>548</sup> DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 23.

<sup>549</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 507 [396].



[...] o inventor da escrita chega até o imperador do Egito para louvar-lhe entre outras coisas a sua mais recente invenção como um suporte e um fortalecimento da memória. O sábio inventor não fica, contudo, feliz com a invenção e retruca: “Tu não inventaste um meio para o fortalecimento da memória, mas um meio para o seu enfraquecimento”<sup>550</sup>.

Ao se deparar com um discurso, uma obra ou uma fala, esse encontro é sempre mediado por um projeto de sentido total, que vai se corrigindo pela coisa em questão presente nesses construtos. Essa correção conjunta na fusão de horizontes sempre se realiza em meio ao espaço aberto pela linguagem – “a idealidade que advém aos dois, aos sons da linguagem e aos signos da escrita, enuncia algo sobre o ser da linguagem. O espaço que ela articula e a visão daquilo que é comum oferecida por ela são de um tal modo, que este espaço e esta visão não se perdem por meio da fixação escrita”<sup>551</sup>. Por isso Gadamer afirma que o ser que pode ser compreendido é linguagem, frase emblemática da terceira parte de *Verdade e Método*, que muitas vezes não é lida de maneira adequada. Gadamer não está a dizer que ser é linguagem ou que a linguagem forma o ser, recaindo em uma espécie de nominalismo, nem mesmo dá voz a uma espécie de metafísica, como um aparecer daquilo que já é em meio à linguagem. O que o filósofo tem em mente é justamente o fato de que na compreensão e na fusão de horizontes, em que o construto da obra e a interpretação se corrigem mutuamente na retomada no acontecimento compreensivo, há acréscimo de ser para um ser temporal, que só é em si diferenciando no tempo, e todo esse acontecimento só se dá em meio ao espaço aberto pela linguagem e propulsionado pelo diálogo, em que o ser da obra se articula pela pergunta. Essa estrutura, por sua vez, aplica-se a todo e qualquer fenômeno, desde uma complexa teoria da física até ao ato mais básico do cotidiano. A análise e compreensão da linguagem, assim, também mostram a estrutura universal da Hermenêutica:

Em todos os casos que analisamos, tanto na linguagem da conversação, quanto na da poesia e na da interpretação, mostrou-se que a linguagem possui uma estrutura especulativa, que não consiste em ser cópia de algo dado de modo fixo, mas num vir-à-fala, onde se enuncia um todo de sentido. Isso nos aproximou da dialética antiga, uma vez que também nessa não se dava uma atividade metodológica do sujeito. Dava-se, antes, um fazer da própria coisa, um fazer que o pensamento “padece”. Esse fazer da própria coisa é o verdadeiro movimento especulativo que capta o falante. Rastreamos o seu reflexo subjetivo no falar. Agora estamos em condições de compreender que essa cunhagem da ideia do fazer da própria coisa, do sentido que vem-à-fala, aponta para uma estrutura ontológica universal, a saber, para a constituição fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar. *O ser que pode ser compreendido é linguagem*. De certo modo, o fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ontológica do compreendido na medida em que determina, num sentido universal, como *linguagem*, e determina

---

<sup>550</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Voz e linguagem*. In: GADAMER, **Hermenêutica da obra de arte**, *cit.*, p. 111.

<sup>551</sup> GADAMER, *Voz e linguagem*, *cit.*, p. 112-3.

sua própria referência ao ente como interpretação. Por isso não falamos somente de uma linguagem da arte, mas também de uma linguagem da natureza, e inclusive de uma linguagem que as coisas exercem<sup>552</sup>.

Tal como dizíamos no fim da seção anterior, a história efetual, pensada enquanto o poder que a tradição possui de autoarticular no tempo, ou na capacidade que os construtos históricos possuem de somente serem em suas diferenciações temporais, permite que visualizemos a Hermenêutica filosófica, na retomada da questão em torno da formação histórica dos campos hermenêuticos, conceitos e legados da tradição, como a guardiã e proporcionadora da manutenção da possibilidade de novas vozes da coisa. A influência platônica se faz presente mais uma vez aqui em relação a Gadamer: o que a filosofia deve proporcionar é justamente a possibilidade da retomada do diálogo com as coisas marcado pela *phylia*. Como o ser é temporal, o discurso definitivo sobre algo não há, o que impele o pensador a sempre retomar o jogo do acontecimento da tradição na busca de melhor relação de participação proporcional com aquilo que se encontra em questão no interior dos processos hermenêuticos. Assim, as imagens da tradição pautam o discurso sobre a coisa – *logos tynós* – permanecendo o desafio de sempre se acompanhar, de forma atenta, o próprio movimento de formação do ser das coisas em meio ao tempo histórico. O que queremos dizer aqui é que a história efetual, dado o caráter universal da Hermenêutica, modela todo e qualquer acontecimento humano. Para o nosso trabalho, esse domínio ôntico a que se chama a atenção sobre a efetualidade da história é o direito. Se as construções filosóficas que se desenvolvem ao largo da Hermenêutica são ingênuas por desconhecerem o espaço em que irrecorrivelmente se movimentam, a filosofia do direito construída em bases hermenêutica deve esforçar-se também para acompanhar o horizonte de saída e de recepção daquilo que é pertinente ao universo jurídico, não como uma mera observadora que almeja produzir um relato sobre aquilo que ali é descortinado, mas com a ciência de que a natureza de sua atribuição é simbólica, ou seja, a interpretação articula ser do interpretado, permitindo que uma nova imagem ou construto se promova em meio ao diálogo com a tradição. A filosofia do direito, nesse sentido, movimenta-se meio a constantes fusões de horizontes porque a história do direito é ela também efetual. A nossa intenção aqui é seguir o traço de uma possível história efetual do direito, lançando luz sobre alguns institutos recorrentes na história da filosofia do direito com o intuito de enxergar de perto aquilo que se encontra em questão quando de suas origens, mas cujo fundamento ou bases de formação foram obnubilados ou esquecidos ao longo da recepção destes mesmos institutos. Em termos claros, almeja-se aqui acompanhar a formação de imagens temporais de certos institutos jurídicos para que se perceba

---

<sup>552</sup> GADAMER, *Verdade e Método I...*, *cit.*, p. 612 478].

justamente o caráter histórico dos seus seres, caráter esse que é esquecido a partir do instante em que o movimento processual da tradição continua a seguir seu rumo. O que orienta tal intento é tanto a possibilidade de que se articule um ser diverso desses institutos como resgatar as riquezas de possibilidades originárias que são deles mesmos, institutos.

Elegemos aqui como centro de nossa atenção os meios pelos quais aquilo que seja entende ou denomina direito aparece ao mundo exterior, as chamadas fontes. A nossa atenção se volta à construção hierárquica entre suas espécies, com o propósito da possível renovação desse aspecto ao serem confrontados conjuntamente os horizontes de saída e de chegada. A pegada que aqui seguimos é a formação história da lei enquanto fonte privilegiada e, por vezes entendida, como a única no direito. O que nos movimenta é o seu caráter de **posicionamento no tempo**, cujo ser não é para além da retomada histórica do seu campo de sentido. Ao afirmarmos isso, imediatamente somos obrigados a questionar o movimento de formação da positividade normativa da lei enquanto fonte, e, ao mesmo tempo, tentar liberar esse horizonte inicial através da proposta de uma normatividade não apenas legal, como também não estabelecida de antemão na posição da lei.

### 3 Desdobramentos hermenêuticos da filosofia do direito

#### 3.1 Considerações iniciais

Ao fim do capítulo anterior ressaltávamos a necessidade de a filosofia do direito tornar claro a si o seu caráter hermenêutico. Como a hermenêutica é um traço estrutural da relação do homem com o mundo, de forma que todo e qualquer comportamento é histórico, desenvolvido no interior da tradição, os questionamentos e o modo de colocação de problemas no interior da filosofia do direito também se fazem através da produtividade do círculo hermenêutico. Com a Hermenêutica filosófica aprendemos que o ser dos fenômenos se constitui temporalmente, e isso implica em dizer que a tradição veicula, por meio da história efetual, construtos, imagens, configurações de sentido, formadas em meio a um horizonte histórico sedimentado, horizonte de saída, mas que somente se articulam através da interpretação ou da situação hermenêutica de recepção dessa construção. A situação presente, ou o horizonte de chegada, abre o espaço para que o ser daquilo que é transmitido pela história efetual se apresente na relação proporcional com a interpretação. Nesse sentido, ao acompanhar a dinâmica de realização daquilo que a tradição nos transmite, a coisa transmitida ganha voz em meio à apresentação, mas, por outro lado, a interpretação tem a possibilidade de articular por dentro a própria coisa de que a interpretação é interpretação – o interpretado sofre acréscimo de ser. O ser que é temporal se articula e só adquire identidade em meio à sua dinâmica de diferenciação interna: é a isso que Gadamer denomina fusão de horizontes. Com isso, a interpretação não só dá voz àquilo que silenciosamente se constitui de forma temporal como também participa do processo em que o ser daquilo que se apresenta se estabelece. O caráter lúdico da obra de arte, paradigma para a Hermenêutica filosófica, justamente demonstra que não há obra sem apresentação, do mesmo modo em que não há construto sem interpretação, e nem interpretação sem construto, sob pena de movimentar-se na teia do interpretacionismo, que aponta para a natureza puramente contingente da interpretação. É no retomar do campo de jogo ou do processo de acontecimento hermenêutico que as possibilidades de articulação temporal da tradição se estabelecem, que tanto mais rica será quanto mais vozes de alteridade conseguir manipular. Quando se estabelece o diálogo autêntico com a história efetual, ou seja, quando se está realmente disposto a perguntar e ouvir aquilo que a coisa mesma diz no interior de seu processo de acontecimento, há a autoformação **ontológica** do construto da tradição, como uma imagem de uma obra de arte, por exemplo. É preciso a lida autêntica, genuína com as coisas, que exige um deixar-se levar por elas e

pelas coisas que a tradição nos apresenta. Acreditamos que a filosofia do direito tem condições de estabelecer a mesma tarefa em meio ao campo histórico de realização da juridicidade.

Uma investigação hermenêutica da filosofia do direito, nesse sentido, exigiria a **retomada** do acontecimento das figuras, construções ou chaves essenciais da experiência temporal da juridicidade tendo como centro de emanção o modo de constituição desses institutos e a recepção dos mesmos nas diversas tradições e paragens temporais. De forma ainda mais clara, uma filosofia hermenêutica do direito tem por função dar continuidade ao processo de autoformação dos institutos e instituições jurídicas, garantido que o ser desses institutos se mantenha vivo na retomada temporal, em meio às diversas vozes que eles conquistaram no interior mesmo da experiência da juridicidade – em assim agindo, guarnecesse-se o espaço da continuidade ontológica do jogo hermenêutico-jurídico. Em suma, explorar a historicidade efetual do direito, em meio a uma filosofia hermenêutica do direito, impõe a tarefa de questionamento dos fundamentos históricos do direito e retomar o ser daquilo que se formou historicamente para que ele experimente uma nova voz no presente, ainda que venha a manter praticamente todos os seus contornos estruturais – como o clássico, aquele que se mantém de pé mesmo experimentando toda experiência dissonante possível. Ao realizar tal intento, a filosofia do direito, repita-se, não estará fazendo mera historiografia, mas sim articulando ser ao questionado, permitindo que ele seja uma vez mais.

Nelson Saldanha nos adverte que aquilo que se denomina pensamento jurídico é produto de uma longa sedimentação temporal apoiada na constante elaboração e reelaboração de temas, a que se ligam conceitos, que fazem alusão a problemas e sistemas<sup>553</sup>. É em meio ao pensamento jurídico como pensamento histórico que se pode falar em ciência jurídica. Simone Goyard-Fabre, em sentido semelhante, afirma que o pensamento sobre o direito, que ataca as fundações que o tornam possível e válido, tem condições de perceber como o conhecimento jurídico se produz para nós, e, em assim agindo, não sacrifica nem a realidade objetiva nem a idealidade normativa do jurídico<sup>554</sup>. Nesse sentido, pensar o direito, sobretudo hermeneuticamente, implica em olhar o fundamento histórico em que os grandes temas da juridicidade se movimentam imbuídos da tentativa de descrição intencional dos fenômenos. A filosofia do direito, em sua tarefa de tematização radical das bases em que se apoia a ciência do direito, tem condições de esclarecer a ela o próprio solo de onde exurgem as suas questões fundamentais – no nosso caso, a história efetual. Da mesma maneira como Salgado procura olhar para a autoformação do direito a partir da sua racionalidade interior, cujo *fiio de fogo* se norteia pela realização efetiva da liberdade como o

---

<sup>553</sup> SALDANHA, Da Teologia à Metodologia..., *cit.*, p. 13.

<sup>554</sup> GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. XLII-III.

centro das atenções da filosofia do direito enquanto filosofia do direito justo<sup>555</sup>, o nosso olhar aqui também se volta para o campo de autoformação histórica do direito, mas não com a intenção de fixar-se seu princípio imanente de unificação última, mas sim se tomando a tese de que a filosofia do direito, em seu discurso sobre o processo de formação do direito na história, em seus momentos ou figuras marcantes, contribui para a remodelação ontológica dos próprios momentos pela retomada destes em suas diferenciações temporais, ainda que essa retomada não provoque rupturas abruptas nessas mesmas figuras. Tal tarefa tem a intenção não só de mostrar o movimento histórico dos conceitos jurídicos fazendo-se conceitos, como também permitir uma liberação de novos campos desses conceitos na análise conjunta dos horizontes de saída e de recepção.

O *ethos*, enquanto morada do homem ou *physis* do mundo humano, na expressão de Lima Vaz<sup>556</sup>, aponta para as formas de vida e de condutas<sup>557</sup>, cuja manifestação se estabelece a partir de quatro campos de ordens orientadoras do agir adequado ou correto: a religião, a moral, os usos e convenções sociais e o direito<sup>558</sup>. Com o intuito de demarcar o campo específico do direito em sua diferenciação em relação às demais modalidades de ordens normativas, ou seja, para se estabelecer o universo da **juridicidade** como o acontecer de normas que se caracterizam como jurídicas através da qualificação do direito e de seus atributos<sup>559</sup>, os romanos fundam a experiência jurídica ocidental quando a consciência ou razão jurídica, em Gaio, posiciona a **existência** do direito em meio à distinção entre pessoa e coisa, dotando o primeiro de um meio ou instrumento para a reivindicação do segundo, que lhe cabe: a *actio*.

O direito se exerce sobre uma coisa determinada ou sobre uma conduta de uma pessoa determinada. Esse é o mundo objetivo do direito. Por sua vez, o sujeito de direito, a pessoa, é o que está munido do instrumento necessário à satisfação desse direito de modo irresistível: a *actio*. O que está no fundo dessa técnica de distinção é antes de tudo a classificação de todo o existente em coisas e pessoas. Essa distinção, contudo, é feita em função do direito. *Res* são todas as coisas ou todo objeto “do mundo exterior sobre o qual podem recair direitos”. Pessoa, como a coisa, é assim também definida em razão do direito. As coisas sobre as quais não recaem direitos relacionam-se às pessoas, mas como o que se põe diante delas tomadas como pessoas. São coisas, que se relacionam de qualquer forma com o direito, no caso negativamente, mas como coisas de modo geral<sup>560</sup>.

---

<sup>555</sup> SALGADO, A Idéia de justiça em Hegel, *cit.*, p. 24.

<sup>556</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de Filosofia IV**. Introdução à Ética filosófica I. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006. p. 59.

<sup>557</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. A razão prática: a Ética e a razão como medida. O espírito do ocidente ou a razão como medida. *In: Cadernos de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da USP*. São Paulo: Manole, 2011. p. 41.

<sup>558</sup> ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica**. Para uma teoria da dogmática jurídica. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 145.

<sup>559</sup> BROCHADO, **Direito e Ética...**, *cit.*, p. 155. Portanto, tomamos aqui o sentido lato do termo juridicidade, enquanto movimento de atribuição do caráter jurídico dos comportamentos.

<sup>560</sup> SALGADO, **A Idéia de justiça no mundo contemporâneo...**, *cit.*, p. 68.

Com a consciência jurídica romana passa-se a problematizar os meios através dos quais o universo jurídico, a juridicidade, pode existir, e, em existindo, quais são os atributos essenciais e distintivos do direito das demais modalidades de institutos do mundo ético ou da razão prática. Os romanos, assim, **pensam** ou **categorizam** elementos caracterizadores da existência e da essência do direito, ou elementos de desenvolvimento da juridicidade. Como visto na passagem acima, Salgado explica que os juristas romanos alinhavaram a pessoa à coisa de direito, ao lado da ação como elemento de reivindicação de um pelo outro, como categorias de existência da juridicidade. Ao lado das categorias de existência, o romano pensa em categorias essenciais ao direito<sup>561</sup>, que se expressam por meio da bilateralidade, da exigibilidade, da irresistibilidade e da universalidade, cuja razão de ser é a própria liberdade exteriorizada ou o agir livre do sujeito<sup>562</sup>. João Maurício Adeodato, por sua vez, fala em **notas distintivas da juridicidade**, que se revelam por meio da exterioridade, da heteronomia, da alteridade, da coercibilidade e da bilateralidade<sup>563</sup>. O direito marcaria o campo da conduta externa à consciência como centro de sua atenção, conduta essa dirigida a um outro – *alter*, na senda do pensamento de Santo Tomás<sup>564</sup> - albergando normas heterônomas por serem fixadas ao alvedrio dos sujeitos destinatários dessas normas mesmas, podendo, inclusive, com estas não concordarem<sup>565</sup>, sem que o fundamento de validade normativo se esmoreça. Salgado afirma que a bilateralidade, por sua vez, está afeta à exterioridade e à alteridade, com isso realçando o fato de o direito colocar em relação sujeitos com pretensões e deveres recíprocos e correlatos – bilateralidade de sujeitos e de conteúdos - que se tornam exigíveis em virtude da própria ordem jurídica<sup>566</sup>. A irresistibilidade marca a manifestação da força em meio ao direito, que transcende a própria regra rumo à fundamentação da legitimidade do poder da autoridade posicionadora dessa mesma regra, fazendo com que a coerção seja a categoria de efetividade do direito e não de sua gênese ou de sua essência<sup>567</sup>, distinguindo-se, portanto, juridicidade e violência<sup>568</sup>. Por fim, a universalidade se refere à destinação universal do direito, afastando os privilégios – sujeitos universais de direito<sup>569</sup>. Pode-se dizer o caráter jurídico do comportamento ou juridicidade se estabelece, a partir de Roma, quando alguns requisitos de

---

<sup>561</sup> SALGADO, **A Idéia de justiça no mundo contemporâneo...**, *cit.*, p. 77.

<sup>562</sup> SALGADO, **A Idéia de justiça no mundo contemporâneo...**, *cit.*, p. 79.

<sup>563</sup> ADEODATO, **Ética e retórica...**, *cit.*, p. 145.

<sup>564</sup> SALGADO, **A Idéia de justiça em Kant...**, *cit.*, p. 62.

<sup>565</sup> ADEODATO, **Ética e retórica...**, *cit.*, p. 146.

<sup>566</sup> SALGADO, **A Idéia de justiça no mundo contemporâneo...**, *cit.*, p. 80-1.

<sup>567</sup> Edgar da Mata Machado esclarece que Del Vecchio inaugura uma distinção conceitual entre a possibilidade do uso da força pelo direito, a coercibilidade, e a força jurídica em concreto, a coercitividade. Contudo, para o jusfilósofo mineiro, a distinção apenas escamotearia o uso da força em meio à fundamentação do direito, tese essa rechaçada pelo seu antioercivismo jurídico, cuja matriz é neotomismo de Jacques Maritan. MATA MACHADO, Edgar de Godói da. **Direito e coerção**. São Paulo: Unimarco, 1999. p. 16 e 24.

<sup>568</sup> SALGADO, **A Idéia de justiça no mundo contemporâneo...**, *cit.*, p. 85.

<sup>569</sup> SALGADO, **A Idéia de justiça no mundo contemporâneo...**, *cit.*, p. 86.

existência e essência fixados pela razão passam a se verificar. É a partir dessas categorias que as esferas do lícito, ilícito, legal e facultado se desenvolvem<sup>570</sup>.

A despeito da categorização existencial e essencial do direito em Roma, o pensamento jurídico ainda turvou a especificidade de seu objeto ao atrair para o modo de se produzir e expressar a juridicidade contornos teológicos ou morais, que seriam os responsáveis por conferir o caráter de jurídico às normas. Simone Goyard-Fabre chama a atenção para o que denomina *ondas de especificação do direito*, que o destacariam do sagrado ou teológico, inicialmente, logo a seguir da moralidade jusnaturalista, para, por fim, pretender que estivesse o direito depurado de qualquer conteúdo axiológico, como se nota nos positivismos jurídicos<sup>571</sup>. A dessacralização do conteúdo teológico do direito ocorre paulatinamente no contexto de formação das universidades europeias, com as *Escolas dos Glosadores* e dos *Comentadores*, que constroem métodos científicos de análise da juridicidade – a glosa e o comentário, *mos italicus* e *mos gallicus*<sup>572</sup>. Contudo, o grande golpe na caracterização teológica do direito se estabelece com Hugo Grotius<sup>573</sup>:

Mas, sobretudo, Grotius pretende libertar o pensamento do direito da vassalagem teocrática: “O direito seria o que é”, declara ele, “mesmo que se concordasse [...] que não existe Deus ou, caso exista um, que ele não se interessa pelas coisas humanas”; proposição que não deve ser entendida teticamente - o que significaria “um crime horrível” -, mas apenas hipoteticamente. Esta hipótese, porém, é suficientemente transparente para indicar que a elucidação do conceito de direito passa por sua necessária emancipação da teologia. O sentido e o valor do termo *direito* não devem ser procurados em alguma transcendência incompreensível para o homem. Só podem proceder da *razão* que construiu seu conceito. Consequentemente apenas uma análise realizada segundo os procedimentos da *razão* humana é capaz de depreender a compreensão do termo *direito*<sup>574</sup>.

Como afirma Goyard-Fabre na passagem acima, o fundamento teológico do direito é substituído pelo racional, inaugurando a fase do direito natural moderno ou jusracionalismo. Bobbio esclarece que, a partir de tal momento, o direito é sobretudo o natural, que se apresenta como superior ao positivo, amparado em três aspectos: a) o direito natural é o conjunto de primeiros princípios éticos e gerais dos quais o legislador humano deve tirar inspiração para a formulação de regras para o direito positivo; b) o direito natural estabelece a parte preceptiva da regra, qualificando normativamente um dado comportamento, ao passo que o direito posto maneja a parte punitiva dessa regra, tornando-a eficaz no mundo; c) o direito natural ainda tem a função de estabelecer o fundamento de legitimidade do poder do legislador humano,

---

<sup>570</sup> BROCHADO, **Direito e Ética...**, *cit.*, p. 144 e segs.

<sup>571</sup> GOYARD-FABRE, **Os fundamentos da ordem jurídica**, *cit.*, p. XIX.

<sup>572</sup> WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado Moderno**. Trad. Antonio Manuel Hespanha. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 58 e segs. Acerca de uma caracterização mais precisa das duas Escolas, *vide infra*.

<sup>573</sup> GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

<sup>574</sup> GOYARD-FABRE, **Os fundamentos da ordem jurídica**, *cit.*, p. XXII.



determinando aos súditos que obedecem a tudo aquilo que o soberano determinar. Para o jusfilósofo italiano, tais modelos de direito natural correspondem ao escolástico, ao kantiano e àquele que fundamenta o poder do soberano em Hobbes, respectivamente<sup>575</sup>. O mesmo Bobbio ainda afirma que a partir do século XIX os modelos jusnaturalistas são desconstituídos. O primeiro é questionado pelas correntes historicistas, para quem não existem princípios éticos autoevidentes com valor absoluto universal; o segundo, quando se questiona a existência de matérias jurídicas privilegiadas: o que torna uma regra jurídica não é o seu conteúdo moral, mas o modo de sua produção ou de execução; e o terceiro é abalado quando se passa a defender que um ordenamento jurídico é respeitado não por um dever de obediência a uma lei extrapositiva, mas sim por hábito que se desenvolve no interior da própria sociedade em que a regra vigora<sup>576</sup>. O caráter sacro das regras, que nasce no interior da religião e se transmite à moral moderna, torna-se imanente ao próprio direito positivo: “[...] chegou-se a verificar também uma sacralização da norma positiva, entendendo por sacralização não a assimilação de elementos estranhos ao direito, mas, ao contrário, essencialmente o desenvolvimento da auto-referencialidade do direito positivo: secularizando-se, ele encontra em si mesmo a própria referência fundadora e incorpora o caráter sagrado”<sup>577</sup>. A separação entre ordem jurídica e ordem moral ganha corpo com a construção da heteronomia enquanto categoria de caracterização do jurídico, bem como por meio da crítica às teorias do contrato social<sup>578</sup>, que representam as principais tentativas de atribuição de legitimidade à ordem jurídica posta: tais teorias partiriam da abstração do homem em um estado natural com o intuito de construir-se uma configuração ideal de dever-ser que marcaria a constituição do Estado civil. A partir da filosofia do direito hegeliana, o Estado desponta como a própria realização efetiva da liberdade na história, não mais carecendo de um momento ideal de legitimação – direito natural pré-estatal – para que a ordem jurídica estabelecida fosse concebida como justa:

No Prefácio da *Filosofia do Direito*, Hegel anunciou sua obra como uma tentativa de entender o Estado como coisa racional em si. Queria dizer que sua tarefa era descrever o Estado não como deve ser, mas como é; porque, na medida em que é, em sua realidade, o Estado já é racional e deve ser reconhecido como “universo ético” (*sittliches Universum*). Quando enfrentar o problema do Estado de modo particular, Hegel o definirá, enquanto “realidade da idéia ética”, “realidade da vontade substancial”, *o racional em si e para si*, e dirá que “o indivíduo mesmo tem objetividade, verdade e eticidade, apenas na medida em que é componente do Estado” (*FD*, §258 A)<sup>579</sup>.

---

<sup>575</sup> BOBBIO, Norberto. **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 158-9.

<sup>576</sup> BOBBIO, **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**, *cit.*, p. 160-1.

<sup>577</sup> PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Marins Fontes, 2005. p. 429.

<sup>578</sup> GOYARD-FABRE, **Os fundamentos da ordem jurídica**, *cit.*, p. XXVI.

<sup>579</sup> BOBBIO, **Estudos sobre Hegel**, *cit.*, p. 44-5.

A filosofia do direito hegeliana sepulta a tradição jusnaturalista ao conceber no interior do Estado a produção definitiva do normativo, expresso, sobremaneira, na lei e na constituição escrita:

Temos, pois, de ir além de Hegel, para quem a lei se insere no desenvolvimento de uma história do espírito imanente; o que o impele a partir de uma separação abstrata do espírito impondo-se à realidade para absorvê-la. Por essa razão, a lei é concebida como um dos momentos pelo qual o espírito assimila a si o mundo, impondo-lhe sua ordem que é a ordem real. A lei será, portanto, caracterizada pela universalidade que nivela as diferenças, tornando-se a fonte única do direito. Por isso será desejável substituir os costumes e os direitos tradicionais por um código que não será uma mera coleção de leis díspares como o direito romano, mas um sistema racional verdadeiro. A universalidade e a identificação entre lei e direito que se segue é o ponto final ao qual Hegel chega na terceira parte de seus *Princípios de filosofia do direito*<sup>580</sup>.

Com esse movimento de configuração do direito destacado da moral jusnaturalista, não somente dela apartado, mas a assumindo em seu interior para superá-la – verdadeira negação que conserva –, e que se desenvolve no interior do Estado, o pensamento jurídico passa a gravitar em torno de determinados aspectos ontológicos, na terminologia empregada por Adeodato, que condicionam o próprio meio através do qual se orienta o conhecimento da juridicidade<sup>581</sup>. Quer-se, com isso, dizer que as categorias essenciais do direito ou suas notas distintivas, a partir do modo como a experiência jurídica foi se realizando no século XIX, orientaram-se segundo três aspectos ou imagens que exprimiriam a constituição do fenômeno jurídico, marcando a identificação da juridicidade: o que é o direito, o que promove a sua aceitação e o seu consequente respeito por parte dos destinatários, e de onde surgem as duas primeiras questões. Assim, poderíamos afirmar também três *topoi* ontológicos da juridicidade e do conhecimento dessa mesma juridicidade:

1) [...] **positividade do direito**, ou seja, se sua existência e essência residem em um ponto inexperienciável como Deus, a natureza ou a razão metafísica, ou se radicam em fatos externos e objetivos, perceptíveis, positivos e independentes de qualquer base de outra ordem; 2) [...] **fundamento de validade** — isto é, aquilo que o faz ser aceito e consequentemente eficaz —, de uma norma ou de um fato palpável. Essa aporia é, como se vê, uma determinação mais específica da primeira; 3) Finalmente, se o conceito de direito tem necessariamente de

---

<sup>580</sup> BASTIT, Michel. **Nascimento da lei moderna**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. XXVII.

<sup>581</sup> Cabral de Moncada também afirma que há uma correlação essencial entre os aspectos ontológicos e gnosiológicos do direito: o ser do direito implica imediatamente no modo de se conhecê-lo. O ser do direito positivo manifesta-se como norma, ordem institucional e decisão, e tal ser posiciona os modos de os juristas desenvolverem suas teorias sobre o direito: “Com efeito, todos os juristas são, mais ou menos, ou *normativistas* ou *institucionalistas* (ou ordinalistas), ou *decisionistas*, consoante a visão do jurídico que neles predomina. O jurista prático vulgar, em que prepondera uma formação lógico-abstracta, é, por via de regra, mais *normativista* (nomilatista); o jurista do tipo político é mais habitualmente, pelo predomínio que dá à acção, *decisionista* (voluntarista); e o jurista de formação filosófica, mais acordado para o que a vida e suas formas têm de concreto, é geralmente mais *institucionalista* (realista)”. CABRAL DE MONCADA, Luís. **Estudos de Filosofia do Direito e do Estado**. v. II. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004. p. 22.

partir de **um único fenômeno** (como a lei, o costume, o espírito do povo, a norma hipotética) ou se é um conceito único a partir de manifestações diversas, nas quais se possa eventualmente detectar uma “essência universal” da juridicidade<sup>582</sup>.

A positividade jurídica afasta os elementos transcendentais, de acento jusnaturalista, para marcar a identificação do direito, fomentando o aparecimento do terceiro aspecto ontológico do direito, que se reporta aos meios pelos quais se produz a juridicidade: as **fontes do direito**, enquanto atos e fatos que produzem normas jurídicas<sup>583</sup>. As fontes do direito se ligam àqueles atos, fatos ou declarações que conferem o poder de decidir<sup>584</sup>, ou, na linguagem de Edgar da Mata Machado, relacionam-se à obtenção do conteúdo jurídico desses atos e comportamentos<sup>585</sup>. Se as categorias do direito acima citadas (bilateralidade, exigibilidade, heteronomia, alteridade, irrestibilidade coercível e universalidade), forjadas pela experiência da consciência jurídica romana, agora se manifestam no **direito positivo** proveniente de atos e fatos específicos, reconhecidos como hábeis a produzir normas jurídicas, **as fontes do direito**, é preciso que se reporte a um **fundamento de validade** que permita a formação de decisões vinculantes de comportamentos, verdadeiros centros de emanção de poder. O pensamento jurídico se dedica à procura de fundamentos que permitam a identificação de normas jurídicas obrigatórias e vinculantes das condutas, fundamentos esses que fixam como jurídico e obrigatório aquilo que exsurge por meio das fontes do direito.

Esse caráter empírico revela-se, também, no fato de o direito pressupor uma estrutura de poder, o aspecto fático da possibilidade de fazer valer aquilo que a comunidade considera juridicamente lícito e de reprimir perturbações à ordem estabelecida. Note-se que não se coloca aqui o Estado como patrono necessário dessa estrutura de poder. Claro que o Estado é um modelo jurídico, indiscutivelmente o mais poderoso deles no mundo moderno. Esse fato, porém, não elimina a existência de diversos outros micromodelos jurídicos, também eles dotados de poder para fazer valer suas prescrições, seja sob a tutela do Estado, como o costume *secundum* ou *praeter legem*, expresso ou tácito, seja contra o macromodelo estatal, como é o caso dos conteúdos jurídicos presentes em organizações criminosas como a máfia ou do efetivo poder de certos costumes ab-rogatórios, *contra legem*. Sem esquecer modelos mais amplos que o Estado, presentes no direito internacional. Grande expoente do normativismo jurídico, o próprio Kelsen reconhece tais fatos, embora lhes dê diferente conotação, no seu conhecido princípio da habilitação, válvula de escape da positividade eficaz em relação à rigidez das regras de compatibilidade do ordenamento jurídico. Tal estrutura de poder é que possibilita ao direito construir seus esquemas de decisão, consubstanciados, por exemplo, nas

---

<sup>582</sup> ADEODATO, *Ética e retórica...*, *cit.*, p. 147.

<sup>583</sup> BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. Trad. Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 6. ed. Brasília: Editora UnB, 1995. p. 45.

<sup>584</sup> REALE, Miguel. **Fontes e modelos do direito**. São Paulo: Saraiva, 1994. p. 11.

<sup>585</sup> MATA MACHADO, Edgar de Godoi. **Elementos de Teoria Geral do Direito**. Introdução ao Direito. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995. p. 236.

chamadas fontes formais do direito, a fim de poder manejar operacionalmente a realidade, escolhendo certas alternativas de conduta em detrimento de outras<sup>586</sup>.

Como aponta Adeodato, os modos de manifestação do direito em suas fontes acabam por ter no Estado o seu principal ponto de referência, posição essa que se forja a partir do horizonte de consolidação do direito enquanto direito positivado. Ainda que se questione a unidade monística do direito produzido pelo Estado por meio das chamadas correntes do pluralismo jurídico, que advogam a existência de centros de produção de juridicidade extraestatais<sup>587</sup>, o pensamento jurídico movimenta a identificação entre direito, direito positivado emanado pela fonte estatal privilegiada: a lei, cujo fundamento de validade se constitui através da sua autoregulação – a legislação prevê o modo por meio do qual se produzem leis válidas e obrigatórias. Essa identificação entre direito e lei fornece a ilusão, o construto ou a imagem de **que o direito é para além do seu processo histórico**, em que se observam figuras da juridicidade que atuam como modelos ideais sem vinculação alguma com as coisas e com as vidas<sup>588</sup>, exurgindo a partir da manifestação de vontade do legislador<sup>589</sup>. O chamado *legalismo*, na expressão de Nelson Saldanha, como uma das marcas mais exuberantes da experiência jurídica continental, na consideração da lei como a fonte por excelência do direito, contribui para a formação histórica da imagem tradicional de que a lei adquire normatividade plena junto ao seu ato de posição jurídica ou posituação<sup>590</sup>. Há, assim, a imagem de que a lei se forma e vincula os seus destinatários, de forma geral e abstrata, impondo-se a despeito das considerações e interesses particulares dos seus destinatários, quando se cumpre o procedimento adequado de sua manifestação, cuja legitimidade se obtém encarando-se os centros ou sujeitos de poder capazes de posicioná-la<sup>591</sup>.

A lei se imporia porque é a expressão da vontade geral, como o dizem certos textos do direito francês. Dessa vontade ela extrai sua força e sua legitimidade, é possível e necessário vincular todos os fenômenos jurídicos ao desenvolvimento dessa vontade que lhes assegura o valor. Empenhar-se-ão, portanto, em geral à custa de numerosas ficções, em mostrar, de um lado, que a lei tem sua origem na delegação de vontade que os sujeitos fazem ao legislador e, do outro, que todas as fontes do direito procedem de um modo mais ou menos direto da lei<sup>592</sup>.

---

<sup>586</sup> ADEODATO, *Ética e retórica...*, *cit.*, p. 148.

<sup>587</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**. Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa Ômega, 2001. p. 183.

<sup>588</sup> SALDANHA, Nelson. **Legalismo e ciência do direito**. São Paulo: Atlas, 1977. p. 123.

<sup>589</sup> BASTIT, **Nascimento da lei moderna**, *cit.*, p. XVIII.

<sup>590</sup> SALDANHA, **Legalismo e ciência do direito**, *cit.*, p. 09.

<sup>591</sup> GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. 2. ed. Florianópolis, Fundação Boiteaux, 2007. p. 23.

<sup>592</sup> BASTIT, **Nascimento da lei moderna**, *cit.*, p. XVIII-XIX.

Tal imagem é a responsável pela *mística* ou *mitologia*, valendo-se aqui da expressão de Paolo Grossi<sup>593</sup>, de que a realidade social, ou os seus problemas, serão corrigidos pela posição da lei, que já é tangida de normatividade e é capaz de produzir efeitos quando se respeita a arquitetura estrutural do sistema em que ela se insere.

A identificação entre direito e lei transmite-se ao próprio modo de caracterização do pensamento jurídico – a filosofia do direito imiscui-se à agora destacada ciência do direito. Ainda que a expressão ciência do direito seja consideravelmente recente, produto de Savigny e de sua Escola Histórica do direito, ao pretender o desenvolvimento de conceitos e elaborações teóricas sobre as bases do direito romano recepcionado nos territórios germânicos no século XIX<sup>594</sup>, Tercio Sampaio Ferraz Junior, por sua vez, nos afirma que o seu campo teórico, desde os romanos, passando pelos glosadores e comentadores, até chegar aos séculos XIX e XX, em que nota a radicalização kelseniana, é destinado ao direito positivo<sup>595</sup>. A ciência do direito, no século XIX, como afirmávamos, é construída sob a forma de uma teoria do direito, com pretensões de universalidade, cujo substrato de atuação são as categorias, formas e elementos comuns ao direito positivo, em suas diversas manifestações locais.

O legalismo contribui para que se turvasse o caráter histórico de formação dos construtos da experiência da juridicidade, de modo que se perde de vista o horizonte de constituição histórica da lei como forma de manifestação do direito, e esse obscurecimento orienta os pósteros do pensamento jurídico no sentido de visualizar-se a normatividade da lei imanente ao seu ato posicionante. O que se pretende aqui ressaltar é o fato de que a própria posição ou positividade jurídica também se faz em um horizonte de sentido temporalmente marcado ou sedimentado, de modo que o **direito nunca é plenamente para além do movimento da fusão de horizontes**. Esse modo de se enxergar o direito atrelado à lei, cuja repercussão se faz sentir no modo como hoje lidamos com o ser do direito, é construto histórico: é produto da modernidade jurídica, cujo ponto máximo de desdobramento se manifesta nas codificações do século XVIII e XIX, sobremaneira, e na confluência entre direito, Estado e imperatividade, observada nos séculos XIX e XX<sup>596</sup>. Tal concepção não existia na fundação do direito, na experiência jurídica romana, como lembra Eugen Erlich, em que se notava a presença do direito consuetudinário e do prudencial como marcantes na juridicidade<sup>597</sup>. A concepção moderna de direito enquanto lei afasta até mesmo as concepções antiga e medieval de lei, atreladas à

---

<sup>593</sup> GROSSI, *Mitologias jurídicas da modernidade*, *cit.*, p. 40.

<sup>594</sup> KOSCHAKER, Paul. *Europa y el derecho romano*. Trad. José Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1955. p. 300.

<sup>595</sup> FERRAZ JR, Tercio Sampaio. *A ciência do direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1988. p. 41.

<sup>596</sup> GROSSI, *Mitologias jurídicas da modernidade*, *cit.*, p. 60.

<sup>597</sup> EHRLICH, Eugen. *Fundamentos da sociologia do direito*. Trad. René Ernani Gertz. Brasília: Editora UnB, 1986. p. 334.

manifestação de uma ordem natural<sup>598</sup> – a lei era expressão de algo, era *lei de algo*. O caráter de autoimposição histórica da imagem do legalismo se manifesta mesmo quando a imagem tradicional do direito-lei é questionada nos séculos XIX e XX, no interior da ciência e da filosofia do direito, quando se nota que boa parte dos questionamentos se estabelece a partir das circunstâncias e do categorial conceitual do legalismo<sup>599</sup>. Isso quer dizer que a ciência e a filosofia do direito, enquanto aquelas responsáveis pelo desenvolvimento das interpretações ou pela retomada da tradição, balizaram os seus questionamentos pela prevalência da lei, construindo institutos que ora a reforçam, ora a questionam, mas que a tomam como referência.

A nossa intenção aqui, ao evocarmos uma caracterização hermenêutica da filosofia do direito, é dúplice: ressaltar o caráter histórico da formação das imagens que pavimentaram a identificação da juridicidade – as categorias de essência do direito, a partir do século XIX, canalizam-se no direito positivo emanado das fontes do direito estatal, representadas em excelência pela lei, cuja origem de sua imagem destacada reporta-se à gênese do Estado na modernidade jurídica. Ao mesmo tempo, ao se chamar à luz tal construto histórico, a retomada do discurso do direito-lei pela filosofia e pela ciência do direito tem o objetivo de articular o horizonte de saída de sua formação na chegada da produção normativa presente. O que se pretende é tentar liberar a identificação entre direito e lei através da interpretação conduzida pela filosofia do direito, que confere acréscimo de ser ou remodelação a tal imagem a partir do instante em que se pensa a produção do direito como não acabado ou definitivo no momento da edição da lei, como também em meio ao seu processo de interpretação, como se nota nas teses da concretização normativa. **Desse modo, a interpretação se articula entre os horizontes de saída e de recepção do direito, formando a norma jurídica para além da lei – a interpretação contribui para a continuidade do processo de produção normativa do direito, direito esse que não possui ser para além do processo de interpretação.** O modo pelo qual se desenvolve essa tarefa passa pela própria reconstrução dos contextos históricos de formação da normatividade jurídica.

### 3.2 Legalismo e direito – construção de uma imagem

O que nos salta aqui aos olhos é identificação histórica entre direito e lei e como essa identificação transmite-se tradicionalmente no interior do pensamento jurídico. Atribui-se à modernidade jurídica o início da construção do legalismo como forma de caracterização privilegiada da juridicidade. *Modernidade*, por sua vez, é termo de múltiplos significados, de difícil

---

<sup>598</sup> GROSSI, *Mitologias jurídicas da modernidade*, *cit.*, p. 30.

<sup>599</sup> SALDANHA, *Legalismo e ciência do direito*, *cit.*, p. 117.

conceituação e de periodização precisa. Contudo, algumas de suas características marcantes podem ser apontadas, como as apresenta Habermas, amparado em Weber:

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos que são cumulativos e se reforçam mutuamente: à formação de capital e à mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento de um poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à proliferação de direitos de participação política, de formas de vida urbanas e de escolarização formal; à secularização de valores e normas; e assim por diante<sup>600</sup>.

Em relação à modernidade jurídica, sem aqui nos preocuparmos com um conceito último, a característica mais acentuada é justamente a construção de uma nova estrutura de juridicidade através da consagração formal do Estado de direito<sup>601</sup>. Em um lento período de consolidação, por cerca de cinco séculos, há a modificação da estrutura política e de poder, cujo ponto de chegada é o despontar da figura de um novo Príncipe<sup>602</sup>, um soberano absoluto, remodelando a ordem jurídica anterior, a medieval. Verifica-se, entre a ordem jurídica medieval e a moderna, uma tensão entre ordenamento e poder, como nos ensina Paolo Grossi<sup>603</sup> - a experiência jurídica medieval é aquela em que se nota o direito atrelado à ordem social, nascendo espontaneamente das relações diárias, devido à ausência de um centro político único a emanar o poder, ou seja, o direito aparece ligado à consciência coletiva, em que vigora uma dimensão objetiva ou ôntica, o que significa dizer que primeiro há auto-organização e depois norma:

No clima medieval o direito recupera plenamente a sua onticidade, ou seja, o seu caráter de fundamento dentro de uma comunidade, realidade de raízes pertencentes à mesma natureza da sociedade; ou melhor, sua salvação, por ser garantia de uma estabilidade que não é nem artificial, nem imposta, mas sim inata às exigências mais autênticas de uma civilização histórica. O direito, aqui, é, sobretudo, *ordo*, ordem, não assegurada pela coerção de uma ordem de polícia, mas em vigor nos estratos mais profundos da sociedade; uma ordem que espera somente para ser lida, conhecida, manifestada, porque já está escrita com características indelévels<sup>604</sup>.

A ordem político-jurídica medieval, ainda com Paolo Grossi, inicia-se com a crise do Estado romano pós-clássico, pós-Diocleciano, legando a incompletude do poder político diante

---

<sup>600</sup> HABERMAS, Jürgen. *Modernity's Consciousness of Time and Its Need for Self-Reassurance*. In: HABERMAS, Jürgen. **The philosophical discourse of modernity**. Twelve lectures. Trad. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1987. p. 03. Tradução nossa, a partir do original: "The concept of modernization refers to a bundle of processes that are cumulative and mutually reinforcing; to the formation of capital and the mobilization of resources; to the development of the forces of production and the increase in the productivity of labor; to the establishment of centralized political power and the formation of national identities; to the proliferation of rights of political participation, of urban forms of life, and of formal schooling; to the secularization of values and norms; and so on".

<sup>601</sup> HORTA, **História do Estado de Direito**, *cit.*, p. 87.

<sup>602</sup> GROSSI, **Mitologias jurídicas da modernidade**, *cit.*, p. 36.

<sup>603</sup> GROSSI, Paolo. **O direito entre poder e ordenamento**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. Belo Horizonte: Del Rey, 2010. p. 95

<sup>604</sup> GROSSI, **O direito entre poder e ordenamento**, *cit.*, p. 96.

da incapacidade de se desenvolver uma totalização global que assimilasse todas as manifestações sociais:

Com isso queremos dizer apenas que, dentre as várias organizações políticas que a partir desse momento disputarão a direção da sociedade, nenhuma parecerá aos olhos do pesquisador capaz de reunir em si a efetividade do poder e a clareza de um programa político englobante. Teremos as mais diversas formas de regime – senhorias locais, senhorias eclesíásticas, cidades livres -, teremos exemplos de tiranos munidos do mais absoluto poder humano jamais concebido, ou estruturas oligárquicas e “democráticas” com determinados poderes de evidente origem factual, mas com certeza nunca teremos a presença de um organismo totalitário, naturalmente destinado a controlar, regular, absorver toda relação intersubjetiva que se verifique no interior de seu objeto territorial definido<sup>605</sup>.

As disputas internas entre os diversos centros de emanção de poder, como Igreja, nobreza e cidadãos<sup>606</sup>, inviabilizou a construção de uma estrutura política globalizante que permitisse a produção jurídica unificada. Dessa maneira, verifica-se um pluralismo de centros de emanção jurídica<sup>607</sup>, muitas vezes até mesmo contraditórios entre si:

Os ordenamentos jurídicos escritos baseavam-se nos resíduos do direito romano imperial e das leis romanas dos povos bárbaros, nas compilações escritas e dos direitos tribais levadas a cabo pelo domínio franco, nos capitulares e, por fim, nas fontes do direito da igreja; todas estas fontes eram redigidas e aplicadas pelos letrados e clérigos. Por detrás delas encontrava-se, no direito de propriedade fundiária e no direito sucessório, nas relações feudais e de serviço, na família, nas corporações e nas formas comunitárias, nas palavras e na liturgia, na acção, no tribunal e na sentença, uma cultura nova e não literária; mas sempre que estas fontes eram expressas por escritos, em leis, em documentos ou em minutas, passavam a ser monopólio da língua literária da antiguidade tardia e apenas penosa e desajeitadamente podiam romper a couraça da formação literária e clerical da antiguidade tardia e a terminologia jurídica do direito vulgar<sup>608</sup>.

Como o direito medieval não se ligava imediatamente nem a um território determinado, nem a um corpo social em específico, oscilando entre as reminiscências do direito romano e as construções canônicas, responsáveis por sistematizar o material recebido de Roma, forjou-se o chamado *ius commune* - “direito comum por mais de um título: porque vinha a fundir em si a dimensão romana e a canônica, por ser concretamente o direito realizador da unidade jurídica europeia”<sup>609</sup>.

Em todos esses países, o direito romano colocava-se ao lado dos costumes locais, oferecendo soluções jurídicas para os casos não previstos neles, ou ainda

---

<sup>605</sup> GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 53-4.

<sup>606</sup> BURCKHARDT, Jacob. **O Estado como obra de arte**. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 62.

<sup>607</sup> GROSSI, **A ordem jurídica medieval**, *cit.*, p. 47.

<sup>608</sup> WIEACKER, **História do Direito Privado Moderno**, *cit.*, p. 30.

<sup>609</sup> GROSSI, **O direito entre poder e ordenamento**, *cit.*, p. 36.



para os casos em que se desejava renovar as regras preexistentes. Além disso, quando um território estava fragmentado em inúmeros pequenos Estados, fornecia um *direito comum* para as relações entre eles. Ao final desse processo de assimilação - ou seja, já no século XV -, o direito romano-canônico complementado pelas contribuições dos juristas italianos e franceses era o *ius commune* da Europa Ocidental<sup>610</sup>.

Esse direito medieval comum advém de uma ordem social objetiva, cabendo ao intérprete apreendê-lo e transportá-lo linguisticamente na forma do jurídico. O costume aqui desponta como forma privilegiada de manifestação da juridicidade, por ser uma prática que autônoma e lentamente se desenvolve no interior do corpo social, e esse comportamento é revestido de caráter jurídico pela interpretação dos que com ele diariamente lidam – “os juristas são capazes de traduzir em instrumentos apropriados de ordem as instâncias que o bruto magma consuetudinário faz aflorar à superfície da experiência; protagonistas, são um prático, o tabelião [...], o grande doutrinador, mestre nas Universidades europeias, durante a civilização culturalmente refinada do segundo medievo”<sup>611</sup>:

Visto do nosso ângulo de observação, o resultado que se manifesta em toda a sua tipicidade histórica é um direito que não está nos projetos de um Príncipe, que não sai da sua cabeça, que não explicita as suas vontades benéficas ou malélicas, mas de qualquer modo potestativas, que não é controlado como se fosse uma marionete, que não é manobrado para beneficiar o Príncipe. Esse direito tem uma sua onticidade, pertence a uma ordem objetiva, está no interior da natureza das coisas onde pode-se e deve-se descobri-lo e lê-lo. Íntima sabedoria do direito: escrito nas coisas por uma suprema sapiência e a qual decifração e tradução em regras podem ser confiadas somente a uma classe de sábios, os únicos capazes de fazê-lo com prudência. Torna-se conseqüencial o fato de o direito ser aqui concebido sobretudo como interpretação, ou seja, de consistir principalmente na intensa atividade de uma comunidade de juristas (mestres, juizes, tabeliões) que, tendo por base textos respeitáveis (romanos e canônicos), lê os sinais dos tempos e constrói um direito autenticamente medieval, mesmo tendo como custo a possibilidade de ir além ou contra os textos que freqüentemente assumem o reduzido papel momentâneo da validade formal<sup>612</sup>.

Há uma relação específica entre o modo de o direito vir à tona no medievo e a interpretação, que gravita em torno da ideia de ordem: “numa cultura como a medieval, em que o direito, mais do que criado, pré-existe à actividade de jurisprudentes, senhores ou monarcas; num mundo em que o único e verdadeiro legislador é Deus, a principal actividade normativa do príncipe e da comunidade, através do veículo do costume, é a *interpretatio*, como *interpretatio* é a

---

<sup>610</sup> LOSANO, Mario G. **Os grandes sistemas jurídicos**. Trad. Marcela Varejão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 55.

<sup>611</sup> GROSSI, **O direito entre poder e ordenamento**, *cit.*, p. 97.

<sup>612</sup> GROSSI, **Mitologias jurídicas da modernidade**, *cit.*, p. 31.

‘administração da justiça pelo juiz ou a construção teórica do *magister*’<sup>613</sup>. O intérprete do direito é aquele responsável por *ler*, visualizar a ordem latente em todas as coisas, ou seja, a natureza da coisa, e transvesti-la na forma do jurídico. O que se sustenta à base do direito medieval é a ordem natural das coisas, o direito natural, que é identificado pelo sábio ou pelo intérprete do direito enquanto uma ordem imanente a todas as coisas:

O jusnaturalismo clássico foi de certa forma uma teoria da ordem, uma vez que o “natural” era aquilo que na essência mesma das coisas se dava como regularidade e constância. Ordem divina ou cósmica, a estrutura intrínseca do real se impunha à razão. E o direito, estruturado como razão, assumia este modelo inerente à realidade. O que a organização jurídica vigente em cada comunidade possuísse de racional corresponderia no fundo a uma ordem, com sua implacável simetria. E assim tinha ela de ser entendida, para ser eficazmente imposta<sup>614</sup>.

O corpo social é marcado por uma ordem natural, manifesta sobretudo nos costumes, que fundamenta a juridicidade. Como adverte Eric Voegelin, essa “ordem jurídica poder mudar, mas não muda em todas as suas partes ao mesmo tempo; permanece, de uma mudança para outra, um corpo imutável de regras suficientemente amplo para reter a identidade da ordem. A ordem jurídica do momento não dá lugar a uma ordem nova, mas ‘muda’<sup>615</sup>. Cabe àquele responsável por estabelecer o direito *ler* a ordem natural das coisas – a origem etimológica da palavra lei aponta para três campos de sentido possíveis<sup>616</sup>: ler, de *legere*; ligar, *ligare*; e eleger, *elegere* – ler a ordem natural do cosmos, ligar e manter coeso o corpo social e eleger as condutas fundamentais a receber tratamento jurídico. No mundo medieval, o termo lei se articula com a ordem, ou seja, *a lei é lei de algo*, remete à ordem objetiva das coisas, o que faz dela não apenas um simples comando emanado de uma autoridade, que deve ser respeitado em virtude de seu posicionamento:

É verdadeiramente essencial a razoabilidade da *lex*, ou seja, a determinada e rigidíssima correspondência do seu conteúdo a um modelo que nem o Príncipe, nem o povo, nem a classe dos juristas criam, mas são chamados simplesmente a descobrir na ontologia da criação. Neste contexto, a *lex*, que possui uma dimensão cognitiva seguramente prevalente sobre a volitiva, não pode ser somente forma e comando; é, antes de tudo, um conteúdo substancial determinado porque é, antes de mais nada, leitura da realidade. Retornando às muitas e criativas etimologias que encontram lugar na cultura medieval, viria a vontade de dizer: *lex* mais lendo do que ligando; e é por isso que se propõe como indispensável a *ratio*, a razão, por ser indispensável à capacidade de leitura

---

<sup>613</sup> CUNHA, Paulo Ferreira da; AGUIAR E SILVA, Joana; SOARES, António Lemos. **História do Direito**. Do Direito Romano à Constituição Europeia. Coimbra: Almedina, 2005. p. 170.

<sup>614</sup> SALDANHA, **Ordem e hermenêutica**, *cit.*, p. 303.

<sup>615</sup> VOEGELIN, Eric. **A natureza do direito e outros textos jurídicos**. Trad. Fernando Virgílio Ferreira. Lisboa: Edições Vega, 1998. §2º, p. 52.

<sup>616</sup> Cf. SALGADO, **A idéia de justiça no mundo contemporâneo...**, *cit.*, p. 103 e segs.

e de medida do real. O que é próprio da razão, tanto que é possível afirmar que a lei consiste somente na razão<sup>617</sup>.

A interpretação promovida pelos estudiosos e práticos do direito mobiliza o caráter simbólico que é imanente à atividade interpretativa: a lei aparece para o mundo exterior em seu caráter jurídico por meio da interpretação, que transpõe a ordem para a lei. É por meio da interpretação, que se sustenta em um direito natural, uma modalidade de ordenação prévia, em que o ser da lei se posiciona. Contudo, no mundo medieval acredita-se que a interpretação apreende ou *descobre* essa ordem que já existe em meio às coisas.

O *ius commune* medieval formou-se sob a grande contribuição da *Escola dos glosadores* italiana, responsável pela construção dos comentários fidedignos ao texto do direito romano recepcionado na Europa<sup>618</sup>. Contudo, pouco a pouco a autoridade dos textos e o alcance universal de seus preceitos vieram a sofrer questionamentos pela Escola dos Comentadores francesa, que volta sua atenção à aplicabilidade prática do *ius commune*, indagando acerca de sua relação com os usos e costumes locais. Tal movimento é concomitante ao despertar do humanismo europeu, cuja consequência imediata foi a contestação das autoridades medievais e, sobretudo, as eclesiásticas:

Assim como o humanismo provocou a Reforma, através da busca do sentido literal, puro e original, das fontes hebraicas e gregas sem a mediação da *vulgata* e do ensino da Igreja, assim ele provocou também o regresso da jurisprudência às fontes autênticas. Isto originou, a par de descobertas filológicas (que, na verdade, poucas novidades podem trazer à jurisprudência para além do conhecimento do Digesto), a recusa da mediação do direito romano da antiguidade através das autoridades medievais. Assim, os humanistas fazem troça do *absynthius Accursianus* e do culto Bártolo e de Baldo; a sua nova sensibilidade sente-se revoltada pelo latim bárbaro (mas vivo) e pela ignorância filológica e antiquarista dos juristas técnicos<sup>619</sup>.

Assim como o humanismo se dedica à ruptura com a autoridade da igreja, o humanismo jurídico rejeita a escolástica metafísica das universidades, procurando fundamentos seculares do

<sup>617</sup> GROSSI, **Mitologias jurídicas da modernidade**, *cit.*, p. 33.

<sup>618</sup> “Glosas eram um processo simultâneo de exegese literal das várias regularidades contidas no *Corpus Iuris Civilis*, que, inicialmente, [eram] reduzidas a meros comentários situados entre as linhas dos manuscritos, destinadas a esclarecer ou tornar compreensível alguma passagem duvidosa ou obscura (glosas interlineares), passaram posteriormente a abranger não um parágrafo ou trecho, mas um título completo (glosas marginais)”. SALGADO, **Hermenêutica filosófica e aplicação do direito**, *cit.*, p. 20. Os dois grandes representantes da Escola de Bolonha são Irnério, tido como um dos seus fundadores (“A escola de Bolonha honra como seu fundador o *magister artium* Irnerius [Guarnerius], de quem, significativamente, também foram conservados trabalhos não-jurídicos, gramáticos e lógicos. Existem documentos a seu respeito desde 1118; apenas pouco anos depois terá acompanhado a Roma o imperador Henrique V antes do encerramento da concordata de Worms [1121]” - WIEACKER, **História do Direito Privado Moderno**, *cit.*, p. 57), e Accursius, já em meados do século XIII, que representa o apogeu da Escola ao elaborar uma compilação denominada *glosa ordinária*. “As glosas dos anteriores juristas foram reunidas por *Accursio* (1185-1263?) na *Glosa Ordinaria*, uma obra ‘em cadeia’ que, como suma canônica da famosa escola, encerra a primeira grande fase da ciência jurídica europeia e, por isso, adquire posteriormente uma autoridade que iguala a das *Pandectas*, sobrepondo-se-lhes na prática”. WIEACKER, **História do Direito Privado Moderno**, *cit.*, p. 58-9.

<sup>619</sup> WIEACKER, **História do Direito Privado Moderno**, *cit.*, p. 90-1.

poder, pois, como lembra Michel Villey, “os nobres e burgueses que concorreram para a sua formação [do humanismo] têm preocupações bem diferentes das dos clérigos da universidade medieval: mais práticos, menos especulativos. Não demonstram gosto nenhum pela áridas discussões da metafísica. Mais próximos da vida ativa do vulgo, adotam um estilo mais concreto”<sup>620</sup>.

Este movimento de renovação está ligado ao ambiente cultural, filosófico, jurídico e social dos primórdios da Europa moderna. No plano cultural, ele é tributário da paixão pela Antiguidade Clássica típica do Renascimento (séculos XV-XVI); o que levava a uma crítica contundente da literatura jurídica tradicional, estilisticamente impura e grosseira, filologicamente ingênua e ignorante do enquadramento histórico dos textos com que lidava. No plano filosófico, o humanismo jurídico arranca da oposição entre a escolástica medieval, submissa ao valor das autoridades mas igualmente atenta à realidade (neste sentido, realista) e o neoplatonismo renascentista, crente no poder livre e ilimitado da razão e atraído pelas formas ideais puras. Daí os seus traços principais: anti-tradicionalismo, crítica das autoridades, racionalismo, academicismo<sup>621</sup>.

Esse novo modo de pensar se volta contra a submissão da autoridade secular à religiosa, remodelando o papel da figura do príncipe ou do governante, que se manifesta em dois planos: o primeiro, externo, como se nota no humanismo renascentista das repúblicas italianas, com a centralização do poder nas mãos do representante da comunidade política, em contraposição ao papado<sup>622</sup>, cujo ponto de chegada é a concepção de poder soberano de Bodin – suprema potência, absoluta e perpétua<sup>623</sup>; e o interno, em que o governante se sobrepõe às dissidências políticas internas, impondo-lhes obediência. No medievo observou-se a pluralidade dos centros de emanção de poder, divididos entre papado, nobreza e imperadores. Salgado esclarece que o poder é o impulso ou exercício da vontade de fazer-se determinante, ou seja, conduzir outras vontades. Essa condução da vontade alheia precisa de elementos de garantia da realização fatural ou de sua eficácia, que não é passível de estabelecer-se por meio da força, sob pena de se ter coação ou violência. Assim, o poder deve ser aceito ou reconhecido para se aperfeiçoar. Transpondo essa estrutura para o plano da comunidade política, o poder tem aceitação universal, expressa ou tácita, quando passa ele a ser poder institucionalizado, organizado pelas categorias racionais da supremacia, a universalidade e a necessidade (não-contingência) ou irresistibilidade. A ordenação ou organização do poder político, por sua vez, faz-se através da juridicidade, do direito<sup>624</sup>. Reale denomina esse poder político organizado e unificado de *soberania*, a suprema

---

<sup>620</sup> VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**, *cit.*, p. 437.

<sup>621</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia**. Síntese de um Milênio. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2005. p. 255.

<sup>622</sup> BURKHARDT, **O Estado como obra de arte**, *cit.*, p. 70-1.

<sup>623</sup> GROSSI, **Mitologias jurídicas da modernidade**, *cit.*, p. 36.

<sup>624</sup> SALGADO, **O Estado ético e o Estado poético**, *cit.*, p. 37-8.

*potestas*, ou seja, a soberania tem o seu aspecto social, poder de uma comunidade, e jurídico, pois esse poder se organiza a si por meio do direito<sup>625</sup>. A concentração desse poder de uma comunidade, posteriormente denominada nação, organizada juridicamente, em um espaço territorial específico, funda o Estado moderno, marcando, assim, a união entre o político e o jurídico, que é selada por meio da constituição<sup>626</sup>. O termo constituição, que no mundo antigo se referia à organização social e política de uma comunidade, a partir da modernidade passa a representar a ideia de um diploma jurídico<sup>627</sup>. Portanto, com a passagem para a modernidade, através da mediação renascentista-humanista, centraliza-se o poder soberano nas mãos de um só governante, o Príncipe, que, com ele, estabelece o Estado moderno, cuja consequência mais que imediata é a centralização monista da produção do direito<sup>628</sup>.

Da confluência dos ordenamentos precedentes [direito romano recepcionado, direito positivo canônico e direito estatutário], nasce lentamente aquele que foi definido como o *ius publicum* moderno, um direito que tem suas raízes no Estado e que provém do Estado, criando uma esfera pública em que mesmo os direitos privados e individuais são, de certo modo, circunscritos e regulados. Resta, por certo, um forte pluralismo do ponto de vista das instituições por meio das quais o poder se exprime, mas o caminho parece substancialmente unitário, e sem ele seria difícil pensar no desenvolvimento da lei em sentido moderno. Naturalmente, os grandes "textos" permanecem e, antes, a passagem dos glosadores para os comentadores exalta o papel do *Corpus iuris civilis* como grande modelo, mas também como paradigma geral de um "texto" que se identifica com aquele da lei e do estatuto que, enquanto promulgados pela autoridade e escritos, adquirem a própria força cogente mesmo na sua forma historicizada e transitória<sup>629</sup>.

Se antes o direito, marcado, sobremaneira, pelos costumes, era produzido através da interpretação da ordem natural objetiva das coisas, passa ele agora a ser *pronunciado* por um ato de vontade da autoridade soberana – o elemento cognitivo cede lugar ao volitivo:

A antiga sobreposição e integração de fontes - leis, costumes, opiniões doutrinárias, sentenças, práxis - cede lugar à fonte única, que se confunde com a vontade do Príncipe, o único personagem acima das paixões e dos partidarismos, o único capaz de ler o livro da natureza e traduzi-lo em normas, o único - acrescento - que tem condições - como sujeito forte - de liberar-se com uma sacudida do emaranhado inextricável, mas freqüentemente também irracional, de uso e costumes. O velho pluralismo vai sendo substituído por um rígido monismo: a ligação entre direito e sociedade, entre direito e fatos econômico-sociais emergentes, é ressecada, enquanto se realiza uma espécie de canalização obrigada. O canal obviamente escorre entre os fatos, mas escorre no meio de duas margens altas e impenetráveis: politização (em sentido estrito)

---

<sup>625</sup> REALE, Miguel. **Teoria do direito e do Estado**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2000. p. 140.

<sup>626</sup> SALGADO, O Estado ético e o Estado poiético, *cit.*, p. 38.

<sup>627</sup> FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución: De la antigüedad a nuestros días**. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta, 2001. p. 37.

<sup>628</sup> BOBBIO, **O Positivismo jurídico...**, *cit.*, p. 27.

<sup>629</sup> PRODI, **Uma história da justiça...**, *cit.*, p. 166.

e formalização da dimensão jurídica são o resultado mais impressionante, mas também o mais corpulento<sup>630</sup>.

Paolo Prodi adverte que a disputa entre glosadores e comentadores, ou entre *mos italicus* e *mos gallicus*, não se circunscreve a uma concepção diversa da juridicidade, mas também à procura de um novo método científico, cuja consequência é visão de que o único direito é o emanado pelo soberano ou o por ele reconhecido, mesmo que o direito natural ainda permaneça como aquele apto a fornecer valores superiores<sup>631</sup>. A lei aparece, à época de construção dos Estados modernos, como modo de manifestação privilegiada do direito – é ela uma forma pura, emanada da vontade um soberano que avoca para si a condição de um único legislador. Daí dizer-se que a sua configuração de fonte por excelência do direito, no início da modernidade jurídica, constituiu-se à medida que se exige a própria centralização do poder nas mãos do monarca. A ele cabe todo o poder, que se manifesta enquanto capacidade de dizer o direito na forma de leis.

A antiga sobreposição e integração de fontes - leis, costumes, opiniões doutrinárias, sentenças, práxis - cede lugar à fonte única, que se confunde com a vontade do Príncipe, o único personagem acima das paixões e dos partidarismos, o único capaz de ler o livro da natureza e traduzi-lo em normas, o único - acrescento - que tem condições - como sujeito forte - de liberar-se com uma sacudida do emaranhado inextricável, mas freqüentemente também irracional, de uso e costumes.<sup>632</sup>

A lei é o direito por excelência no Estado moderno. Tal posicionamento, imagem histórica ligada a um horizonte temporal específico, o da principiante modernidade, é retomada na recepção do horizonte hermenêutico de chegada, no discurso científico dos estudiosos do direito. Essa imagem de preponderância tanto é reforçada, no sentido de realizar acréscimo de ser à lei na sua exuberância, quanto rechaçada, apontando-se as imperfeições de tal sistema de supremacia legal. Tanto em um como em outro caso, o que se observa é a **função hermenêutica da filosofia e da ciência do direito**<sup>633</sup>, pois a interpretação do construto contribui para a articulação da imagem do que **venha a ser efetivamente a própria lei**, bem como estabelecer o modo como se deve lidar com ela. A recepção da lei é articulada na interpretação tendo em vista, principalmente, a justeza do seu procedimento de elaboração ou da autoridade que a posiciona, fazendo com que a lei seja encarada ou como legítima, necessária, ou arbitrária ou ilegítima, posições, repetimos, que colocam em questão o próprio ser da lei. Ao mesmo tempo, as vozes

---

<sup>630</sup> GROSSI, *Mitologias jurídicas da modernidade*, *cit.*, p. 40.

<sup>631</sup> PRODI, *Uma história da justiça*, *cit.*, p. 168.

<sup>632</sup> GROSSI, *Mitologias jurídicas da modernidade*, *cit.*, p. 40.

<sup>633</sup> “Nos predecessores de Hobbes, como Bodin, Suárez, Molina, Althusius, Hoocker – que podem todos ser qualificados de filósofos do direito assim como autores de doutrinas políticas -, a ‘Política’ ainda gravita em torno do conteúdo da justiça e das fontes do direito”. VILLEY, *A formação do pensamento jurídico moderno*, *cit.*, p. 687.

dissonantes em relação a essa posição também se orientam pela imagem da lei para a tentativa de articulação diversa de seu ser em meio à retomada interpretativa.

A autoridade do soberano e a conseqüente necessidade de os destinatários da lei a cumprirem são reforçadas, por exemplo, em Bodin e em Hobbes<sup>634</sup> – ambos concebem o soberano autor das leis como superior a elas, ainda que com fundamentos diversos, a investidura divina em Bodin<sup>635</sup>, e o pacto de sujeição, em Hobbes. Assim, tudo o que soberano edita é lei, mas ele mesmo não se submete a elas. Derrida chama a atenção para esse traço da soberania do governante: o poder de dar e fazer, mas também suspender a lei, pois o soberano que a elabora se encontra acima dela, ou seja, tem ele o direito excepcional de se colocar acima do direito, é o direito ao não-direito, cuja conseqüência é:

[...] colocar o soberano humano acima do humano, em direção à onipotência divina (que, além disso, terá fundado o mais frequentemente possível o princípio da soberania em sua origem sagrada e teológica) e, ao mesmo tempo, se mostra como a causa dessa supressão ou ruptura arbitrária do direito, se arriscando justamente a fazer com que o soberano se assemelhe à besta mais brutal, que não respeita nada, que despreza a lei e se situa desde o início fora da lei, destacado da lei. Para a representação corrente, à qual nós nos referimos para começar, o soberano e a besta parecem ter em comum o seu estar-fora-da-lei. É como se um e outro se situassem, por definição, destacados da lei ou acima das leis, no não-respeito da lei absoluta, da lei absoluta que eles fazem ou que eles são, mas que eles não têm de respeitar. O ser-fora-da-lei pode sem dúvida, por um lado, e essa é a figurada soberania, assumir a forma do ser-acima-da-lei, e, então, a forma da própria Lei, da origem das leis, da garantia das leis, como se a Lei, com um L maiúsculo, a condição da lei, fosse antes, acima e, portanto, fora da lei, exterior a ela, até mesmo heterogênea em relação à lei; mas o ser-fora-da-lei também pode, por outro lado, e essa é a figura daquilo que se entende na maioria das vezes por animalidade ou bestialidade, [o ser-fora-da-lei] pode situar o lugar onde a lei não aparece, ou não é respeitada, ou se faz violar<sup>636</sup>.

Por mais que o texto de Derrida aponte a violência do soberano no interior do próprio Estado de direito, temática também desenvolvida por Giorgio Agamben<sup>637</sup>, chama-se aqui a atenção justamente para a violência atrelada à posição da lei por parte da autoridade no Estado moderno, fundamento violento esse esquecido em meio às teses que se levantam em sua defesa.

---

<sup>634</sup> HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes: 2008. Cap. XIV, p. 200 e segs.

<sup>635</sup> “A soberania compreende, em primeiro lugar, o direito de fazer leis. Mas, segundo BODIN, quem faz leis não lhes pode estar sujeito, é-lhes superior; o soberano encontra-se tão só submetido às leis divinas e naturais, cujo império BODIN reafirma. Na ordem jurídica positiva, a soberania é absoluta, pois o seu titular é superior à lei, e com referência ao soberano existem deveres mas não direitos. Donde se segue que não há direito algum à rebelião contra o tirano (como sustentavam algumas escolas) nem direitos do cidadão contra o Estado”. DEL VECCHIO, **Filosofia del derecho**, *cit.*, 45

<sup>636</sup> DERRIDA, Jacques. **A besta e o soberano**. Seminários (2001-2002). Trad. Marco Antonio Casanova. v. 01. Rio de Janeiro, Viaverita, 2016. p. 37.

<sup>637</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 52 e segs.

Do mesmo modo que a lei é justificada em seu ser e em sua finalidade por Bodin e Hobbes, é ela vista como marcada pela autoridade do legislador em Pascal e Montaigne, como nos informam Grossi<sup>638</sup> e Villey<sup>639</sup>. Ambos afirmam que a lei deve ser obedecida por ser posicionada pela autoridade, e não por ser justa. O ato de fundar, de instituir a lei, é marcado pela força, pela violência:

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer* a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante. O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. Eis em que sentido eu teria tentado a interpretar, para além do simples comentário, o que Montaigne e Pascal chamam *fundamento místico da autoridade*, [...] que é feito na origem de toda instituição<sup>640</sup>.

No interior do Estado moderno, a lei, produzida pelo soberano por ato de vontade, desse modo, passa a ser identificada com o próprio direito, de modo que a contestação a esse modelo, como se nota em Pascal e Montaigne, apontando-se para o seu fundamento místico autoritário, é feita a partir da baliza da própria lei, o que significa dizer que a posição da imagem jurídica da lei não é, de pronto, rechaçada, mas articulada de modo a atenuar as críticas das diferentes vozes dissonantes contra ela dirigidas, ou seja, a interpretação se orienta pela posição histórica e pelo índice remissivo do próprio campo da lei que forma sedimentadamente. O que queremos dizer é que, a despeito das críticas em torno da violência do ato posicionador da lei, a recepção da imagem do legalismo também é articulada na filosofia e ciência do direito para que esse fundamento arbitrário seja escamoteado e encontre sua legitimação racional discursiva. O autoritarismo da instituição da lei repousa sobretudo no fato de a soberania pertencer ao monarca, que elaborava e fazia cumprir a lei a partir de sua própria pessoa: soberania popular ou nacional e separação de poderes, garantidas pela lei, agora escrita - a constituição. A partir daqui, a imagem do legalismo articula-se na fusão de horizontes entre lei e recepção mediada pelo construto teórico do jusnaturalismo moderno, ou jusracionalismo, que orienta as chamadas doutrinas contratualistas, cujo ponto de chegada são as Revoluções burguesas do século XVIII<sup>641</sup>.

---

<sup>638</sup> GROSSI, *Mitologias jurídicas da modernidade*, *cit.*, p. 39.

<sup>639</sup> VILLEY, *A formação do pensamento jurídico moderno*, *cit.*, p. 598.

<sup>640</sup> DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 24-5.

<sup>641</sup> HORTA, *História do Estado de Direito*, *cit.*, p. 89.



Max Scheler explica que o fim do medievo acompanhou a dissolução da ordenação da comunidade social que mantinha a estabilidade política por meio das relações que se estabeleciam por sangue, nobreza e tradição, o que levou à formação de classes que se uniam por meio da posse, dos hábitos e por meio de uma formação comum. Essa dissolução do vínculo tradicional e comunitário permitiu a atomização da sociedade e a formação de indivíduos que reivindicam para si liberdade<sup>642</sup>. Uma nova era se inaugura, abalando a religião e a metafísica clássica:

*Sacudir o jugo dos preconceitos, contrários à razão, à natureza (boa em si), à felicidade terrestre (aspiração legítima de todo ser humano na terra); fazer tábula rasa de toda a herança de um passado absurdo, para construir inteiramente de novo uma sociedade razoável, regida por uma moral laica, permitindo dispensar Deus, pretexto para todos os fanatismos, - sociedade que de maneira quase automática devia dirigir-se ao progresso indefinido; tais eram os principais dogmas dessa concepção, tão dogmática quanto aquela que combatia. Tal era a essência do que se chama o espírito do século, do século XVIII, tão perfeitamente alheio ao do século precedente... Esse espírito possuía uma raiz científica: as ciências exatas, sobretudo físicas e naturais, [que] haviam alcançado enormes progressos no século XVIII, graças a certos métodos de rigor na observação, de lógica e de abstração<sup>643</sup>.*

A consequência de tal processo é a necessidade de uma explicação, agora conduzida racionalmente, da origem e finalidade da própria sociedade e dos governos civis, que se faz sob a influência do método racionalista moderno: decomposição do vínculo atual, monárquico, visualização das partes menores que formam esse todo, o indivíduo, e síntese re-agrupante desses indivíduos em um todo que agora completa as intenções e finalidades conjuntas, a serem garantidas no plano político<sup>644</sup>. O contrato social, figura típica da modernidade, aparece aqui como a doutrina que propõe a remodelação do Estado absolutista moderno e sua adaptação às exigências da razão.

Representando, de início, uma simples justificação, muitas vezes implícita, da origem e da autoridade do Governo (*pactum subjectionis*), a idéia do contrato social veio se transformando, aos poucos, na explicação originária da própria sociedade e do Estado (*pactum unionis civilis*), à medida que o individualismo se afirmava como tendência peculiar da época. Ao mesmo tempo, esse fortalecimento da doutrina exigia explicações mais refinadas e sutis, de sorte que o primitivo contratualismo, que repousava sobre a crença na historicidade do “estado de natureza” (contratualismo de caráter histórico, que ainda é o de Grócio e de Locke), se converteu em uma explicação racional da ordem jurídica como um pressuposto de ordem psicológica (contratualismo como pressuposto psicológico, tal como no-lo apresentam Hobbes e Rousseau), para, afinal,

---

<sup>642</sup> SCHELER, Max. **Da Reviravolta dos Valores**, *cit.*, p. 166-7.

<sup>643</sup> CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel aos nossos dias**. Trad. Lydia Cristina. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999. p. 219.

<sup>644</sup> CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Editora Unicamp, 1994. p. 24-28.

sublimar-se em um mero pressuposto lógico, em uma ficção racionalista (contratualismo de ordem lógica, de Kant e Fichte) <sup>645</sup>.

As teorias contratualistas se elaboram sempre a partir de três pontos essenciais: um momento anterior ao contrato, o chamado estado de natureza; o pacto de constituição e o Estado civil que dele nasce<sup>646</sup>. Pensam-se, assim, em prerrogativas que os indivíduos carregam consigo simplesmente pelo fato de existirem, os chamados direitos naturais, que se apoiam na racionalidade imanente humana<sup>647</sup>. O direito natural é uma ordem da razão que dirige ou defende uma ação, segundo o acordo ou desacordo com a natureza do ser racional<sup>648</sup>. Essas prerrogativas são universais, e se impõem contra o governante, que deve respeitá-las, ainda que elas não estejam previstas em um corpo jurídico escrito já antes existente: pelo contrário, elas são as balizas que orientam o direito a se produzir de maneira legítima após o contrato<sup>649</sup>, ainda que, por muitas vezes, não seja possível separar o direito natural de influências ideológicas:

Desde que o evoluir político da Idade Média tomou, segundo Jellinek, o caráter irremediavelmente antinômico já referido, o direito natural foi a fortaleza de idéias onde procuraram asilo tanto os doutrinários da liberdade como os do absolutismo. Seria, pois, errôneo reconhecer na teoria jusnaturalista da Idade Média à Revolução Francesa ordem de idéias exclusivamente à postulação dos direitos do Homem. A burguesia revolucionária utilizou-a para estreitar os poderes da Coroa e destruir o prestígio da feudalidade decadente. E desse prélio saiu vitoriosa. Daí por que a perspectiva histórica daqueles tempos nos mostra com mais evidência o prestígio da ideologia que amparou os direitos naturais do Homem perante o Estado do que aquela outra que, oriunda de um teólogo como Bossuet ou um filósofo como Hobbes, apregoava o direito natural do Estado, encarnado na opressão da realeza absoluta<sup>650</sup>.

O direito natural, por sua vez, conduzirá à consecução do contrato social ou do pacto de formação do Estado, que poderá ser de associação, como em Locke e em Rousseau, ou de sujeição, como o de Hobbes, a depender do modo como se visualizam os direitos naturais no interior do estado de natureza. Estado de natureza e Estado civil são duas constantes no pensamento jusnaturalista:

---

<sup>645</sup> REALE, Miguel. O Contratualismo – Posição de Rousseau e de Kant. In: **Horizontes do Direito e da História**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2000. p. 129.

<sup>646</sup> HORTA, **História do Estado de Direito**, *cit.*, p. 65.

<sup>647</sup> TODOROV, Tzvetan. **O Espírito das Luzes**. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008. p. 21.

<sup>648</sup> BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. Tomo II – A Filosofia Moderna – O Século XVII. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977. p. 11.

<sup>649</sup> Leo Strauss adverte que a teoria dos direitos naturais substitui a teoria antiga a respeito da melhor forma de governo: “Por outro lado, a lei natural pública ocupa-se da ordem social justa cuja realização é possível em todas as circunstâncias. Tenta, por isso, delinear a ordem social que possa reivindicar legitimidade ou justeza em todos os casos, independentemente das circunstâncias. Podemos dizer que a lei natural pública substitui a ideia de melhor regime, que não responde, nem pretende responder, à tentativa de saber qual é a ordem justa aqui e agora, pela ideia de ordem social justa, que responde a esse problema prático básico de uma vez por todas, isto é, independentemente do tempo ou do lugar. A lei natural pública quer dar uma solução universalmente válida ao problema político que possa ser universalmente aplicável na prática”. STRAUSS, **Direito natural e história**, *cit.*, p. 167.

<sup>650</sup> BONAVIDES, Paulo. **Do Estado Liberal ao Estado Social**. 8. ed. São Paulo: Malheiros, 2007. p. 41-2.

Trata-se de um modelo claramente dicotômico, no sentido de que *tertium non datur*: o homem ou vive no estado de natureza ou vive no estado civil. Não pode viver ao mesmo tempo em um e outro. Da dicotomia principal, estado de natureza/estado civil, os jusnaturalistas fazem em cada oportunidade, como ocorre com toda dicotomia, ora um uso sistemático, na medida em que os dois termos servem para compreender toda a vida social do homem; ora um uso historiográfico, quando o curso da história é explicado como passagem do estado de natureza para o estado civil e, eventualmente, como uma recaída do estado civil no estado de natureza; ora um uso axiológico, na medida em que a cada um dos termos é atribuído um valor antitético com relação ao outro (para quem atribui um valor negativo ao estado de natureza, o estado civil tem um valor positivo, e vice-versa). Entre os dois estados, há uma relação de contraposição: o estado natural é o estado não político, e o estado político é o estado não natural<sup>651</sup>.

Uma vez elaborado o pacto, institui-se o Estado civil, cuja realização plena somente se aperfeiçoa com a produção de uma constituição escrita<sup>652</sup>, que inaugura o Estado de direito, com a missão de disciplinar o poder por meio da lei e de reconhecer os direitos naturais em seu texto agora na forma de direitos fundamentais. O Estado de direito é a forma político-jurídica que se destina à previsão, tutela, concessão e garantia dos direitos fundamentais<sup>653</sup>, cujo conteúdo gravita em torno da tríade liberdade-igualdade-trabalho<sup>654</sup>: é ele, marcado, assim, pela finalidade ética. Se o Estado moderno construiu-se assentado sobre a crise da legitimidade, o Estado de direito que surge com a Revolução Francesa é, segundo Salgado<sup>655</sup>, triplamente legitimado: quanto à origem, em que o poder é exercido representativamente pelo seu titular, o povo, a quem pertence a soberania; quanto ao modo de exercício, através da legalidade, em que se observa a atuação do governante dentro dos moldes previstos previamente pelo texto constitucional; e quanto à finalidade, que se verifica na promoção dos direitos fundamentais, também previstos na constituição. A consciência jurídica se desenvolve de forma consentânea ao Estado moderno, de maneira a dirigi-lo criticamente, o constitucionalismo, o movimento institucional que desemboca no Estado de direito, enquanto uma estrutura ou modelo de Estado<sup>656</sup>.

O que se encontra em jogo, aqui também, é o próprio ser da lei, agora voltado à legitimidade, ou seja, a constituição temporal da lei legítima. As teses jusnaturalistas intentam chamar a atenção para o fato de que a lei, sobretudo a constituição, por mais que seja posicionada por uma autoridade situada temporalmente, não é abusiva ou autoritária pelo seu fundamento, a

---

651 BOBBIO, Norberto. O Modelo Jusnaturalista. In: BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 38.

652 SALGADO, O Estado ético e o Estado poético, *cit.*, p. 38.

653 SALGADO, O Estado ético e o Estado poético, *cit.*, p. 53.

654 SALGADO, Joaquim Carlos. Os direitos fundamentais. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, UFMG, n. 82, jan.96. p. 18.

655 SALGADO, O Estado ético e o Estado poético, *cit.*, p. 51 e segs.

656 SALDANHA, Nelson. **O Estado moderno e o constitucionalismo**. São Paulo: Buchatsky, 1976. p. 40.

soberania popular, que a elabora com intenção de perenidade. Todavia, essa imagem se articula de formas diferentes, como se vê no debate entre Thomas Paine<sup>657</sup> e Edmund Burke<sup>658</sup>, cuja consequência é mobilizar o próprio campo hermenêutico da lei revolucionária, tanto no sentido de consolidar a sua posição (Paine), como rechaçar o estabelecimento desse construto histórico (Burke). Contudo, em ambas as posições, é o próprio campo hermenêutico da lei, em sua facticidade, que se fortalece na interpretação realizada orientativamente através de sua imagem.

O interessante é notar que, com a mudança da ideia de constituição, agora concebida como diploma formal, escrito (também herança do jusracionalismo, pois se a constituição encarna a razão iluminista, o poder constituinte transporá a razão eterna e imutável para o texto, que incorporará as características da perpetuidade e perfeição racionais), a lei, inclusive a maior, reforça-se ainda mais no seu caráter de identificação do direito. Além do mais, delinea-se a superioridade do direito público sobre o privado<sup>659</sup>, pois as constituições são a positivação dos direitos naturais, que, por si sós, têm conteúdo superior ao dos direitos historicamente posicionados.

Mas esse *direito* [do Estado de direito] era a *lei*, ou assumia a forma de lei que era já o atributo magnífico das constituições, que davam alma jurídica (e portanto própria) ao Estado de direito. De modo que este, historicamente – como numa *Aufhebung* hegeliana –, aparece operando uma simbiose daquele movimento centralizador, mencionado acima e existente desde o absolutismo, com o ideário liberal-iluminista. A hegemonia da lei, expressão formal da criatividade jurídica deste tipo de Estado, refletia a dupla situação: legisferações centrais predominantes (na área do direito público, ora em estudo, e na do privado, com os códigos, estudados adiante), e cheias de intenção liberal<sup>660</sup>.

Paolo Prodi afirma que a teoria da legislação, nesse período, ao encarnar sinteticamente o próprio direito, a um só tempo marca a unidade no interior do ordenamento jurídico dos

---

<sup>657</sup> “Nunca ha existido, nunca existirá y nunca puede existir un parlamento, ni una categoría de hombres, ni ninguna generación de hombres, en ningún país, en posesión del derecho de vincular y controlar a la posteridad hasta *el fin de los tiempos*, ni de ordenar para siempre cómo se gobernará el mundo ni quién ha de gobernarlo, y por ende todas las cláusulas, leyes o declaraciones en virtud de las cuales sus autores tratan de hacer lo que no tienen el derecho ni las facultades de hacer, ni las facultades para ejecutar, son en sí mismas nulas de toda nulidad. Cada edad- y cada generación - deben tener tanta libertad para actuar por sí mismas *en todos los casos* como las edades y las generaciones que las precedieron. La vanidad y la presunción de gobernar desde más allá de la tumba es la más ridícula e insolente de todas las tiranías. El hombre no tiene derecho de propiedad sobre el hombre, y tampoco tiene ninguna generación derecho de propiedad sobre las generaciones que la sucederán”. PAINE, Thomas. **Derechos del hombre**. Respuesta ao ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa. Trad. Fernando Santos Fontenla. Madrid: Alianza Editorial, 1984. p. 36.

<sup>658</sup> “Quando homens tímidos, que se questionam todas as vezes que têm que regulamentar assuntos que põem em jogo os interesses da humanidade, cometem erros, é justo que devemos sentir, além da piedade que inspira seus erros, uma espécie de respeito. Nenhum dos membros da Assembléia, entretanto, sente a menor preocupação típica daqueles que temem pela saúde de alguém que vai ser operado. Pela extensão de suas promessas e a certeza de suas previsões, eles ultrapassam de muito a fanfarronada dos charlatães. A própria arrogância de suas pretensões nos leva, de certa forma, e nos incita a procurar sobre que bases elas podem se assentar”. BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Renato de Assumpção Faria *et alli*. Brasília: Editora UnB, 1982. p. 165.

<sup>659</sup> SALDANHA, **Legalismo e ciência do direito**, *cit.*, p. 55.

<sup>660</sup> SALDANHA, **Legalismo e ciência do direito**, *cit.*, p. 61-2.

ordenamentos moral e religioso, como também supera o conteúdo moral do direito ao serem declarados direitos civis nas constituições escritas:

No pensamento jurídico iluminista, não encontramos, conforme escrito, dois elementos fundamentais e distintos entre si: "Um comportamento racionalista em relação ao direito natural e outro voluntarista em relação ao direito positivo". Na verdade, esses dois aspectos se fundem no contexto concreto do Estado, embora a difusão do pensamento iluminista em toda a Europa e a convicção da possibilidade de colocar em prática os valores absolutos da razão em direitos subjetivos em cada ordenamento concreto confira a esse pensamento um caráter decididamente universal: a elaboração dos direitos do homem, o constitucionalismo e o primado da legislação são os grandes frutos dessa estação, porém, dentro do reforço do Estado. A nova ciência da legislação, que se difunde por toda parte como instrumento dos intelectuais iluministas para a reforma da sociedade, elabora a transformação definitiva do direito natural em princípios universais de moral e permite, portanto, sua possível assimilação dentro do direito positivo, reduzindo a religião a um papel auxiliar<sup>661</sup>.

O projeto jusracionalista de libertação intelectual através da razão incide imediatamente sobre o direito público na elaboração das declarações de direito produzidas em meio ao constitucionalismo liberal, e na promulgação das constituições escritas, leis universais legítimas que encampam o conteúdo da moral agora juridicizada. Esse mesmo fenômeno se transmite ao direito privado, como se percebe na elaboração dos códigos nacionais. Aqui a razão tem condições de prever e regulamentar antecipadamente todas as relações da vida civil e disciplinar o cotidiano em meio às disposições legais escritas. O código significava a auto-regulamentação do povo e a sedimentação da recusa dos costumes tradicionais do Estado absolutista – o objetivo do movimento codificatório é estabelecer a ordem, a hierarquia e a centralização estatal e suplantar de vez a tradição do *ius commune*<sup>662</sup>, e, à medida que tal intenção vai se consolidando, a imagem do costume enquanto fonte do direito vai sedimentando em outra direção: se em Roma ele ocupava posição destacada, agora é fonte secundária, cuja caráter de juridicidade só é aceito se em conformidade com a lei. Os ventos liberais da Revolução levaram, de vez, o obscurantismo clerical, ao ponto de Napoleão afirmar que nenhuma de suas vitórias bélicas se sobreporia em importância ao código francês<sup>663</sup>. Nota-se o interesse público no projeto de construção desses códigos:

A confiança moral da crença na razão gerou o interesse da opinião pública, mesmo dos cidadãos isolados, na busca de um direito justo. Assim como a crença adquirida na época jusracionalista de que a aposta na razão livre haveria de trazer a verdade à luz do dia, gerou, no séc. XVIII, concursos de academias e sociedades acerca das questões fundamentais do conhecimento e da

---

<sup>661</sup> PRODI, **Uma história da justiça...**, *cit.*, p. 462.

<sup>662</sup> LOPES, José Reinaldo de Lima. **O direito na história**. Lições introdutórias. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2012. p. 196.

<sup>663</sup> GILLISEN, John. **Introdução histórica ao direito**. Trad. António Manuel Hespanha. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995. p. 456.

civilização humanos, aos quais devemos alguns importantes monumentos culturais, também o legislador iluminista encorajou através de inquéritos e consultas públicas— na Prússia mesmo através de concurso — os funcionários, as Faculdades, as ordens [Stande] e mesmo os cidadãos individuais à manifestação das suas opiniões. O próprio Kant louvou expressamente este traço liberal da legislação prussiana, e Mirabeau, que estudou em Berlim (1786) a fase final da legislação fredericiana, utilizou-a para a primeira fase dos trabalhos legislativos da Revolução Francesa. Esta participação do público fez dos códigos — pela primeira vez desde a recepção do direito romano (e também, portanto, nos estados absolutos e não só nas democracias da Europa ocidental) — património geral das nações e dos cidadãos individuais<sup>664</sup>.

Bobbio, por outro lado, tomando-se a codificação mais emblemática do período, a francesa, ou o *Code* de Napoleão, contesta a tese da renovação jusracionalista empreendida pelos códigos, que seriam, nada mais, do que a sistematização organizada do direito comum francês:

Na medida em que os vários títulos do projeto final eram aprovados, eram promulgados como leis separadas (34 no total). Foram coletadas posteriormente em 1804 e publicadas com o nome de *Code Civil des Français*: somente na segunda edição, de 1807, tomou o nome (com o qual foi transmitido à história) de *Code Napoléon* (Código de Napoleão). O projeto definitivo abandonou decididamente a concepção jusnaturalista (que mesmo Cambacérès, então membro do Conselho de Estado, não defendia mais). O último resíduo de jusnaturalismo, representado pelo art. 1º do Título I (cujo texto já transcrevemos no parágrafo 14), foi eliminado depois de uma tórrida discussão no Conselho de Estado. O Código de Napoleão representa, na realidade, a expressão orgânica e sintética da tradição francesa do direito comum<sup>665</sup>.

Eugen Ehrlich, na mesma linha de Bobbio, ressalta que o texto legislado é influenciado em parte apenas pelo direito natural – sobressaem-se no conteúdo da codificação o direito comum e o direito consuetudinário autóctone<sup>666</sup>, ou seja, a própria imagem do código civil francês como legislação racional sedimenta-se historicamente. A despeito de se contestar a pureza jusracionalista do código francês, o texto legislado surge com a pretensão de ordenar de forma sistemática a vida privada, pretensão essa obra de um dos seus principais idealizadores, o jurista Portalis: o código é, portanto, uma representação lógica do universo jurídico que segue encadeamentos de razões e se pretende conforme com as exigências funcionais da razão<sup>667</sup>.

[...] o Código não deve - não pode comportar zonas de sombra: ao operar a sistematização do direito segundo critérios internos de racionalidade, Portalis o faz adquirir sua configuração ordenada e sua autotransparência. Tal fora, aliás, a ambição epistemológica de Montesquieu quando, retrabalhando incessantemente sua obra, estava em busca dos “princípios” que comandam o vasto edifício normativo das leis positivas, dando-lhe uma estrutura unitária

---

<sup>664</sup> WIEAKER, *História do Direito Privado Moderno*, cit., p. 368-9.

<sup>665</sup> BOBBIO, *O Positivismo jurídico...*, cit., p. 72.

<sup>666</sup> EHRLICH, *Fundamentos da sociologia do direito*, cit., p. 316-7.

<sup>667</sup> GOYARD-FABRE, *Os fundamentos da ordem jurídica*, cit., p. 114.

condensada na idéia de “relação”, tantas vezes percebida como enigmática no limiar do Espírito das leis<sup>668</sup>.

A construção sistemática concede um nível de cientificidade ainda maior à lei: antes, no Estado moderno, a lei adquiriria sua positividade, seu caráter normativo, pelo ato posicionante da autoridade, pela vontade do soberano, motivada pela conveniência de se centralizar o poder na figura do monarca em detrimento ao papado e aos senhores feudais. Contudo, o legalismo se imiscui no imaginário da cultura jurídica e chega ao interior do Estado de direito pós-revolucionário sustentando-se não mais nos mesmos fundamentos anteriores, mas agora em razões morais e universais, ou seja, o fundamento de legitimidade da lei escrita vai se conformando na orientação conjunta entre horizonte de saída da lei moderna e de recepção dessa lei no contexto revolucionário, forjando-se de maneira diversa a legitimidade fundacional da lei. Assim, a lei passa a ser encarada como expressão da razão, e se transpõe o direito natural para o coração das declarações de direitos que compreendem o centro das constituições. A recepção da teoria da legislação no horizonte revolucionário remodelou e refinou o próprio modo pelo qual a lei se produz no interior dos Estados de direito. Com a inserção da legitimidade tríplice na ordem legal, o direito público e privado passam a manejar a categoria da **validade** para a concessão de positividade às leis. Uma lei torna-se direito, jurídica, a partir do momento em que o seu processo de produção, que já é previamente estabelecido em textos legais anteriores, for respeitado, ficando relegada a um segundo plano a própria viabilidade da lei enquanto fonte. A validade, desse modo, torna-se sistêmica<sup>669</sup>, e, uma vez observado esse procedimento de elaboração legislativa, a autoridade da lei, que antes repousava em seu autor, agora é transmitida ao próprio campo da legislação. Esse processo se aperfeiçoa em um nível mais alto com a *Teoria Pura* do direito de Kelsen<sup>670</sup>.

A posição legal do código civil francês, além de comportar todo o aspecto ideológico e simbólico da renovação racional dos costumes civis, conduzida pela Revolução Francesa, possibilitou, no horizonte hermenêutico de sua recepção, o desenvolvimento de uma escola de pensamento francesa que conferiu acréscimo de ser ao legalismo em uma escala ainda mais ampliada: a Escola da *Exegese*. Ao longo de nossa exposição temos ressaltado a construção da imagem do legalismo na modernidade jurídica ao ponto de se identificar direito e lei. A positivação formal da lei no universo da juridicidade pela autoridade posiciona a pretensão de normatividade universal da lei, que é se estabelece em definitivo no interior do processo de

---

<sup>668</sup> GOYARD-FABRE, **Os fundamentos da ordem jurídica**, *cit.*, p. 114-5.

<sup>669</sup> SUPIOT, Alain. **Homo juridicus**. Ensaio sobre a função antropológica do direito. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 85-6.

<sup>670</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**, *cit.*, p. 11.

produção legal Essa pretensão se reforça ou se estabelece de maneira ainda mais acentuada através da recepção ou da retomada, por parte dos estudiosos do direito, do fenômeno legal, acrescentando ser à posição inicial ao acentuarem-se as características da lei enquanto centro de emanção do direito. A autoformação da imagem da lei enquanto direito ganha incremento ainda mais nítidos com a Escola da Exegese, que surge com a intenção de realizar a devida interpretação do código civil francês, mas que acaba por ir além de tal tarefa inicial – é com a Exegese que se estabelece alguns *topoi*<sup>671</sup> que nortearão o direito público e privado nos séculos seguintes.

Alexandre Duranton, Charles Aubry, Frédéric Charles Rau, Jean Demolombe e Troplong: são esses os principais expoentes da Exegese francesa, cujos fatores de surgimento, segundo Bobbio, são cinco: a) a codificação, que possibilitou que o código se apresentasse como meio a fornecer as respostas para todas as questões jurídicas, em detrimento a demais fontes, como os costumes; b) o princípio da autoridade do legislador - quem elaborou a codificação foi o próprio povo francês revolucionário, representando uma ruptura com o Antigo Regime; c) o princípio da separação dos poderes, de natureza ideológica, que impedia o juiz de criar o direito, pois tal prática iria de encontro ao espírito da Revolução – os juízes, por não serem eleitos democraticamente, eram encarados como representantes do Antigo Regime; d) certeza do direito, pelo qual o código civil possibilitaria o conhecimento, de antemão e abstratamente, das possíveis relações jurídicas a serem travadas; e e) a pressão exercida por Napoleão para serem eliminadas as antigas universidades e faculdades de direito, com o intuito de estabelecerem-se instituições de ensino do código civil francês – Bugnet, um jurista da Exegese, afirmava que não conhecia o direito civil, mas ensina o direito de Napoleão<sup>672</sup>. Inicialmente, a Exegese aparece como a escola de interpretação do código civil francês que tinha como responsabilidade evitar que a lei ilustrada não fosse aplicada de forma a regredirem-se as conquistas da Revolução. A própria palavra exegese traduz a tarefa da escola, cujo significado é “conduzir para fora” - é ela formada pelo grego *gestain*, conduzir, e o prefixo *ex*, fora. Exegese era o nome que se dava à interpretação das Sagradas escrituras. No início do cristianismo, predominava a tese de Tertuliano, de que os textos constituíam a fala do espírito santo e, por isso, deveriam ser entendidos literalmente, pois não competia ao homem introduzir nessa fala sagrada quaisquer palavras que pudessem alterar-lhes o sentido<sup>673</sup>. O aplicador da lei não poderia articular a interpretação do seu conteúdo: a ele era

---

<sup>671</sup> VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos. Trad. Kelly Susane Alflen da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008. p. 16.

<sup>672</sup> BOBBIO, **O Positivismo jurídico...**, *cit.*, p. 78-82.

<sup>673</sup> COELHO, Luis Fernando. **Lógica jurídica e interpretação das leis**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1981. p. 227.



possível apenas a clarificação do texto legal diante de obscuridades de redação<sup>674</sup>. Contudo, caso ainda permaneça a zona de penumbra do texto, o aplicador deve procurar a vontade do legislador, que informou a produção do texto. Essa busca se realiza mediante a análise dos anteprojetos de códigos e dos debates das assembleias legislativas<sup>675</sup> – o sentido da lei, assim, é aquele que o legislador intentou<sup>676</sup>. Tal postura é ingênua, do ponto de vista fenomenológico, pelo fato de que, conforme falávamos acima, a intenção de significado se desprende no interior da enunciação, que se autonomiza do ato que a posiciona, da mesma maneira que aquilo que se diz ganha autonomia e independência no ato de dizer.

Nelson Saldanha aduz que é somente com a produção da lei como texto escrito, autônomo em relação ao seu criador, foi possível desenvolver uma teoria da interpretação. Nesse sentido, o alcance do seu sentido é complementado por meio de uma teoria ou técnica interpretativa – a normatividade estabelecida na elaboração alcançando contextos práticos:

Sem uma perspectiva da forma *lei* como modo de expressão do direito, seria praticamente impensável o problema da interpretação. Este é um problema que, se porventura existia antes, assumiu feição inteiramente nova. O que, num direito ainda não legalizado, apareceria por hipótese como necessidade de interpretação, seria talvez a consulta aos presságios em certas fases de Roma, ou mais proximamente a dúvida quanto à extensão de um costume ou à conveniência de um rito. Só a existência de dispositivos formalizados em *texto* faria nascer uma função intelectual com permanente presença na prática do direito, como a interpretação. O direito visado pela interpretação não poderia mais ser considerado “natural”: não só no sentido de que era positivo, escrito, mas também no sentido de que não tinha a espontaneidade meio vegetativa com que o costumeiro “brota”; era antes algo artificial, elaborado, culto<sup>677</sup>.

A teoria da interpretação, que, conforme Saldanha, somente ganha corpo a partir da identidade entre direito e lei, encontra delimitação ainda maior através de um dos juristas que mais contestaram a imagem do direito-lei e da codificação: Friedrich Karl von Savigny. Conforme veremos adiante, Savigny rechaça com virulência o modelo legal codificado ao defender o direito professoral ou de produção articulada entre história e conceitos. Contudo, é em seu monumental *Sistema de Direito Romano Atual* que se desenvolvem os elementos ou métodos de interpretação do direito que se transmitem à cultura jurídica e à teoria da interpretação e aplicação do direito nos séculos XIX e XX. Savigny procura desenvolver uma metodologia científica e segura cuja missão é controlar a subjetividade do aplicador da lei:

---

<sup>674</sup> BROCHADO, *Direito e ética*, *cit.*, p. 65.

<sup>675</sup> COELHO, *Lógica jurídica...*, *cit.*, p. 228.

<sup>676</sup> GARCIA MAYNEZ, Eduardo. *Introducción al Estudio del Derecho*. 33. ed. México: Editora Porrúa, 1982. p. 318.

<sup>677</sup> SALDANHA, *Legalismo e ciência do direito*, *cit.*, p. 86-7. Diferentemente de Saldanha, Salgado acredita que a teoria científica da interpretação do direito surge em Roma, através do desenvolvimento dos cânones da civilística jurisprudencial. Cf. SALGADO, *A idéia de justiça no mundo contemporâneo...*, *cit.*, p. 190-212.

Se notará que, por lo dicho hasta ahora, la interpretación de la ley en nada difiere de la interpretación de cualquier otro pensamiento expresado por el lenguaje, como, por ejemplo, la de que se ocupa la filología; pero revela un carácter particular y propio cuando la descomponemos en sus partes constitutivas. Cuatro elementos se distinguen o ella, a saber: el gramatical, el lógico, el histórico y el sistemático. El elemento gramatical de la interpretación tiene por objeto las palabras de que el legislador se sirve para comunicarnos su pensamiento, es decir, el lenguaje de las leyes. El elemento lógico, la descomposición del pensamiento ó las relaciones lógicas que unen á sus diferentes partes. El histórico tiene por objeto el estado del derecho existente sobre la materia, en la época en que la ley ha sido dada; determina el modo de acción de la ley y el cambio por ella introducido, que es precisamente lo que el elemento histórico debe esclarecer. Por último, el elemento sistemático tiene por objeto el lazo íntimo que une las instituciones y reglas del derecho en el seno de una vasta unidad (§5). El legislador tenía ante sus ojos tanto este conjunto como los hechos históricos, y, por consiguiente, para apreciar por completo su pensamiento, es necesario que nos expliquemos claramente la acción ejercida por la ley sobre el sistema general del derecho y el lugar que aquella ocupa en este sistema<sup>678</sup>.

Saldanha ainda nos ensina que é com o legalismo que se constrói a teoria científicas chamadas fontes do direito<sup>679</sup>, enquanto atos e fatos que produzem normas jurídicas, que se desenvolve à luz da lei como manifestação máxima de juridicidade. Por mais que a noção de fonte do direito já povoasse a cultura jurídica, é só nesse contexto que advém ao discurso da filosofia e da teoria do direito. Já Tercio Sampaio Ferraz Junior nos adverte que a teoria das fontes vem se forjando desde a modernidade jurídica, em que se constitui o paradigma da legalidade, devido à tomada de consciência de que o direito não se encontra inscrito na ordem teológica nem natural das coisas, ou seja, o direito é construção<sup>680</sup>, é produto da vontade (como no Estado absolutista) ou da razão, como nas codificações e constituições iluministas. Desse modo, a recepção da lei na filosofia e na ciência do direito fez com que se estabelecesse a ideia de que há um único modo de formação do jurídico, que passa pelo Estado de direito, cujo ponto de máximo de sofisticação se observa no positivismo – só há um único direito: o estatal, que se manifesta por excelência na lei:

Como relata Guibourg, “a palavra ‘fonte’ sugere claramente que há *um* elemento de uma única natureza, o Direito, e que ele flui de origens diferentes, mas sempre com a mesma composição química, como a água que vem das correntes do subsolo”. Veja-se que por trás da própria noção de “fontes”, pelo menos no sentido positivista a que estamos habituados, se esconde o pressuposto de que invariavelmente deve haver um *único* conceito de Direito – que pode ser vislumbrado da perspectiva do observador – e de que seus atos de produção podem ser claramente identificados, bastando a referência a estes últimos para que surja, sempre da mesma maneira, uma norma jurídica. As

---

<sup>678</sup> SAVIGNY, Friedrich Karl von. **Sistema del derecho romano actual**. Trad. Jacinto Mesía y Manuel Poley. Tomo I. Madrid: F. Góngora y Compañía Edictores, 1878. §XXXIII, p. 150.

<sup>679</sup> SALDANHA, **Legalismo e ciência do direito**, *cit.*, p. 94.

<sup>680</sup> FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**. Técnica, decisão e dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003. 224.

fontes do Direito são normalmente descritas, portanto, como se fossem condições *necessárias e suficientes* para a criação do Direito<sup>681</sup>.

A Escola da Exegese francesa representa o modo típico pelo qual a imagem do legalismo é recepcionada no contexto revolucionário e baliza posteriormente as interpretações de seu campo no interior da filosofia e da ciência do direito. Ela reforça a ideia moderna de que o direito é a lei, e esta é a sua única fonte, agora também movida pela intenção de relegar ao segundo plano os costumes, enquanto forma de manifestação tradicional do direito, uma vez que a tradição, nesse caso, o Antigo Regime, é um manancial do obscurantismo anti-iluminista. Somente as leis, no esplendor dos códigos, teriam condição de transmitir segurança e certeza aos comportamentos jurídicos. Segurança jurídica, ou previsão dos comportamentos jurídicos a serem realizados no futuro, e certeza jurídica, a imodificabilidade dos atos e fatos já produzidos no passado, termos constantemente presentes no vocabulário dos séculos posteriores, somente são garantidos através da lei<sup>682</sup>. Nesse sentido, são fenômenos concomitantes o apogeu do legalismo, a construção hierárquica das fontes do direito, na regência da lei, e a visão de que os costumes são inseguros porque remontam ao Antigo Regime.

Assim se chega ao problema das fontes. Na verdade, o problema foi construído como um modo de ordenar a diferença entre lei e costume em um esquema que fosse implicitamente histórico, claramente sistemático e praticamente eficaz; e foi, igualmente, um problema colateral ao da interpretação. Ao lado da lei que era um texto a entender, pensou-se nos modos, possíveis em geral, de aparecimento positivo e usável do direito. [...] O importante, porém, é frisar que, para o ponto de vista codificador e exegético, a fonte tinha de ser a *lei*. Da lei “provinha” o direito, que nela se achava representado por excelência: a lei era, como forma, clara, declaratória, exata. A acepção de fonte como algo de onde o direito nasce, justificou-se plenamente para aquele ponto de vista<sup>683</sup>.

Como a recepção doutrinária da legislação aos poucos foi sedimentando a tese que somente a lei era fonte segura e previsível do direito, desenvolveu-se, no interior da filosofia e da ciência do direito, a dicotomia *fontes materiais* e *fontes formais*, representando as primeiras todo o arcabouço, material, que forneceria o conteúdo para que as verdadeiras fontes, as formais, geridas pelo Estado, como a lei, produzissem regras jurídicas válidas e obrigatórias.

A distinção entre fontes formais e materiais fez escola e é repetida até hoje. Ela trazia, como traz ainda, para a teoria dogmática, um critério classificador dos centros produtores do direito, de forma a sistematizá-los coerentemente. Não obstante, a dicotomia traz também um problema teórico para a própria sistematização, posto que fica difícil conceber o ordenamento como uma unidade. De fato, se postulamos, como o fez a doutrina fundada num preconceito ideológico liberal que, por razões de certeza e segurança, o sistema

---

<sup>681</sup> BUSTAMANTE, Thomas da Rosa. O direito e a incerteza de suas fontes. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, n. especial: Jornadas Jurídicas Brasil-Canadá, 2013. p. 301.

<sup>682</sup> SALGADO, **A Idéia de justiça no mundo contemporâneo...**, *cit.*, p. 101 e 120.

<sup>683</sup> SALDANHA, **Legalismo e ciência do direito**, *cit.*, p. 94-5.

jurídico deve confluir para um ponto único de origem, então a mencionada dicotomia introduz na estrutura do sistema uma insuportável dualidade, posto que “no princípio era o *dado e o construído*”, que se correspondem mas que não formam necessariamente uma unidade. Sim, porque na discussão teórica das fontes estão presentes problemas de legitimação do direito, de fundamentação justificadora da ordem, o que faz com que venhamos a dizer que, por vezes, um direito tem uma fonte formal reconhecida - uma lei, por exemplo -, mas não expressa *convenientemente* sua fonte material, que seria espúria. Assim seria o caso da lei que formalizasse um desvalor, algo que contrariasse o espírito do povo etc<sup>684</sup>.

A construção científica da teoria das fontes do direito, portanto, tem como intenção consolidar a preponderância hierárquica da lei principalmente em detrimento aos costumes, uma das principais fontes antes da supremacia do Estado moderno – os intérpretes modulam o construto histórico da lei na retomada do seu contexto de formação agora voltada para a necessidade de acentuar-se a sua hierarquia que brota do seu procedimento de formação e da sua finalidade: legítima e democrática na origem, consolidação da liberdade enquanto finalidade, fazendo com o que o ser da lei adquira uma configuração articulada ao Estado de direito nascente. A lei agora expressa genuinamente a própria liberdade, é ela autonomia da vontade, ou a capacidade que a razão possui de dominar o instinto natural (liberdade negativa) e constituir o seu mundo de forma livre (liberdade positiva), como se depreende da metafísica dos costumes kantiana que aqui serve de fundamento à imagem de lei revolucionária:

A vontade é a faculdade que cria leis (e esta é também a definição da razão) e, na medida em que cria as suas próprias regras, é livre. Do ponto de vista da criação de leis para si (da autodeterminação) pela vontade, a liberdade é definida, pois, como autonomia (sentido positivo). Do ponto de vista do livre arbítrio, ou seja, do momento em que a lei da razão pura prática deve ser realizada por um indivíduo, a liberdade aparece, em primeiro lugar, como pura negatividade ou desvinculação total de toda lei da natureza, mas, ao mesmo tempo, como submissão total à lei da razão pura prática ou como arbítrio. Só assim o arbítrio, que é aquele momento em que a ação aparece sob a pressão de dois polos (as inclinações comandadas pela natureza e as leis práticas impostas pela razão pura prática), pode tomar-se livre<sup>685</sup>.

Podem-se apresentar três consequências imediatas do construto fontes do direito a partir da lei: não há prerrogativas particulares ou direitos subjetivos que se origem a não ser da lei<sup>686</sup>, afastando a tese de que a razão ou os fatos, como classe ou nascimento, produziriam vantagens transportadas para o interior do Estado e contra ele opostas – as declarações de direito dos Estado fornecem os direitos subjetivos fundamentais; a teoria das fontes, nascida no interior do

---

<sup>684</sup> FERRAZ JUNIOR, *Introdução ao estudo do direito...*, *cit.*, p. 224.

<sup>685</sup> SALGADO, *A Idéia de justiça em Kant...*, *cit.* p. 242.

<sup>686</sup> SALDANHA, *Legalismo e ciência do direito*, *cit.*, p. 95.

direito privado, estendem-se ao direito público<sup>687</sup>; e, na esteira do que vínhamos dizendo, forma-se a hierarquia das fontes tomando-se a lei como ponto de partida:

Toma-se como fonte cada forma de aparecimento da regra jurídica, e ordenam-se as formas segundo a semelhança com a lei. Há aí uma espécie de “normatividade decrescente”, à medida que se alude ao alcance do costume, ou da jurisprudência ou mesmo da doutrina, no sentido de complementar a norma legal. Certo que essa normatividade decrescente corresponderia, entre outras coisas, a uma “certeza decrescente”, já que, sobre o modelo da lei, a certeza aparecia como requisito primacial da expressão do jurídico. Em torno do tema haveria, por sinal, uma série de anotações a fazer<sup>688</sup>.

Ademais, a própria semântica do termo jurisprudência, que antes referia à ciência do direito, altera-se diante do legalismo, passando a relacionar-se ao conjunto de pronunciamentos reiterados dos tribunais, verdadeiro conjunto de interpretações de leis, que ostentam, também, o *status* de fonte do direito, mesmo que subordinado à lei:

E com isso tudo, temos o desenvolvimento do conceito de “jurisprudência”, que nos países continentais se entenderia, não mais à romana, como saber jurídico geral, mas como atividade exercida pelos poderes judicantes. É curioso notar que, justamente na Inglaterra – menos legalista e com um direito peculiar, não isento de fortes analogias com o romano –, se manteve o sentido amplo para a palavra “Jurisprudence”. Enquanto isso, o progresso da teoria geral européia das fontes ia consolidando, sobre a noção de *jurisprudência*, o sentido de conjunto de pronunciamentos judiciais detectados de unidade sistemática, fixados como *textos* em sequência colecionada e valendo como fonte complementar<sup>689</sup>.

Com Bobbio percebe-se que, a partir da construção da tese das fontes do direito tomando-se a lei como centro de irradiação, passaram-se a conceber uma ordem jurídica positiva ou um ordenamento jurídico hierarquicamente estruturado de modo a não se observarem quaisquer tipos de comportamentos humanos que não encontrassem previsão prévia no direito posto – ou seja, não existiam, *a priori*, lacunas no ordenamento, o que implica em dizer que é ele completo ou pelo menos completável através de fontes de apoio ou supletivas<sup>690</sup>. Assim, a doutrina do direito desenvolveu formas de complementação da ordem jurídica positiva caso a lei excepcionalmente não previsse uma dada situação fática. O que se quer aqui afirmar é que a

---

<sup>687</sup> “Prescindindo do conceito da necessidade de uma coordenação unitária e hierárquica das fontes, não podemos aceitar essa teoria dos graus do ordenamento jurídico, em primeiro lugar porque, como já demonstramos, o poder de império dos Estados isolados é originário e não deriva de um poder internacional superior, e em segundo lugar por julgarmos que entre as convenções internacionais, as leis, os atos administrativos, as sentenças, os contratos – atos todos profundamente diversos e heterogêneos – existem não só diferenças de grau e generalidade, mas também e sobretudo diferenças qualitativas inerentes ao processo de sua formação, à sua esfera de aplicabilidade e à sua intrínseca eficácia em razão da qual, enquanto as leis têm valor jurídico, são irrevogáveis, os atos administrativos, ao contrário, são sempre revogáveis e os contratos produzem efeitos apenas em relação a quem os estipulou”. GROPALI, Alexandre. **Doutrina do Estado**. Trad. Paulo Edmur de Souza Queiroz. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1953. p. 189-90.

<sup>688</sup> SALDANHA, **Legalismo e ciência do direito**, *cit.*, p. 96-7.

<sup>689</sup> SALDANHA, **Legalismo e ciência do direito**, *cit.*, p. 93.

<sup>690</sup> BOBBIO, **Teoria do ordenamento jurídico**, *cit.*, p. 118.

recepção da lei no horizonte hermenêutico de chegada possibilitou que a interpretação trabalhasse a construção de meios de garantirem-se a supremacia e a preponderância da lei – o aplicador do direito não pode deixar de decidir alegando a ausência de lei – é o que se chama de *princípio da proibição do non liquet*<sup>691</sup> – e, para tanto, vale-se de fontes supletivas, inicialmente criadas pela ciência e pela filosofia do direito, para, mais tarde, serem transpostas ao próprio texto dos códigos: princípios do direito (ou princípios gerais do direito) e analogia jurídica, que marcam a assunção da interpretação científica do direito pelo campo da lei. Os primeiros, cuja caracterização jurídica nasce no interior do direito privado e transmite-se ao direito público<sup>692</sup>, são expansões ou generalizações teóricas que os estudiosos do direito realizam a partir do texto da lei, como se fossem meta-leis ou meta-regras, aptas a orientar a solução de um caso lacunoso<sup>693</sup>. A analogia jurídica, por sua vez, é a extensão da consequência jurídica prevista especificamente para uma situação à outra situação fática que não encontrou previsão expressa pelo ordenamento, em virtude de, entre as duas hipóteses - a prevista e a não prevista - existirem semelhanças, que se pautam na presença, nas duas, da mesma razão ou fundamento que orientou a produção da consequência jurídica<sup>694</sup>. A analogia jurídica, para que se estendesse a consequência jurídica a uma hipótese não prevista pelo legislador, careceria dos seguintes requisitos:

1º) É necessário, antes de tudo, que se trate de um caso que o legislador jamais previu: se tivesse previsto, ainda que não claramente, compreendido na letra da lei, tem lugar a interpretação extensiva; 2º) A relação não contemplada, embora diversa daquelas contempladas, deve, no entanto, apresentar semelhanças com uma delas, deve ter um elemento de identidade; 3º) O elemento de identidade não deve ser qualquer um, mas o elemento de fato que o legislador tomou em consideração para estabelecer uma dada norma relativamente à relação contemplada, à qual se quer comparar aquela não contemplada. Sòmente quando se encontrar este elemento de fato que foi a causa da disposição legislativa, poder-se-á com segurança argumentar por analogia, de acòrdo com o princípio: *ubi eadem ratio, eadem iuris dispositio*. Com efeito, encontrado êste elemento, torna-se fácil extrair o princípio informador da norma legal (*ratio iuris*), o qual, por sua generalidade abrange ambos os casos, por identidade do elemento decisório; deste princípio, pois, comum e fundamental, tira-se a consequência apta a regular o caso não contemplado<sup>695</sup>.

Foram a doutrina, enquanto recepção científica do direito, e a filosofia do direito que, após a elaboração do código civil, complementaram o alcance da lei ao desenvolverem a tese da sua generalidade e abstração. A lei no interior do Estado de direito é marcada por duas características essenciais que a distinguem profundamente da lei do período absolutista,

---

<sup>691</sup> BOBBIO, **Teoria do ordenamento jurídico**, *cit.*, p. 119.

<sup>692</sup> SALDANHA, **Legalismo e ciência do direito**, *cit.*, p. 90. Saldanha ainda esclarece, em p. 86, nota 03, que o problema da *vacatio legis*, ou a prolação temporal do início da validade de uma lei, que surge no interior do direito privado, é transposto ao direito público devido ao paradigma da legalidade.

<sup>693</sup> BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 6. ed. São Paulo: Malheiro, 1996. p. 235.

<sup>694</sup> SALGADO, **A Idéia de justiça no mundo contemporâneo...**, *cit.*, p. 230-1.

<sup>695</sup> SILVEIRA, Alípio. **Hermenêutica no direito brasileiro**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1968. p. 295.

justamente por se afastarem os privilégios: a lei é geral por possuir destinatários universais, que se opõem às regras individuais, ao passo que se chamam abstratas aquelas com ação ou comandos universais<sup>696</sup>.

A lei tem em sua estrutura a hipótese de incidência<sup>697</sup>, que não se direciona especificamente nem a um indivíduo, e nem a condutas pontuais de indivíduos singulares. Quer-se, com isso, dizer, que o próprio ser da lei adquire acréscimo em meio às suas diferentes retomadas no interior da ciência e da filosofia do direito – a lei é aprimorada em termos de cientificidade a partir da tradição pós-revolucionária.

A caracterização histórica da identidade entre direito e lei desencadeia uma série de reações contrapostas no século XIX, em que se observa, a despeito do combate à imagem da identidade em questão, a rearticulação do próprio campo histórico da lei, autoafirmando-se enquanto tal. É o que se nota, por exemplo, no combate de Savigny ao movimento codificatório, e a recepção das teses da Escola Histórica alemã, da Jurisprudência dos conceitos e da Pandectística no código civil alemão de 1896.

A figura do Estado nacional foi fundamental para que a imagem do legalismo se desenvolvesse, como vimos, e obtivesse o seu esplendor nas constituições e codificações jurracionaisistas. Contudo, o Estado germânico ainda não havia se constituído em sua unidade nacional e territorial, provocando dois tipos de reações imediatas – a daqueles que defendem a necessidade de um código para a formação da consciência nacional alemã, e a daqueles que rechaçavam tal tese ao afirmarem que seriam a tradição e o passado histórico do povo alemão os responsáveis pela unidade político-jurídica estatal. A primeira posição se nota no jurista A. E. Thibaut, para quem a restauração e o fortalecimento nacional, com o sepultamento de uma tradição política morta e o despontar de um espírito nacional vivo, somente seria possível por um código nos moldes do código prussiano<sup>698</sup>. Savigny e os membros da chamada Escola História do direito alemã, por outro lado, sintetizam a reação da doutrina germânica ao modelo direito/lei: o Estado e o código não passariam de meras construções abstratas, que não guardariam o mínimo de relação com as particularidade e peculiaridades nacionais:

Este artificialismo decorria precisamente do papel estruturante atribuído à vontade política dos soberanos ou das assembleias representativas, pela teoria constitucional estadualista. Libertos do império da tradição, os órgãos do

---

<sup>696</sup> FERRAZ JUNIOR, **Introdução ao estudo do direito...**, *cit.*, p. 122.

<sup>697</sup> GARCIA MAYNEZ, **Introducción al Estudio del Derecho**, *cit.*, p. 165. Para Tércio Sampaio Ferraz Junior, a hipótese de incidência, tipo legal, fato gerador, *tatbestand*, *fattispecies* ou *facti species*, que marca a generalidade e abstração da lei, é composta pela ação humana *positiva* ou *negativa* (fazer ou não-fazer), pelos *atos jurídicos*, bem como pelos *atos jurídicos*, que “são estados das coisas que entram para o mundo jurídico sem a interferência da vontade humana. Ou ainda, fatos que presumidamente prescindem da ação da vontade para entrar no campo normativo: por exemplo, a idade de alguém, um terremoto, uma relação de parentesco”. FERRAZ JUNIOR, **Introdução ao estudo do direito...**, *cit.*, p. 118.

<sup>698</sup> WIEACKER, **História do Direito Privado Moderno**, *cit.*, p. 445.

Estado tinham a ilusão de tudo poderem querer. A Nação, essa realidade intemporal em que os mortos mandavam mais do que os vivos, era identificada com a geração actual ou, mais restritivamente ainda, com os órgãos de soberania ou com as assembleias dos eleitos do povo. E estes, considerando-se depositários exclusivos dos destinos nacionais, transformavam-se em "fábrica de leis", pensando poder "meter todo o direito em leis" (Gustav Hugo, 1764-1844). Esta pretensão pan-normativa dos órgãos do Estado seria tanto mais arrogante quanto é certo que - como dizia o mesmo Hugo - "os letrados do direito, que apresentam à assinatura do monarca as suas opiniões, não devem ser, em média, mais avisados do que os seus contemporâneos" <sup>699</sup>.

Os Estados de direito e os códigos, que se constituem através do campo semântico do legalismo, são forjados tendo em mente uma pretensa unidade nacional, que, justamente por serem marcados pela universalidade da razão, escamoteariam toda a riqueza das particulares de um povo: o código e a lei são sem tempo e sem lugar. É essa a opinião de Savigny a respeito do modo revolucionário de construção de juridicidade. O direito, por outro lado, deve estar amparado e alicerçado no verdadeiro sentimento nacional, que se manifesta por meio de uma solidariedade orgânica apta a promover o mútuo reconhecimento de um indivíduo frente ao outro e frente à sua comunidade, retomando a tradição do passado como forma de articulação de presente e futuro, e não como mera legislação abstrata <sup>700</sup>. Quer-se, com isso, dizer, que a composição de um vínculo de unidade nacional, como pretendia construir o movimento codificatório, será obtida não através da lei, mas sim pela imersão na tradição do espírito nacional. Esse traço da Escola Histórica alemã é herança do Romantismo, como se vê em Herder, por exemplo:

Somente aqui ganha sentido aquela afirmação feita mais tarde por Herder, de que "nas obras da arte poética, isto é, da imaginação e do sentimento, a nação é trabalhada do modo mais certo, porque nas obras poéticas toda a alma da nação mostra-se o mais livremente". Os trabalhos da imaginação e do sentimento - a poesia de um povo, suas canções e máximas - conformam um *corpus*, no interior do qual uma nação deixa ver a si mesma, torna-se manifesta. Por isso, o estudo das literaturas nacionais, da poesia popular, das obras de arte da Antiguidade, tudo isso não tem como finalidade apenas a contemplação do belo em seu elemento estético, mas o que se encontra em jogo é precisamente o conhecimento da realidade histórica a partir da profundidade da expressão humana. [...] A poesia é, enquanto modo de expressão do homem, aquilo que com maior intensidade revela uma época e um povo, a atividade no interior da qual se apresenta o traço pregnante do carácter da nação <sup>701</sup>.

Savigny representa o ponto de reação máxima à identificação entre direito e código legislado, rebatendo a tese de que este promoveria a unidade nacional e dotaria o direito de carácter científico. O direito sempre surge lentamente no interior do processo de sedimentação

---

<sup>699</sup> HESPANHA, *Cultura jurídica europeia...*, *cit.*, p. 384.

<sup>700</sup> SAVIGNY, *De la vocacion de nuestro siglo para la legislacion y para la ciencia del derecho*, *cit.*, p. 46-7.

<sup>701</sup> BARROSO, *Arte e política no Romantismo alemão*, *cit.*, p. 59.



tradicional e histórica de um povo, na tradição literária, de usos e costumes que estabelecem padrões de comportamentos que não precisam do ato posicionante de um legislador para existirem e nem vincularem:

La síntesis de esta opinión es que todo derecho tiene su origen en aquellos usos y costumbres, a las cuales por asentimiento universal se suele dar, aunque no con gran exactitud, el nombre de Derecho consuetudinario; esto es, que el derecho se crea primero por las costumbres y las creencias populares, -y luego por la jurisprudencia; siempre, por tanto, en virtud de una fuerza interior, y tácitamente activa, jamás en virtud del arbitrio de ningún legislador<sup>702</sup>.

O direito surge no caldeirão vivo da tradição espiritual e cultural da nação. O que posiciona e fundamenta a juridicidade de um dado comportamento é o fato de ele encontrar o seu conteúdo obrigatório e legítimo no chamado *espírito do povo* enquanto comunidade espiritual:

Esta invectiva só pode entender-se como um ataque a Thibaut se se entender como povo não a “comunidade dos cidadãos postos sob tutela” mas a “tradição cultural”. Só assim Savigny pôde ignorar que o direito, entendido como vontade política criadora, como plebiscito de todos os dias (Renan), também pode satisfazer a exigência da sua criação pelo espírito do povo. Povo não é, portanto, para Savigny de modo algum a realidade política e social da nação histórica, mas um conceito cultural ideal — a comunidade espiritual e cultural ligada por uma cultura comum. Também esta posição só se pode compreender a partir do facto de, na filosofia da história de Herder, a história do povo constituir apenas um elemento mediador na tentativa pedagógica de realização da humanidade. No entanto, é também certo que, com isto, Savigny silenciou as reivindicações políticas das nações modernas no sentido da sua renovação social. Só este conceito de povo possibilitou a Savigny a sua viragem, aparentemente tão espantosa e tantas vezes censurada como inconsequente, para o direito romano<sup>703</sup>.

Tanto Savigny como Thibaut são movidos por um projeto de construção de uma identidade nacional e cultural germânicas, que se desenvolveriam, por outro lado, através de vias distintas. Movido pelo espírito iluminista que perpassa a codificação francesa, Thibaut crê que a unidade nacional se constituiria a partir do instante em que fosse concedido o mesmo tratamento legal, geral e uniforme, às dispareas regiões germânicas. Já Savigny almeja o soerguimento de uma identidade nacional germânica não por meio da importação do método iluminista francês, método esse que oprimia o próprio povo germânico através das guerras e dominações napoleônicas, mas sim pela reconstrução histórica da memória cultural alemã latente nos institutos e instituições jurídicas, que, em seu conjunto, revelariam o espírito do povo. Naquele momento, o alemão não estaria apto a receber um código e se comportar diariamente através da orientação de um texto legislado: é necessário, antes, que o alemão se reconheça, a si e a seu povo, nos institutos para que sua conduta juridicizada se desenvolva, e tal reconhecimento carece

---

<sup>702</sup> SAVIGNY, *De la vocacion de nuestro siglo para la legislacion y para la ciencia del derecho*, *cit.*, p. 48.

<sup>703</sup> WIAECKER, *História do Direito Privado Moderno*, *cit.*, p. 448.

de uma abordagem histórica desses institutos, que revelam a configuração da identidade de um povo na sedimentação de práticas no evoluir do tempo. O espírito do povo se manifestaria, sobretudo, na base jurídica consuetudinária.

A Escola Histórica, por outro lado, divergia a respeito do material histórico que sintetizaria essa tradição jurídica alemã. A partir de Savigny, abrem-se dois modos de desentranhamento do espírito do povo: o **romanista** e o **germanista**. Para o primeiro, que é àquele a que se filia Savigny, o espírito do povo se mostra no direito romano compilado pelo imperador Justiniano e que foi recepcionado nos territórios germânicos desde 1500<sup>704</sup>, ao passo que para a vertente germanista, desenvolvida sob a influência do Romantismo alemão pelos ex-alunos de Savigny, Jacob e Wilhelm Grimm, o espírito do povo se manifestaria nos documentos, nas leis e nos costumes germânicos e eclesiásticos que se desenvolveram desde a Alta Idade Média<sup>705</sup>. Savigny pretende retomar o direito romano de Justiniano recepcionado em territórios germânicos durante a Idade Média através de uma forma atualizada. Sob a influência do classicismo alemão, os eruditos e estudiosos do direito romano pretendiam resgatar o texto original das fontes do direito em Roma, afastando eventuais sobreposições de termos e expressões aos originais dos juristas e magistrados por seus intérpretes, inclusive pelo próprio Justiniano: os classicistas pretendiam escapar das chamadas interpolações, adulterações interpretativas dos textos jurídicos originais<sup>706</sup>. A procura dos textos originais, entretanto, motivava-se pelo propósito de construção, por parte dos professores eruditos, de conceitos gerais, categorias e institutos que já se encontram presentes no interior das fontes romanas, mas que necessitavam do exame da razão para virem à superfície. Quer-se, com isso, dizer que Savigny tem em mira a formação de um *sistema* de direito romano atualizado pelo método jusracionalista<sup>707</sup>, como se nota em seu tratado de fôlego, o *Sistema de Direito Romano Atual*<sup>708</sup>.

El derecho romano actual, ya definido (S I), tiene una analogia con el derecho comun aleman. Este derecho se refiere á la constitucion política de la Alemania, cuyas diversas partes estabahn reunidas bajo la dominacion imperial, y cada Estado obedecia á un poder doble, bajo cuya influencia se desenvolvia un doble derecho positivo; el derecho territorial y el *derecho comun*. [...] Dicho derecho comun no es otra cosa, que el derecho romano actual considerado en su aplicacion particular en Alemania, es decir, con las modificaciones que ha experimentado; modificaciones, que, contenidas todas ellas en las leyes dei império, son de poca importancia, pues, las grandes desviaciones del antiguo derecho romano, por ejemplo, la autoridad reconocida á todos los contratos

---

<sup>704</sup> CAENEGEM, R. C. van. **Uma Introdução Histórica ao Direito Privado**. Trad. Carlos Eduardo Lima Machado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 220.

<sup>705</sup> SCHIOPPA, Antonio Padoa. **História do Direito na Europa**. Da Idade Média à Idade Contemporânea. Trad. Marcos Marcionilo e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 357.

<sup>706</sup> KELLY, John M. **Uma breve história da teoria do direito ocidental**. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 427.

<sup>707</sup> SCHIOPPA, **História do Direito na Europa**, *cit.*, p. 358.

<sup>708</sup> SAVIGNY, **Sistema del derecho romano actual**, *cit.*, em 06 (seis) tomos.

independientemente de la *stipulatio*, los efectos atribuido á la *bona fides*, etc., nada tienen de especial en el império de Alemania, y han sido generalmente adoptadas á medida que el derecho romano se ha propagado en Europa. Así, pues, esta obra, que trata del derecho romano actual, podría, con algunas adiciones, ofrecerse como el derecho comun de Alemania<sup>709</sup>.

Esse modo de atualizar o direito romano compilado por Justiniano e recepcionado na Europa, que se inaugura em Savigny e se transmite às gerações de seus discípulos romanistas, recebeu no século XIX a denominação de *Pandectística*, movimento fundamental para a constituição do código civil alemão de 1896.

O próprio Savigny em particular, e depois muitos outros, abordaram esse direito romano com um espírito classicista; nada lhes bastaria, exceto a cuidadosa eliminação não apenas dos acréscimos medievais [ao direito romano] mas também dos de Justiniano, e a exposição pura das regras romanas do período clássico, em outras palavras, dos dois primeiros séculos depois de Cristo. Dessa abordagem brotou, então, a concepção de um *sistema* – extremamente atraente para esses juristas alemães preocupados em promover a unificação, inclusive jurídica, de um país politicamente fragmentado, visto que o direito do Alto Império Romano também assumira a forma de um sistema observado em suas muitas regiões. Esse sistema, ao ver desses juristas, seria uma vasta estrutura de *conceitos* interdependentes e harmoniosamente articulados: princípios, regras, doutrinas, para cuja elaboração o material romano clássico devia servir de pedra de qual blocos adequados podiam ser extraídos. Os ativistas dessa escola, visto que concentravam sua atenção principalmente no *Digesto* (que também recebia o nome grego de *Pandectas*, *Pandectae*), eram chamados em alemão de *Pandektisten*, e sua ciência, de *Pandektistik*<sup>710</sup>.

A Pandectística alemã, que leva às últimas consequências o método romanista de Savigny, encontra em Bernard Windscheid a sua maior expressão. Windscheid une o rigor filológico empregado na arqueologia dos termos, expressões e institutos à fina pesquisa e reconstrução da cadeia epocal e histórica que fundamenta esses institutos. O objetivo do método pandectístico é o desenvolvimento de conceitos que se sustentam nas próprias e genuínas fontes do direito romano:

O método consiste, portanto, em fundamentar a argumentações em um arcabouço conceitual que se remete, quanto às fontes, diretamente aos textos romanos. Por exemplo, no que diz respeito à compra e venda, Windscheid fundamenta no Digesto, no Código e nas Instituições de Justiniano a regra que atribui ao comprador o risco no caso de perecimento ou deterioração da coisa vendida, mesmo antes da entrega da coisa; e nas fontes romanísticas é fundamentada a tese que nega a extensão por analogia da mesma regra a qualquer outro caso de impossibilidade não culposa de prestação por parte do vendedor. É característico que se prescindia inteiramente das riquíssimas elaborações, às vezes inovadoras, da secular doutrina do direito comum. A relação direta e exclusiva com o texto de Justiniano torna o tipo da argumentação jurídica bastante próxima daquele que é próprio do jurista

<sup>709</sup> SAVIGNY, *Sistema del derecho romano actual*, *cit.*, p. 23.

<sup>710</sup> KELLY, *Uma breve história da teoria do direito ocidental*, *cit.*, p. 427-8.

positivo diante do Código. Não é de admirar, portanto, que haja continuidade direta entre o método pandectística anterior à codificação do BGB e o positivismo científico posterior à sua entrada em vigor em 1900<sup>711</sup>.

A segunda via de apropriação da história alemã e de se abordar o espírito do povo é a levada a cabo pelos discípulos de Savigny conhecidos como germanistas. Capitaneados pelos irmãos Jacob e Wilhelm Grimm, os germanistas pretendiam reconstruir a história cultural na própria gênese do povo alemão, que se manifesta, sobretudo, nos principais institutos dos direitos germânicos da Alta Idade Média. A exemplo da corrente romanista, os germanistas combinavam a análise filológica à reconstrução do contexto histórico (que, de certa maneira, caracteriza a tarefa do pensamento hermenêutico – o caráter histórico do nexos que permite que o particular apareça como manifestação do universal).

A corrente germanista também se beneficiou da nova metodologia filológica. Os estudos medievalistas, que haviam começado havia tempo na Europa (recorde-se a obra de Muratori), são agora realizados com um novo método, cuidando sobretudo da edição crítica das fontes, dos relatos aos documentos, das leis alto-medievais às fontes eclesiásticas. Nasceram grandes coleções de textos, a começar pela memorável realização dos *Monumenta Germaniae Historica*, iniciada pelo barão Karl von Stein nos últimos anos da sua vida e ainda em curso, base de toda pesquisa moderna sobre a Idade Média na Europa. De fato, os estudos sobre a fase alto-medieval da história dos povos germânicos têm caráter europeu, porque esses povos haviam se fixado em grande parte do Ocidente, da Gália à Espanha, da Itália à Inglaterra e à Escandinávia: estudar as origens germânicas significava estudar a história da Europa na Idade Média<sup>712</sup>.

Ainda que romanistas e germanistas, duas linhas de força que se formam dos desdobramentos da Escola histórica do direito alemã, divergissem em relação ao que venha consubstanciar o espírito do povo, a metodologia de trabalho das duas vertentes é muito semelhante: ela se constitui no entrecruzamento da análise filológica e da pesquisa histórica erudita e refinada. O que marca caracteristicamente a ambas as correntes é justamente a elaboração de um direito que se forja no interior das universidades: é um direito professoral, científico, e não legislado, estabelecido pelo posicionamento do ato de vontade de uma autoridade política competente. Tais características decorrem do próprio trabalho de Savigny, de forma que seus discípulos não inovaram ou realizaram profundas modificações na metodologia à base do sistema romano-jurídico atualizado de seu mestre.

Pode-se dizer que a metodologia que servirá de base ao seu sistema atual de direito romano constrói-se sob a influência do jusracionalismo e da filosofia kantiana. A elaboração de uma ciência do direito, amparada no direito positivo e não mais no metafísico direito natural,

---

<sup>711</sup> SCHIOPPA, *História do Direito na Europa...*, *cit.*, p. 395.

<sup>712</sup> SCHIOPPA, *História do Direito na Europa...*, *cit.*, p. 359.

seguinte-se a tendência inaugurada por Gustav Hugo na Alemanha, depende da formação de uma metodologia adequada para que se conjuguem história e razão. Em Savigny a história forneceria o direito romano em que se manifesta o espírito romano, e a razão buscaria os *institutos* que encarnam as relações de vida reguladas pelo direito.

El juicio de un caso práctico, no es posible sino refiriéndolo á una regla general, que domine los casos particulares. Esta regla se llama derecho, ó derecho general, ó, algunas veces tambien, derecho en sentido objetivo. Se manifiesta sobre todo en la ley, es decir, la regla promulgada por la autoridad suprema de un Estado. Si el juicio de un caso particular es de naturaleza restringida y subordinada; si encuentra su raiz viva y su fuerza de conviction en la apreciacion de la relacion de derecho, la regla jurídica y la ley, que es su expresion, tienen por base las instituciones cuya naturaleza orgânica se muestra en el conjunto mismo de sus partes constitutivas y en sus desenvolvimientos sucesivos. Así, pues, cuando no se quiere limitarse las manifestaciones exteriores, sino penetrar la esencia de las cosas, se reconoce que cada elemento de la relacion de derecho, se refiere á una institution que lo domina y le sirve de tipo, de la misma suerte que cada juicio está dominado por una regla (a), y este segundo encadenamiento, ligándose con el primero, encuentra allí la realidad y la vida<sup>713</sup>.

Como explica Karl Larenz, as regras são conceitos racionais e abstratos que procuram trazer ao plano da razão a convicção jurídica de um povo. Contudo, são os costumes que melhor expressam essa convicção, pois eles se constituem a partir das formas de conduta de indivíduos, que só se realizam como se realizam em virtude de estarem amparadas na necessidade de sua observação obrigatória na consciência desses mesmos particulares. O direito consuetudinário é, em Savigny, a expressão maior da juridicidade, formando-se para além dos quadros estatais. Mario Losano afirma que nos costumes verifica-se uma série de orientações éticas, políticas, econômicas e sociais que exsurtem da prática reiterada no tempo de condutas acompanhadas da crença da obrigatoriedade de observação desses mesmos comportamentos, cujo aparecimento se registra desde as sociedades primitivas:

Nas sociedades primitivas, as normas consuetudinárias operam no interior de grupos ainda não estruturados de modo articulado e não podem, assim, contar com um mecanismo judiciário comparável àquele que assiste as normas das sociedades evoluídas. Conseqüentemente, sua força vinculante fundamenta-se ou na sanção positiva da reciprocidade (com base na qual um sujeito aceita adotar um certo comportamento porque a ele vincula uma obrigação de outro na qual está interessado), ou na sanção negativa, ou seja, na punição derivada de antepassados reverenciados ou de divindades temidas, ou seja, de seres sobrenaturais. Em especial, nas sociedades arcaicas ou primitivas caracterizadas pela responsabilidade de grupo, o indivíduo que conhece o comportamento "justo" (porque o descobriu empiricamente, ou então porque o conhece por tradição ou pela revelação) tende a apresentá-lo como uma norma para os outros membros do grupo, para evitar que o desvio gere uma punição coletiva. Usando a terminologia moderna, nessa fase primitiva da vida associativa, o comportamento justo é também exato, e vice-versa; o que serve para a

---

<sup>713</sup> SAVIGNY, *Sistema de Derecho Romano Actual*, cit., p. 26-7.

obtenção do objetivo é recomendável: fato e valor coincidem em uma unidade indistinta<sup>714</sup>.

Os costumes ganham destaque como fonte do direito em Savigny porque conciliam inseparavelmente comportamento reiterado e crença na obrigatoriedade das formas de vida que vão se sedimentando no interior da própria prática comportamental. As formas de conduta consuetudinárias, justamente por expressarem relações de vida marcadas pela juridicidade, escapam à abstração da razão posicionante no direito codificado:

Estas relações da vida (como, por exemplo, o matrimônio, a *pátria potestas*, a propriedade imobiliária e a compra e venda), na medida em que se pensam e organizam como uma ordem juridicamente vinculante, constituem os *institutos jurídicos* – que assim se convertem, para SAVIGNY, na origem e no fundamento de toda a evolução do Direito. Coerentemente arranca SAVIGNY no *Sistema* também o conceito de instituto jurídico, que ostenta, como ele diz, uma “natureza orgânica” (pág. 9) tanto no “nexo vital dos elementos que o constituem como na sua evolução progressiva” (pág. 9). O instituto jurídico é pois um todo, pleno de sentido e que se transforma no tempo, de relações humanas consideradas como típicas, nunca logrando, por isso, ser exposto inteiramente pelo somatório das normas que lhe dizem respeito. Não são as regras jurídicas que, no seu complexo, produzem os institutos jurídicos, antes – acentua SAVIGNY – são essas regras que, por “abstracção” (pág. 11), se extraem “artificialmente” da “intuição global” dos mesmos institutos (considerados “no seu nexo orgânico”) (pág. 16). “Sem prejuízo de toda a conformação e elaboração conceptual”, é, pois, “na intuição do instituto jurídico” que as regras encontram “o seu último fundamento” (pág. 9)<sup>715</sup>.

Os institutos jurídicos, que retratam as relações de vida desenvolvidas à luz do direito – são, assim relações de vida ordenadas pelo direito –, por envolverem a tradição história que movimenta não apenas teorias, como também sentimentos, somente são apreendidos de forma imediata através de intuições, que realçam o nexo orgânico entre comportamento e espírito do povo. Um legislador, quando posiciona uma lei, elabora um conceito que tem por base uma intuição do nexo orgânico que nunca é definitivo. À medida que a lei se estabelece, perde-se a unidade originária entre intuição e conceito na estabilização de sua preceituação abstrata. Cabe à ciência e à filosofia do direito, através também de conceitos, recompor essa ligação entre intuição, instituto e lei, que nunca é definitiva.

Isso quer dizer que o pensamento jurídico não pode mover-se a *um nível único*, que tem sempre de conciliar intuição e conceito: pois, se a intuição lhe representa o todo, o conceito (e a regra através dele constituída) só consegue abranger um aspecto parcial, e, por isso, precisa de ser constantemente alargado e retificado de novo por intermédio da intuição. Pode afirmar-se que se esta doutrina tivesse sido defendida com seriedade absoluta por SAVIGNY e

---

<sup>714</sup> LOSANO, *Os grandes sistemas jurídicos*, *cit.*, p. 317-8.

<sup>715</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, *cit.*, p. 13.

observada pelos respectivos sucessores, nunca estes poderiam ter chegado a trilhar os caminhos da “Jurisprudência dos conceitos” formal<sup>716</sup>.

Poderíamos sintetizar a posição de Savigny da seguinte maneira: o material de trabalho do estudioso do direito é o direito tradicional, que expressa o espírito do povo, presente não na forma de leis, mas sim no direito romano recepcionado que se manifesta na conduta diária dos indivíduos ao movimentarem praticamente regras consuetudinárias. Os costumes têm por base os institutos jurídicos, que retratam as relações de vida sob a juridicidade. O legislador edita uma regra na forma de um conceito racional a partir desses institutos, mas o conceito legal nunca apreende definitivamente o instituto, uma vez que esse tem sua gênese em meio a intuições. Cabe à ciência e à filosofia do direito, na forma também de conceitos, recompor a relação originária entre institutos e conceitos, formando, assim, um sistema de direito que consiga retratar as relações possíveis entre os institutos jurídicos. Savigny afirma que é relegada à interpretação a atividade de reconstrução de nexos entre instituto e conceito, ou buscar o pensamento que sustenta lei<sup>717</sup>, relação essa que expressa a própria juridicidade. O pensamento jurídico, portanto, por meio da interpretação, aproximará instituto e conceito tendo em mente a elaboração de um sistema de direito<sup>718</sup>, que representa o direito vigente nos territórios germânicos, o que, em outras palavras, significa afirmar que o **ser do direito se constitui na relação estabelecida entre instituto e conceito**. A interpretação do direito em Savigny, entretanto, como acima dizíamos, é também metodológica: os elementos gramatical, lógico, histórico e sistemático<sup>719</sup> têm a função de recompor o vínculo entre conceito e vida do conceito, em que se apoia a juridicidade. Como explica Ari Marcelo Solon, a história fornece o descortinar do sentido imanente às instituições que são refletidas pela ciência do direito, que em Savigny tem maior repercussão do que a filosofia do direito (que se apegaria a termos como razão e justiça, muito mais próximos do ideal revolucionário e codificador). Ainda que conservadora, a Escola Histórica antecipa, de certa maneira, posições hermenêuticas contemporâneas<sup>720</sup>, uma vez que não pensa o ser do direito construído apartado da relação entre interpretação e interpretado, entre direito professoral e institutos e conceitos. Pode-se dizer, portanto, que o direito em Savigny tem seu fundamento ou seu ser estabelecido pela ciência do direito, e é um direito científico, interpretativamente construído em meio à atividade doutrinária. Esse mesmo caráter fundamental do direito se reflete no modo como Puchta, discípulo de Savigny, estrutura a sua Jurisprudência dos conceitos.

---

<sup>716</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, *cit.*, p. 14.

<sup>717</sup> SAVIGNY, *Sistema de Derecho Romano Actual*, *cit.*, p. 149.

<sup>718</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, *cit.*, p. 16.

<sup>719</sup> SAVIGNY, *Sistema de Derecho Romano Actual*, *cit.*, p. 150.

<sup>720</sup> SOLON, Ari Marcelo. *Os caminhos da filosofia e da ciência do direito: conexão alemã no devir da justiça*. Curitiba: Editora Prismas, 2010. p. 103.

Puchta assume a cátedra deixada por Savigny em 1842 e eleva adiante o método romanístico da *Pandectística* a um nível de rigor lógico e de um formalismo conceitual que extravasa os objetivos estabelecidos pelo próprio Savigny. Para Puchta, a função da ciência do direito é obter, construir, uma série de conceitos ou proposições jurídicas extraídas do material que se lhe apresenta: os institutos jurídicos retratariam relações jurídicas que necessitariam de um exame científico rigoroso por parte do cientista do direito. A partir deles, a ciência do direito elaboraria conceitos que colocariam à mostra o sentido das relações jurídicas que até então passava despercebido à consciência jurídica. Esses conceitos se produziriam mediante um esquema piramidal: partiria-se de um conceito mais lato, mais abrangente, que seria utilizado para a dedução de um conceito mais específico, e este forneceria um conceito posterior ainda mais específico ao próximo conceito da cadeia deduzida: através de um movimento ascendente e descendente conjunto, um conceito superior autoriza afirmações a respeito de um conceito inferior. Larenz apresenta um exemplo elucidativo da metodologia de Puchta: a servidão de passagem, instituto do direito privado, é, em um primeiro plano, um direito subjetivo, que implica em um poder sobre um objeto; em um segundo plano, é ela um direito sobre uma coisa – um objeto real, inserindo o seu conceito no grande quadro dos direitos reais e não obrigacionais; sendo um direito real, recai ele sobre coisa alheia e não sobre coisa própria; esse direito sobre coisa alheia faculta um uso, fazendo com que a servidão de passagem insira no gênero dos direitos reais de uso sobre coisas alheias<sup>721</sup>.

A idéia de PUCHTA é a seguinte: cada conceito superior autoriza certas afirmações (por ex., o conceito de direito subjectivo é de que se trata de “um poder sobre um objecto”); por conseguinte, se um conceito inferior se subsumir ao superior (para o crédito, como uma espécie de direito subjectivo, significa isto, por ex., que ele é um “poder sobre um objecto que esteja sujeito à vontade do credor e que se poderá então vislumbrar, ou na pessoa do devedor, ou no comportamento devido por este último”). A “genealogia dos conceitos” ensina, portanto, que o conceito supremo, de que se deduzem todos os outros, codetermina os restantes através de seu conteúdo. Porém, de onde procede o conteúdo desse conceito supremo? Um conteúdo terá ele de possuir, se é que dele se podem extrair determinados enunciados, e esse conteúdo não deve proceder do dos conceitos dele inferidos, sob pena de ser tudo isto um círculo vicioso. Segundo PUCHTA, este conteúdo procede da filosofia do Direito: assim consegue um ponto de partida seguro com que construir dedutivamente todo o sistema e inferir novas proposições jurídicas<sup>722</sup>.

Como se percebe na passagem acima citada, os conceitos, manejados pela ciência do direito, deduzem-se do mais amplo para o mais estrito, ou, remontando à distinção aristotélica, do menos extensivo ao mais compreensivo. Pode-se notar que Puchta se vale da lógica formal

---

<sup>721</sup> LARENZ, **Metodologia da ciência do direito**, *cit.*, p. 25.

<sup>722</sup> LARENZ, **Metodologia da ciência do direito**, *cit.*, p. 25.



para construir a estrutura piramidal de sua arquitetônica conceitual, cuja base é mais larga e o topo afunilado, rumo ao conceito mais elevado. Contudo, esse último conceito não se extrai de um a ele inferior, sob pena de incorrer-se em um círculo vicioso, o que leva Puchta a retirá-lo da filosofia do direito. Segundo Larenz, esse conceito é o *a priori* kantiano: a pessoa ética, centro de realização da liberdade transcendental, que se manifestaria no direito enquanto pessoa de direito ou sujeito de direito, aquele que ostenta um poder reconhecido pelo direito que liga sua subjetividade a um objeto – assim, o fechamento do sistema de Puchta é **ético**, calcado na liberdade, que a partir daí, kantianamente, estende-se à liberdade jurídica ou poder jurídico da vontade que se liga a um objeto, como se manifesta na ideia de relação jurídica<sup>723</sup>.

O ponto fulcral da Jurisprudência dos conceitos de Puchta é a tese de que uma regra adquire o seu caráter de juridicidade a partir do instante em que se insere na estrutura piramidal de conceitos, cujo ponto máximo é estabelecido pela filosofia do direito. Isso implica em dizer que o direito, em Puchta, tem como fundamento de validade o trabalho científico, ou seja, trata-se de um direito produzido por seu estudioso através de juízos científicos. A interpretação, portanto, posiciona a juridicidade – os juristas científicos podem criar novas normas jurídicas a partir de conceitos<sup>724</sup>.

O próprio Puchta fala de uma “genealogia dos conceitos” – o jurista deveria “seguir de cima a baixo a descendência de cada conceito através de todos os elementos que têm parte na sua formação”, tornar-se consciente da “proveniência” de cada direito até chegar ao puro conceito de direito e, deste conceito supremo, poder voltar novamente a “descer até cada um dos direitos (subjectivos)” isolados. A legitimidade da norma baseia-se agora exclusivamente na sua correção sistemática, na sua verdade lógica e na sua racionalidade; a própria criação do direito torna-se num “desenvolvimento a partir do conceito”. É deste modo introduzido o processo – elogiado e mais tarde ridicularizado por Jhering como “jurisprudência construtiva”, censurado pela jurisprudência dos interesses como “método da inversão” – de deduzir a norma e a decisão jurídicas a partir do conceito, em vez de, pelo contrário, produzir o sistema e os conceitos através de indução a partir das normas jurídicas, das decisões jurisprudenciais e das valorações sociais<sup>725</sup>.

A Escola Histórica do direito, seus desdobramentos internos entre romanistas e germanistas, assim como a Jurisprudência dos conceitos de Puchta, despontam como reações à identidade entre direito e lei que se estabelece na modernidade e se aperfeiçoa com o movimento codificatório. O modo de contestação à equivalência mencionada promove-se pelo desenvolvimento de um direito científico e professoral que ganha corpo no interior da Escola Histórica, cujo objetivo é justamente estabelecer uma normatividade de regras que se estabelece por meio de um fundamento de juridicidade forjado na articulação entre interpretação, ou juízo

---

<sup>723</sup> LARENZ, **Metodologia da ciência do direito**, *cit.*, p. 25.

<sup>724</sup> WIAECKER, **História do Direito Privado Moderno**, *cit.*, p. 456.

<sup>725</sup> WIAECKER, **História do Direito Privado Moderno**, *cit.*, p. 457.

científico, atividade de pesquisa dos estudiosos e eruditos do direito, e entre tradição histórica em que tais juízos se movimentam. Assim, o direito adquire validade ou força obrigatória na díade doutrina-história. Tais vertentes da filosofia e da ciência do direito demonstram que é somente na integração entre o nexa histórico e a tematização do caráter histórico desse próprio nexa em meio à atividade interpretativa que se forma a juridicidade, assim como de qualquer outro comportamento intramundano. O que aqui se destaca é o fato de que a filosofia e a ciência do direito, ao chamarem a atenção para os processos históricos de formação gradual de juridicidade, abrem justamente o espaço que a juridicidade se estabeleça em meio à atividade interpretativa: a juridicidade vai se formando à medida que o nexa histórico em que a tradição chega ao presente é tematizado no caráter histórico que é o dele. Um direito científico, nesse sentido, seja na história dos institutos de Savigny, seja na conformação da pirâmide normativo-conceito de Puchta, é aquele em que o caráter jurídico das regras ou das fontes do direito se posiciona no interior do discurso que aponta para o processo de formação tradicional do direito. Portanto, conceber o direito enquanto lei significa tomar de maneira abstrata, estiolada, o próprio caráter formativo da juridicidade. No interior dos questionamentos estabelecidos a partir da Escola Histórica, a legislação, enquanto posição de regras pela autoridade detentora do poder legítimo, não teria condições de estabelecer, unicamente por si, as condições de normatividade aptas a regular toda uma época histórica específica.

Contudo, ao mesmo tempo em que o legalismo é questionado no interior dos processos histórico-hermenêuticos, é somente a partir da própria imagem ou conformação tradicional do legalismo que tal questionamento se estabelece. De uma maneira mais clara, o que aqui se diz é que o questionamento da equiparação do direito à lei se desenvolve tendo em mira o próprio legalismo enquanto campo de articulação estrutural, de modo que a tematização desse campo abre a possibilidade de que ele se rearticule no interior da interpretação. Como o ser de algo não existe para além da relação de sua apresentação, o questionamento da imagem do legalismo é realizado a partir desse mesmo construto tradicional, podendo a própria imagem do legalismo reforçar-se ainda mais em meio ao seu questionamento, a depender do modo como as interpretações que o tematizam se desenvolvam. As vozes interpretativas se realizam a partir da própria coisa hermenêutica em questão no processo de interpretação, pois toda interpretação é interpretação de algo. Portanto, uma interpretação revolucionária, que rearticule toda a tradição interpretativa, pode se dar em meio à relação com imagem em jogo na interpretação, como também é plenamente possível que o questionamento apenas acompanhe o índice remissivo da imagem de uma maneira tibia, sem a genuína potencialidade de constituição de vozes autênticas, reforçando apenas a imagem em questão.

Por mais que o esforço da Escola Histórica e de seus desdobramentos teóricos se dirigisse para a constituição de um direito e de uma juridicidade estabelecidos sem a vinculação com a lei codificada, que lhe fornece o fundamento de validade, a tradição legalista sedimentou-se de um tal modo nas universidades e parlamentos europeus que os trabalhos da Pandectística e da Jurisprudência dos conceitos desaguaram em mais um código civil: o alemão, de 1896. O esmero conceitual que se forjou a partir da vocacionada e erudita pesquisa histórica das fontes romanas e germânicas do direito europeu recepcionou-se na estrutura e no modo de composição do código civil alemão. Diferentemente dos demais códigos, o *BGB*, *Bürgerliches Gesetzbuch*, era composto de duas partes: uma geral, em que se apresentam conceitos fundamentais e as bases teóricas que animam o restante da codificação, herança direta da experiência jurídica da casuística romana recepcionada em precisão conceitual pela Pandectística e pela Jurisprudência dos conceitos, e uma parte especial, em que a herança romanista se funde à germanista no tratamento das obrigações, propriedade, família e sucessões, tudo isso aliado à ideologia liberal que anima o pensamento jurídico-estatal do século XIX. Fato é, como afirmar John Kelly, que tal estrutura se afasta da concepção romanística original de explorar e identificar os princípios que cresceram organicamente com o povo e se enraizaram em seu espírito<sup>726</sup>.

O *BGB* é um código sistemático e teoricamente coerente, inteiramente no espírito dos pandectistas, como mostra sua importante *Allgemeiner Teil* (“Parte Geral”). Era uma obra de juristas acadêmicos dirigindo-se a juízes com formação universitária; seu objetivo não era disseminar o conhecimento do direito entre o público, embora isso não tenha impedido um vivo interesse popular pelo código. Um exemplo da estrutura sistemática do *BGB* e da maneira pela qual caminha a partir de princípios gerais até as normas específicas é fornecido pelo contrato de venda. Primeiro é necessário consultar o *Allgemeiner Teil* (artigos 116 e seguintes, artigos 145 e seguintes), em seguida os artigos sobre os princípios gerais das obrigações (artigos 275 e seguintes), depois os princípios gerais das obrigações contratuais (artigos 305 e seguintes) e, finalmente, os artigos sobre contratos de vendas em particular (artigos 433 e seguintes). O *BGB* é típico do século XIX; o fato de ter entrado em vigor no último ano desse século é simbólico. É um código que traz a marca do individualismo: seu direito de família é patriarcal (o marido é o chefe de família, inclusive de sua esposa, e é o único responsável pela administração das propriedades da família); a liberdade de contrato é absoluta, o mesmo valendo para a propriedade privada<sup>727</sup>.

A imagem do legalismo moderno, fortalecida a partir do movimento codificatório, espalha-se pela Europa e orienta o modo de formação da juridicidade, inclusive em Estados de tradição jurídica consuetudinária e jurisprudencial, como é o caso da Inglaterra. A necessidade de um código que dotaria de segurança o direito como um todo já era concebida por Bentham, e a caracterização do direito enquanto lei ganha contornos ainda mais nítidos e voz ainda mais

<sup>726</sup> KELLY, Uma breve história da teoria do direito ocidental, *cit.*, p. 428-9.

<sup>727</sup> CAENEGEM, Uma Introdução Histórica ao Direito Privado, *cit.*, p. 221-2.

contundente com John Austin, um dos expoentes da ciência do direito britânico. Para Austin, o direito é o conjunto de leis emitidas pela autoridade soberana, aquela que detém o poder político. Soberano, aquele que determina a todos, mas não é determinado por ninguém, é o grupo ou assembleia de indivíduos, que estatuem regras enquanto comandos ou ordens imperativas. A lei, assim, é um comando que obriga uma pessoa a seguir determinada conduta e que se ampara em uma relação de superioridade<sup>728</sup>.

Não só estão fora do quadro das leis que só recebem esse nome metaforicamente, tais como as “leis” da natureza – há quem fique contente de ver aí o fim de uma confusão que remonta a Aristóteles -, mas também a lei de Deus, a lei da natureza, a lei moral estão fora do alcance da ciência jurídica de Austin, juntamente com as normas que são chamadas de “leis” por analogia, como as leis do bom convívio social ou do xadrez. O mais perturbador é que certos grupos de normas – que têm clara afinidade funcional com o direito propriamente dito, que vão muito além da mera analogia ou metáfora e que são chamados sem que eles pensem estar forçando a linguagem – de acordo com o esquema de Austin, perdem o direito de valer-se daquele nome porque não foram estabelecidos por superiores políticos para seus subordinados: o direito consuetudinário, por exemplo (a menos que se admita que, por tolerá-lo, devemos deduzir que o soberano ordena implicitamente a obediência a ele); ou o direito das sociedades primitivas, antigas ou modernas, nas quais nenhum soberano é visível; ou (principalmente) o direito internacional, que Austin estava disposto a considerar direito somente “por analogia”, e distinguia do direito positivo, colocando-o em uma categoria que ele rotulou de “moral positivada”<sup>729</sup>.

Cabe à ciência do direito identificar e reconhecer o direito enquanto conjunto de regras emanadas pela vontade política da autoridade soberana, ou seja, a ciência do direito, ou o saber que se desenvolve a respeito do direito, parte da lei enquanto comando jurídico, o que enquadraria Austin entre os representantes de uma teoria jurídica analítica, como explica Wayne Morrison:

A filosofia jurídica analítica, porém, definiu minuciosamente o alcance de questões teóricas que se poderiam colocar a propósito do direito, e delimitou em um círculo conciso os limites da disciplina do direito. Segundo essa tradição, a teoria jurídica excluiu de sua esfera de interesse questões que requeriam a exposição do verdadeiro conteúdo das decisões de uma jurisdição específica, questões de história jurídica ou intelectual, tanto específicas quanto gerais, e questões que buscavam juízos éticos do conteúdo ou da eficácia de leis específicas. Tudo isso, afirma-se, foi por Austin delegado à “ciência da legislação”. A teoria jurídica analítica preocupava-se com questões de análise conceitual em quatro áreas principais. Primeiro, a análise do conceito do direito em si; segundo, as definições de termos básicos; terceiro, a inter-relação de termos jurídicos básicos – as chamadas relações jurídicas; quarto, a análise de outros conceitos não-jurídicos e as distinções entre esses conceitos e os conceitos jurídicos<sup>730</sup>.

---

<sup>728</sup> MORRISON, *Filosofia do direito...*, *cit.*, p. 257.

<sup>729</sup> KELLY, *Uma breve história da teoria do direito ocidental*, *cit.*, p. 415.

<sup>730</sup> MORRISON, *Filosofia do direito...*, *cit.*, p. 263.

Se a imagem no legalismo orientou algumas vertentes da filosofia e da ciência do direito, concebidas enquanto formas de análise do direito positivo, como se nota em Austin, a proposta de um direito científico como reação ao legalismo e à codificação, em que se buscava o fundamento de validade e da juridicidade para além da positividade de regras por parte de uma autoridade, articulado, portanto, com a interpretação filosófico-científica e com a história, continuou a expressar-se na Europa, a despeito de a primeira tentativa, com a Escola Histórica e a Pandectística, de certa forma claudicarem com a elaboração do código civil alemão. Quer-se, aqui, dizer que a proposição de um direito científico continua a ganhar corpo na tradição jurídica europeia, agora amparada em três vertentes, que partem das construções das visões históricas do direito e da recepção adaptativa destas na reelaboração do legalismo: a *Jurisprudência dos interesses*, a *Livre Investigação Científica do direito* e a *Escola do direito livre*. Nas três observam-se a imagem do legalismo e as reações a este no interior da filosofia do direito de maneira conjugada, ou seja, a interpretação do direito pela filosofia e pela ciência do direito parte tanto da imposição do legalismo como de sua crítica, presente nas concepções científicas do direito. Contudo, tais caracterizações da jurisprudência têm em comum o objetivo de rearticular o direito com as forças sociais: o fundamento da juridicidade não se estabelece a partir de um ato abstrato de posição de regras, como no interior do legalismo, mas sim em conexão com as forças sociais que se manifestam ao filósofo e ao cientista do direito para, depois, serem posicionadas na forma de leis.

A primeira forma de recepção tanto do legalismo como do direito científico no interior do pensamento jurídico europeu se dá com a chamada Jurisprudência dos interesses, que se desenvolve no fim do século XIX e ganha ecos nas primeiras décadas do século XX. Suas teses se levantam contra o rígido e abstrato sistema de conceitos científicos construídos pela Jurisprudência dos conceitos, uma vez este, em que pese a erudição e o rigor dos professores de direito, desarticulavam completamente o direito da vida dos direitos. Portanto, o ímpeto que movimenta a Jurisprudência dos conceitos é a tentativa de aproximar novamente direito e vida, direito e realidade – é ela uma vertente de natureza prática da jurisprudência<sup>731</sup>.

O ponto marcante do movimento é visualizar o direito inserido no todo da vida com uma função específica. A gênese dessa característica da Jurisprudência dos interesses é creditada à ruptura de Rudolf Von Ihering com a Jurisprudência dos conceitos, quando se passa a perceber o fundamento de validade do direito estabelecido através do jogo de forças de finalidades sociais antagônicas:

Também ele leitor de Darwin, Ihering passa a ver no direito a resultante de uma luta de forças: *Kampf ums Recht*: “A força cria o direito”, segundo a fórmula

---

<sup>731</sup> ENGLISH, Karl. **Introdução ao pensamento jurídico**. Trad. João Baptista Machado. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. p. 368.

bismarckiana. O direito é produto de um combate entre *finalidades* antagônicas (*Zweck im Recht*). Essa vinculação do direito com os *interesses*, que teria como função servir e ordenar, gozará de amplo prestígio. Servirá de fio condutor para a chamada Escola da jurisprudência dos interesses (*Interessenjurisprudenz*) (Ph. Heck, Müller-Erzbach) – cujas teses são adotadas por inúmeros juristas alemães que atuam na prática. Ela triunfou, no final das contas, sobre a *Begriffs Jurisprudenz*. Ela agrada ao tecnicismo moderno<sup>732</sup>.

No Ihering tardio, pós Jurisprudência dos conceitos, o direito se constitui a partir do embate de força entre finalidades sociais díspares. Essas finalidades sócias e políticas antagônicas são legadas à tradição jurídica alemã na forma de *interesses*<sup>733</sup>. Philipp Heck, expoente do movimento que gravita em torno dessa nova orientação, a Jurisprudência dos interesses, afirma que o direito se manifesta em leis. A lei é a fonte por excelência do direito, que, por outro lado, não mais se estabelece a partir do ato de vontade do legislador, como no movimento codificatório francês, mas sim se constitui por meio dos interesses que estão à sua base<sup>734</sup>. A lei é sempre produto da relação de tensão entre interesses, concebidos como apetites sociais de diferentes ordens – materiais, econômicos, ou ideais, bem como os éticos, morais e religiosos<sup>735</sup>, mas que sempre se apresentam de maneira real, entrelaçada às vivências concretas dos homens em meio ao convívio social. Os interesses, como afirma Heck, “são grandezas históricas [...] reais. São desejos e aspirações que existiram realmente na mente de homens reais. E não se sacia um homem esfomeado dando de comer ao seu retrato, por mais artístico que seja”<sup>736</sup>. Para o autor, esses interesses são as **causas** da legislação, o motivo determinante de sua constituição, e a investigação dessas causas é tarefa do pensamento jurídico, caso esse realmente queira articular-se novamente com a vida prática:

A investigação histórica dos interesses é aconselhada pela simples consideração de que todos os interesses da comunidade que foram causa da lei e nesta devem achar protecção, são desse modo mais seguramente garantidos. Os interesses legislativos dessa ordem podem individualizar-se, para efeitos de estudo, pela designação de interesses *no êxito*, na *execução* ou na *eficiência da lei*. A consideração destes interesses é, em si mesma, poderoso elemento esclarecedor. É quase evidente que a comunidade jurídica tem um grande interesse em conseguir, por meio da lei, os resultados que pretendia e não outros, diferentes ou até opostos. Quem age conscientemente, quer alcançar os *sens* fins, mesmo que a acção consista só em dar ordens. A frustração desses fins importa em lesão dos interesses a eles ligados<sup>737</sup>.

---

<sup>732</sup> VILLEY, *Filosofia do direito*, *cit.*, p. 326.

<sup>733</sup> CAENEGEM, *Uma introdução histórica ao direito privado*, *cit.*, p. 224.

<sup>734</sup> HECK, Philipp. *Interpretação da lei e Jurisprudência dos Interesses*. Trad. José Osório. São Paulo: Livraria Acadêmica Saraiva Editores, 1947. p. 66.

<sup>735</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, *cit.*, p. 65.

<sup>736</sup> HECK, *Interpretação da lei e Jurisprudência dos Interesses*, *cit.*, p. 67.

<sup>737</sup> HECK, *Interpretação da lei e Jurisprudência dos Interesses*, *cit.*, p. 66.

Heck acredita, assim, que o pensamento jurídico tem por função mapear os interesses que se apresentam como *causas determinantes* da produção legislativa, interesses esses de caráter real, material ou ideal, demonstrando a influência da concepção positivista de ciência em sua Jurisprudência dos interesses. Os interesses são fatos cujas causas eficientes que precisam ser investigadas para que seus efeitos sejam devidamente visualizados:

O conceito positivista de ciência, a que, talvez inconscientemente, HECK, no fundo, adere, só conhece, fora da lógica e da matemática, “ciências causais”. Um “facto” é conhecido cientificamente quando é reconduzido às suas *causas* – físicas, biológicas ou históricas. Ora também a interpretação da lei é para HECK sobretudo “explicitação de causas” (GA, pág. 50). Se os interesses encontrados pelo legislador, qualquer que seja a sua natureza, constituem as verdadeiras “causas” do preceito legal (e não apenas a ocasião para o legislador de os regular de uma ou de outra maneira), então há que descobrir precisamente essas causas para se entender correctamente os preceitos, enquanto “efeitos” seus<sup>738</sup>.

Na pesquisa dos interesses que são causas eficientes da produção legislativa, o legislador depara-se, como já dito, com interesses em conflito. Aqui se apresenta a questão essencial: qual destes interesses despontará de forma preponderante ao ponto de ser transposto à lei? Para Heck, o legislador valorará os interesses em conflito e dessa valoração será posicionada a lei, ou seja, toda lei carrega em sua base um juízo de valor por parte do legislador, o que implica em dizer que a investigação desenvolvida por este permite que o fundamento de validade – o interesse avaliado de forma positiva – conduza a produção da lei enquanto fonte. Os interesses, que residem na comunidade, guiam a produção legislativa: não é o legislador que livremente escolhe qual interesse prepondera, mas é a análise do próprio interesse em meio à tessitura real de sua manifestação que permite que, naquela situação específica, um se mostre como mais adequado que o outro na decisão legislativa. O que se pretende dizer é que o legislador, por meio de sua investigação histórica de interesses, abre o espaço para que a produção de normatividade se articule com a vida prática da comunidade, afastando a tese de que a lei adquire juridicidade apenas por ser posta por uma autoridade em meio a um processo formal de constituição de validade. O esforço da Jurisprudência dos interesses, ainda que guiado pela concepção científico-naturalista do século XIX, é esvaziar a produção de juridicidade e o fundamento de validade do direito a partir do mero posicionamento legal por parte da autoridade, ao aproximar a gênese do direito dos interesses sociais. O discurso científico, desse modo, expresso na investigação das causas legislativas, abre o espaço para a formação do direito, ainda que este não consiga afastar-se da imagem do legalismo – uma vez que o direito ainda se manifesta como lei. A História efetual, portanto, lega a imagem do direito-lei, que agora se articula com os interesses sociais em sua

---

<sup>738</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, *cit.*, p. 67.

recepção. Como afirma Larenz, ainda que se note em Heck um esforço para liberar o direito do positivismo científico e do positivismo legalista, observa-se, contudo, uma confusão de métodos e leituras, pois o interesse é “tanto objecto como critério de valoração, como ainda ‘fator causal’ – o que constitui uma falta de clareza não só do ponto de vista terminológico, mas também uma seqüela da ‘teoria genética dos interesses’, que constantemente se sente como elemento perturbador nas explanações de carácter metodológico”<sup>739</sup>. É com o francês François Geny que se nota a tentativa de rompimento com o positivismo científico e suas causas eficientes na produção de juridicidade por meio daquilo que se convencionou denominar de livre investigação científica do direito<sup>740</sup>.

O que viemos a salientar até aqui é o carácter hermenêutico da filosofia do direito, que se manifesta no interior do discurso doutrinário. Assim, a filosofia e a ciência do direito, ao tematizarem a respeito do fundamento ou do modo de constituição da juridicidade, ao mesmo tempo em que mobilizam contextos tradicionais abrem espaço para a formação de novas imagens interpretativas que se articulam em meio ao processo hermenêutico. No nosso caso, o legalismo, enquanto modo tradicional de afirmação do direito a partir da modernidade, pauta todo o discurso da filosofia do direito nos séculos subsequentes, inclusive ao ponto de orientar os esforços e tentativas de questionamento de seu próprio campo de sentido. Como dizíamos, a Jurisprudência dos interesses, a despeito da autoconsciência dessa possibilidade, abriu espaço para que os interesses articulassem a constituição do direito, mesmo que tal articulação se fizesse balizada pela lei, ponto de chegada da estabilização da relação que posiciona lado a lado interesses dissonantes. Com Geny, observa-se o mesmo esforço de conquista de um fundamento jurídico articulado com a interpretação ou com a lida doutrinária, até aqui por nós denominado direito científico, ou direito professoral, como se nota em Savigny e na Pandectística alemã. No civilista francês, a livre investigação científica conduzirá à formação da normatividade, que se estabelece com o despontar ao investigador da *natureza da coisa*. Contudo, tal investigação somente se autoriza quando da ausência da lei, ou diante de uma lacuna legislativa, o que reforça a imagem do legalismo como orientadora do discurso sobre o direito. Pode-se afirmar, a despeito disso, que a livre investigação científica do direito apresenta-se mais liberada do legalismo em relação à Jurisprudência dos interesses, e mais afeta à lei do que o movimento do direito livre alemão, que veremos em seguida. O que se pretende realçar é justamente o processo de lenta conquista de novas imagens interpretativas da juridicidade ou do fundamento de validade do direito através dos trabalhos da filosofia e da ciência do direito.

---

<sup>739</sup> LARENZ, **Metodologia da ciência do direito**, *cit.*, p. 69.

<sup>740</sup> GENY, Francisco. **Metodo de interpretación y fuentes en derecho privado positivo**. Trad. José Luiz Monereo Pérez. 2. ed. Madrid: Editorial Reus, 1925. p. 520.



Geny, professor de direito civil francês em Nancy, herdeiro direto, portanto, da tradição legalista francesa que se gesta desde o movimento exegético, concebe a lei como expressão máxima do direito - é ela o direito seguro, emanado por uma autoridade certa e precisa, relegando o costume ao plano de fonte secundária do direito: “En otro tempo correspondió la supremacia al derecho consuetudinario sobre la ley escrita. Hoy sucede lo contrario; y la supremacia actual de la ley sobre la costumbre (v. núm. 113), preparada por los primeros esfuerzos en favor de la centralización política, acelerada por el triunfo del constitucionalismo moderno, satisface mejor en la civilización contemporánea el ansia de reglas fijas emanadas de una autoridad cierta y conocida”<sup>741</sup>. Por ser fonte de expressão por excelência do direito, o intérprete deve procurar o sentido dos textos intentado por seu autor. Interpretar, para Geny, significa buscar o pensamento e a vontade do autor do texto legislativo:

Ante todo, a la fórmula es a la que hay pedir la revelación de la voluntad legislativa; desde el momento en que ésta se deduzca del texto sin contradicción por parte de elemento alguno exterior, dictará sin vacilación alguna al intérprete la decisión. Como todo lenguaje humano, el verbo de la ley no es más que un instrumento destinado a manifestar el pensamiento adecuado en aquel a quien se dirige<sup>742</sup>.

Contudo, Geny não recai na ingenuidade propalada pelo movimento exegético de conceber os códigos como completos, no sentido de previrem a solução para todo e qualquer problema jurídico. O século XIX, com o impulso da Revolução Industrial, demonstrou o caráter incompleto das legislações e de sua distância em relação à vida histórica a que se destinaria a lei: é o que se denominou de *revolta dos fatos contra os códigos*, na expressão cunhada por Jean Cruet<sup>743</sup>. Geny admite, portanto, a ausência de legislação diante da realidade, as chamadas lacunas jurídicas<sup>744</sup>, na terminologia empregada pela ciência do direito. Nessas hipóteses pontuais, caberia ao intérprete do direito a supressão dessa carência legislativa inicialmente recorrendo aos costumes, e, na impossibilidade de estes preencherem as lacunas<sup>745</sup>, à tradição ou autoridade histórica, que se manifesta na jurisprudência, enquanto decisões retrospectivas dos tribunais, e na doutrina jurídica.

Por último, al lado de la ley escrita y de la costumbre jurídica, que representan dos fuentes vivas en la actualidad, que sacan su fuerza imperiosa de esta misma

---

<sup>741</sup> GENY, **Metodo de interpretación y fuentes en derecho privado positivo**, *cit.*, p. 223.

<sup>742</sup> GENY, **Metodo de interpretación y fuentes en derecho privado positivo**, *cit.*, p. 268.

<sup>743</sup> VILLEY, **Filosofia do direito...**, *cit.*, p. 328; CAMPOS, Carlos. **Hermenêutica tradicional e direito científico**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais: 1970. p. 108 e segs.

<sup>744</sup> O tema da identificação e da resolução do problema das lacunas jurídicas é objeto de longo e profundo debate na teoria do direito. De maneira bem simples, na definição de Karl Engish, lacunas são incompletudes insatisfatórias na ordem jurídica – ENGISH, **Introdução ao pensamento jurídico**, *cit.*, p. 279. Para o mapeamento de todas as teses e soluções possíveis acerca das lacunas, remetemos o leitor a DINIZ, Maria Helena. **As lacunas do direito**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

<sup>745</sup> BOBBIO, Norberto. **Teoria do Ordenamento Jurídico**, *cit.*, p. 146.

actualidad, desarrollo de un fermento social que resurge y se renueva sin cesar, creo que debe incluirse también, a lo menos en hipótesis y a reserva de investigación más detenida, a la *tradición* o las *autoridades* que revisten formas no categóricas, y que principalmente consisten en precedentes de la jurisprudencia y opiniones doctrinales; fuerza esencialmente histórica y psicológica, pero de igual modo que las anteriores externa al intérprete, y acerca de la cual, en tanto que suministra una dirección jurídica precisa, cabe preguntar también si no debe influir positivamente en la interpretación, y en qué condiciones puede aspirar a dirigirla<sup>746</sup>.

É possível ainda que, mesmo que o intérprete da lei, seja o legislador ou próprio juiz, não consiga preencher a lacuna jurídica valendo-se dos costumes e da tradição. Nessa hipótese, a alternativa restante é desenvolver a chamada livre investigação científica do direito<sup>747</sup>. Geny acredita que a legislação é elaborada a partir de uma matéria fática que orienta o trabalho do legislador, que transporia esse conteúdo material ou factual para o campo de juridicidade, ou, de outra forma, o legislador conferiria, através do ato de decisão política, a cargo da autoridade, caráter jurídico à normatividade latente nos comportamentos sociais. Isso implica em dizer que a lei é um construto, um construído, que se apoia em dado pré-jurídico. O dado atuaria como realidade, seja moral ou econômica, marcada por uma normatividade imanente, que constituiriam a matéria-prima da elaboração das regras de direito<sup>748</sup>, ou, na expressão de Recaséns Siches, o dado seria o elemento de fato de toda a organização jurídica<sup>749</sup>.

Na França, François GénY (1861-1938) demonstrou antes da virada do século que, na aplicação do código civil pelos tribunais, seu texto estava longe de fornecer uma resposta automática para todos os problemas; antes, era necessário que os juízes recorressem também ao seu entendimento dos fatores sociais e outros valores para fazer a ordem jurídica funcionar satisfatoriamente. Partindo dessa percepção, ele traçou, em seu *Science et technique en droit privé positif* [Ciência e técnica no direito privado positivo] (1914-24), uma distinção entre a “técnica”, o mero conhecimento do mecanismo das normas jurídicas, e a “ciência”, que é o conhecimento de valores não jurídicos altamente relevantes no ambiente do direito: em outras palavras, a matéria sociológica que deve acompanhar a matéria estritamente jurídica na solução de problemas jurídicos. Essa matéria sociológica consiste no que ele chamava de *donnés* [dados]; ao passo que as normas jurídicas que operam a partir deles são meramente um “constructo” (*construit*). Esses dados podem ser classificados em dados da realidade física concreta (*le donné réel*), da história (*le donné historique*), da razão (*le donné rationel*) e das aspirações da sociedade (*le donné idéal*). Tanto a elaboração quanto a aplicação judicial da lei devem levar em conta esses *donnés*, que devem estar equilibrados na relação correta. Nenhuma fórmula ou regra é apresentada para orientar esse operação, sobre a qual opiniões honestas podem diferir (embora possamos crer que um debate parlamentar comum sobre um projeto de lei, juntamente com os estudos e recomendações departamentais e as

---

<sup>746</sup> GENY, *Metodo de interpretación y fuentes en derecho privado positivo*, cit., p. 229.

<sup>747</sup> GENY, *Metodo de interpretación y fuentes en derecho privado positivo*, cit., p. 534.

<sup>748</sup> COELHO, *Lógica jurídica e interpretação das leis*, cit., p. 250.

<sup>749</sup> RECASÉNS SICHES, *Panorama del Pensamiento Jurídico en el Siglo XX*, cit., p. 37.

discussões de caráter político dentro do governo, se aproximaria bastante do processo de ponderação dos *donnés* de Geny)<sup>750</sup>.

Geny acredita que a livre investigação científica do direito permite que o intérprete se coloque diante das “condições que formam a atmosfera da vida jurídica exterior”, por ele denominada de *natureza das coisas*. São essas estruturas que fornecerão o material de juridicidade latente apto a preencher as lacunas jurídicas. Raimond Saleilles, que prefacia o texto de Geny, afirma que a pesquisa em torno da natureza das coisas envolve múltiplas áreas do conhecimento, de modo que a livre investigação científica do direito se *faz para além do código civil, mas através do código civil*:

Basta una sencilla lectura de esta obra para comprender cuánto pueden y deben contribuir para contrastar los elementos de cristalización del derecho, las orientaciones científicas más diversas; sociología, economía política, derecho natural en su nuevo concepto, filosofía, la teología misma; todos los descubrimientos en materia sociológica tienen finalidad jurídica, y en el derecho encuentran fórmulas de utilización práctica<sup>751</sup>.

Luis Fernando Coelho concebe a natureza das coisas em Geny como o conjunto de construções jurídicas, como as formas e as categorias, institutos jurídicos, que são construções plásticas do direito; e as presunções e ficções, como certos conceitos puramente jurídicos, como o conceito de pessoa, uma modalidade de construção jurídica intelectual<sup>752</sup>. Já Miguel Reale acredita que a busca de uma natureza das coisas configura a recaída no direito natural:

O certo é que, destruído o ídolo da lei como a *ultima ratio* da vida jurídica, todos sentiram a necessidade de procurar um fundamento para a aplicação do Direito, especialmente em se reconhecendo que toda interpretação é também criação, e que a criação não pode ficar entregue ao inteiro arbítrio do intérprete. Daí a volta ao estudo de um novo Direito Natural através da *Libre Recherche* de GÉNY, cuja obra *Ciência e Técnica no Direito privado positivo* apresentou em seu segundo volume, o significativo subtítulo: o irredutível Direito Natural. Daí o renascimento paralelo de uma corrente neo-romântica fortemente imbuída de sociologismo<sup>753</sup>.

Podemos, contudo, a despeito das posições específicas em relação à busca pela natureza das coisas como cerne da livre investigação científica de Geny, ler hermeneuticamente o esforço do civilista francês. A investigação por parte do estudioso do direito do material sociológico

---

<sup>750</sup> KELLY, Uma breve história da teoria do direito ocidental, *cit.*, p. 478.

<sup>751</sup> SALEILLES, Raimond. Prólogo a GENY, *Método de interpretación y fuentes en derecho privado positivo*, *cit.*, p. XV.

<sup>752</sup> COELHO, *Lógica jurídica e interpretação das leis*, *cit.*, p. 252.

<sup>753</sup> REALE, Miguel. *Fundamentos do Direito*. 3. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1998. p. 244. No mesmo sentido da posição de Reale, que considera a busca da natureza das coisas uma reminiscência do direito natural, pode-se alocar Arthur Kaufmann, que concebe o direito como uma aproximação analógica entre dever-ser e ser: KAUFMANN, Arthur. *Analogia y Naturaleza de la Cosa*. Trad. Enrique Barros Bourie. Santiago: Editora Jurídica de Chile, 1976. p. 56-9.

abriria espaço para que esse mesmo conteúdo, ou sentido histórico-tradicional sedimentado em torno das práticas sociais, se autoapresentasse ou se autoconstituísse em meio ao campo aberto pela interpretação. Assim, o intérprete, na lida com aquilo que Geny chama de natureza da coisa, permitiria que o questionamento em torno de práticas sociais que serviriam de fundamento para uma normatividade posterior ganhasse a voz que é dela mesma em meio à interpretação. Daí a livre investigação não configurar um exercício arbitrário de solução jurídica para o problema das lacunas: o que ela garante, na prescuição ou oitiva da própria tradição, é a possibilidade de formação de decisões jurídicas, sejam legislativas ou judiciais, a partir da coisa em questão – a coisa hermenêutica ou voz da tradição. Portanto, a livre investigação coloca-se afeta ao exercício hermenêutico de colocar a tradição em questão e deixar que ela se diga ou ganhe uma voz que é sua na articulação do espaço da interpretação, ou da doutrina científico-investigativa do direito. A coisa em Geny, cuja natureza se procura, poderia ser lida como a coisa hermenêutica ou a imagem da tradição. Contudo, a própria imagem da lei e do legalismo se faz presente nesse processo, pois, como chama a atenção Saleilles<sup>754</sup>, o *método* de Geny se realiza para além do código civil, mas através dele, o que implica em dizer que o dado se manifesta sobretudo em um construto específico – o código civil – e a livre investigação é a procura dos fundamentos sociológicos da legislação. Todavia, não se pode negar que em Geny visualiza-se a potencialidade de constituição do direito ou de juridicidade na articulação interpretativa ou por meio do campo de indagação do estudioso do direito, em meio à recepção do texto legislado entrelaçado ao seu fundamento sociológico, que não se esgota definitivamente na posição da lei codificada.

Essa articulação entre interpretação e práticas sociais, que apontam para a autoformação normativa à medida que o comportamento social ganha corpo também se visualiza no chamado movimento do *direito livre*, que surge como forma de insurreição frente ao dogmatismo abstrato, ao legalismo e à rigidez dos tribunais em que o juiz aparecia como um mero aplicador mecânico de ordens estatais<sup>755</sup>. O movimento do direito livre, conduzido pelas obras de Eugen Erlich, Hermann Kantorowicz (que escrevia sob o pseudônimo do juriconsulto romano Gnaeus Flavius) e Ernst Fuchs, pretendia liberar o direito do monopólio estatal ao concebê-lo constituído pela decisão jurídica dos cidadãos, pela jurisprudência e pela ciência do direito<sup>756</sup>. O ponto de partida do movimento, portanto, é contestar a definição de normatividade jurídica necessariamente atrelada ao direito do Estado:

Nuestra propia definición del derecho, concebida como el contenido de una historia de la ciencia jurídica, no resultará útil a no ser que sea lo suficientemente amplia como para servir de base a una historia universal sobre

---

<sup>754</sup> SALEILLES, Prólogo a GENY, *cit.*, p. XV.

<sup>755</sup> SALDANHA, Nelson. **Sociologia do direito**. 4. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. p. 35.

<sup>756</sup> LARENZ, **Metodologia da ciência do direito**, *cit.*, p. 80.

todos los tipos conocidos del pensamiento y de la ciencia jurídicos. Nosotros proponemos la siguiente: *Un cuerpo de normas que ordenan el comportamiento externo y que son consideradas como justiciables.* [...] Cabe decir que las normas constituyen un cuerpo cuando poseen alguna característica común que las hace coherentes e interdependientes, por ejemplo cuando tienen el mismo contenido (derecho privado, derecho penal), pertenecen al mismo código o al mismo Estado, tienen en su origen en la misma nación o coinciden en el tiempo o en el espacio (derecho antiguo, derecho europeo). Ninguna ciencia jurídica individual ha tratado cada uno de estos cuerpos, y aún menos la suma de los mismos en su discutible unidad; por otro lado, ningún autor parece haberse limitado a uno solo de estos cuerpos, ya que todas las ciencias jurídicas individuales, por primitivas que hay an sido en sus métodos, parecen haber tratado cada norma particular como parte de un cuerpo más amplio<sup>757</sup>.

Eugen Erlich, expoente do movimento do direito livre, é considerado como o fundador da sociologia do direito como ciência autônoma, que se constituiria como modalidade de uma jurisprudência prática. A ciência do direito até então se preocupou com conceitos e seus significados, quando na verdade deveria imergir no conjunto de fatos e experiências cotidianas. Portanto, a verdadeira ciência do direito é a sociológica, pois se dedicaria à análise dos fatos sociais e às suas descrições de maneira indutiva<sup>758</sup> – ou seja, Erlich segue na esteira da compreensão positivista de ciência<sup>759</sup>. A sociologia do direito, ou jurisprudência prática, voltaria sua atenção inicialmente ao passado com o intuito de acompanhar de perto os fatos sociais que se converteram em direito, e esse movimento analítico aponta de pronto para a contestação da visão restrita tradicional acerca das fontes do direito, que produziriam as regras de juridicidade. Para Erlich, a jurisprudência de seu tempo, na recepção da herança do *corpus iuris civilis* e do *corpus iuris canonici*, vinha se apoiando em uma concepção encurtada e restrita do jurídico, desenvolvida sob o campo da coação: somente existiriam duas fontes do direito – a lei e o costume, e o direito consuetudinário estaria em uma posição nitidamente inferior à lei: todo o direito que não é lei só pode ser costumeiro, e a indagação em torno do direito consuetudinário se resume na pergunta de como deve ser um direito que não seja lei. Contudo, a explicação acerca desse aspecto nunca é radicalmente posicionada pela ciência do direito<sup>760</sup>. A pesquisa desenvolvida, portanto, pela jurisprudência deve ser orientada no sentido de rearticular novamente o direito com a vida, com a história das instituições jurídicas:

Na questão das fontes do direito o mais importante não é saber como as regras jurídicas que o juiz ou o funcionário devem aplicar se tornaram determinantes para ele. O direito não consiste nas disposições jurídicas, mas nas instituições jurídicas; quem quer determinar quais são as fontes do direito deve saber explicar como surgiram Estado, Igreja, família, propriedade, contrato, herança e

---

<sup>757</sup> KANTOROWICZ, Hermann. **La definición del derecho**. Trad. J. M. de La Vega. Madrid: Revista de Occidente, 1964. p. 57-8.

<sup>758</sup> ERLICH, **Fundamentos da sociologia do direito**, *cit.*, p. 70.

<sup>759</sup> LARENZ, **Metodologia da ciência do direito**, *cit.*, p. 84.

<sup>760</sup> ERLICH, **Fundamentos da sociologia do direito**, *cit.*, p. 69.

como eles se modificam e evoluem no decorrer do tempo. A tarefa de uma teoria das fontes do direito consiste em procurar as forças que impulsionam o desenvolvimento das instituições jurídicas; não basta indicar a forma pela qual disposições jurídicas, ou melhor, um certo tipo de disposições jurídicas, são estabelecidas. Direito e relações jurídicas são uma coisa mental que não existe na realidade palpável e perceptível pelos sentidos, mas somente na cabeça das pessoas. Não haveria direito se não existissem pessoas que fossem portadoras da concepção de direito<sup>761</sup>.

Erllich compreende que as fontes tradicionais do direito, como a lei ou até mesmo uma decisão judicial, apoiam-se em regras de conduta que nascem espontaneamente no interior da praxe social. Nesse comportamento social surgem relações e instituições que passam a ser guiadas pela juridicidade, ou tornam-se jurídicas, no interior da sociedade: família, corporações, direito reais, compra, locação, arrendamento e empréstimo eram relações jurídicas ainda antes de os juristas romanos terem feito a sua primeira generalização<sup>762</sup>. A partir da categorização romana, essas regras de conduta social se afastaram da vida e ingressaram o plano do conceito, cujo ponto de chegada é o quadro restrito das fontes do direito. O movimento do direito livre, assim, teria por missão acompanhar a gênese história e o próprio movimento de autoformação social dessas regras, que não deixaria em destaque apenas o binômio lei/costume como produtor de juridicidade, mas sim o *direito vivo*, uma ordem efetiva da sociedade que retrata como os homens diuturnamente se comportam de maneira espontânea, ou seja, um comportamento juridicizado à parte da coerção enquanto motivo do agir:

Este, portanto, é o direito *vivo* em contraposição ao apenas *vigente* diante dos tribunais e órgãos estatais. O direito vivo é aquele que, apesar de não fixado em prescrições jurídicas, domina a vida. As fontes para conhecê-lo são sobretudo os documentos modernos, mas também a observação direta do dia-a-dia do comércio, dos costumes e usos e também das associações, tanto as legalmente reconhecidas quanto as ignoradas e até ilegais. A principal fonte para o conhecimento do direito vivo em nossa época sem dúvida é o moderno documento legal. Entre os documentos, porém, destaca-se hoje em dia um: a sentença judiciária. Isto, porém, dificilmente se dá no sentido como ele aqui é empregado: não se a trata como testemunho do direito vivo, mas como parte da bibliografia jurídica que não é examinada quanto à verdade das relações jurídicas ali descritas e ao direito vivo daí decorrente, mas quanto à correção da interpretação das leis e construções jurídicas nela contidas<sup>763</sup>.

John Kelly denomina o direito vivo de Erllich de direito dos juristas, que existiria lado a lado da legislação, das decisões dos tribunais e das construções da ciência do direito. A pesquisa pelo direito vivo faz-se considerando elementos como, por exemplo, o papel prático da pobreza, que faz com que não valha a pena processar certos tipos de acusados, ou da presença de uma

---

<sup>761</sup> ERLICH, *Fundamentos da sociologia do direito*, cit., p. 70.

<sup>762</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, cit., p. 86.

<sup>763</sup> ERLICH, *Fundamentos da sociologia do direito*, cit., p. 378.

companhia de seguros por trás de outros tipos de réus, inflando tanto a frequência de demandas como o tamanho das indenizações pleiteadas; a composição social dos júris, ou o desuso ou a deteriorização desta ou daquela disposição legal sob a influência deste ou daquele preconceito social ou impraticabilidade econômica<sup>764</sup>. Karl Larenz, por sua vez, afirma que a construção do direito tomando-se por base o direito vivo ou a ordenação da vida faticamente vigente é uma manifestação do positivismo sociológico de Erlich, que não consegue valorizar o acesso ao domínio do ser espiritual das ideias e da sua realização nas objetivações do espírito. Erlich incorreu no mesmo reducionismo unilateral que mais tarde viria a ser observado em Kelsen – neste o direito se reduz ao formalismo, naquele se circunscreve ao domínio do fático<sup>765</sup>.

Além disso, o positivismo sociológico desconhece a pretensão de obrigatoriedade coenvolvida na validade do Direito, desconhece o sentido *normativo* de todo o Direito. “Direito” não é apenas um comportamento regularmente observado: é um comportamento observado com consciência da sua “rectidão”, de uma *exigência* que nela reside. O que leva, porém, à ideia de que ele se norteia no seu conjunto pelo modelo de justiça. O Direito como ordenação da vida e como ordem normativa não se exclui reciprocamente; pelo contrário, o Direito “válido” é sempre as duas coisas: validade normativa e validade fática são-lhe igualmente características<sup>766</sup>.

Não nos cabe aqui afirmar se o sociologismo jurídico de Erlich retrata com precisão o movimento de constituição do fundamento do direito, ou mesmo dizer que o movimento do direito livre – que advogava a tese de que o juiz poderia afastar um texto de lei para decidir de acordo com sua concepção de justiça – consegue de fato apresentar uma teoria da justiça ou do direito justo razoável. O que nos chama a atenção é esforço de abertura de novas possibilidades ou espaços de alteridade em relação ao discurso jurídico. A pesquisa das relações e instituições sociais que concederia fundamentação jurídica às fontes tradicionais do direito para Erlich, como a lei e o costume, revela a tentativa da filosofia do direito e da ciência do direito em sentido amplo de manter espaços de articulações diversas da juridicidade. Quando se volta à gênese histórica das instituições, com o intuito de acompanhar de perto o próprio movimento de formação da crença obrigatoriedade das regras e dos comportamentos em seu interior, o que a atividade interpretativa faz é mobilizar a imagem tradicional das fontes do direito em um movimento típico de fusão de horizontes: a recepção encurtada das fontes é checada conjuntamente com o horizonte de formação ou de saída do campo das próprias fontes - de uma forma bem clara, na gênese do direito, na Roma antes da compilação de Justiniano, a experiência jurídica se caracterizava de uma forma diversa, mais institucional, valendo-se da terminologia de Erlich (que também já havia sido adotada por Savigny, lembremos), mas através do modo como a

---

<sup>764</sup> KELLY, *Uma breve história da teoria do direito ocidental*, *cit.*, p. 477.

<sup>765</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, *cit.*, p. 86.

<sup>766</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, *cit.*, p. 86.

filosofia e a ciência do direito foi se desenvolvendo a partir da Idade Média e da Modernidade tal configuração de direito foi se alterando ao ponto de se sedimentar na identificação do direito com a lei no apogeu na modernidade, como se dá nas codificações. Portanto, o construto legado pela história efetual do direito moderno adquiriu conformação diversa daquele gerado em Roma. O que Erlich tem em mente é a tentativa de demonstrar que nem sempre o direito foi concebido tal como o era à sua época, e é por meio da atividade interpretativa, no espaço aberto pelo discurso sobre o direito, que segundo ele seria realizado pela sociologia jurídica, é que se reconquistaria uma alteridade no modo como se vêem o direito e a justiça. A interpretação, assim, na checagem histórica conjunta da experiência jurídica romana e moderna, permitiria a liberação da imagem circunscrita do direito enquanto lei. Essa *oxigenação* do direito não se faz, portanto, sem o esforço do estudioso do direito, que, por outro lado, não criaria, a partir dele mesmo, um novo direito, apenas permitiria que o direito readquirisse novamente uma voz ou configuração que um dia foi sua, mesmo que a identidade dessa voz do passado seja impossível de ser repetida, pois, como nos demonstra a Hermenêutica filosófica, o ser vai-se constituindo temporalmente a partir de suas diferenças.

O que acabamos de dizer pode ser visualizado nas concepções pluralistas da ordem jurídica que ganham corpo ao longo do século XX. O movimento do direito livre, ao contestar a identidade do direito/lei e do direito/Estado forjou um novo campo de articulação de juridicidade que é recepcionado no século XX nos pluralismos jurídicos, que defendem a coexistência, no interior do mesmo Estado, de várias ordens jurídicas paralelas. Através do trabalho de autores como Otto von Gierke, Cezarini Sforza, Maurice Haurriou, Alfredo Santi Romano, passa-se a visualizar, ao lado do direito legislado pelo parlamento, o produzido pelas associações, pelos sindicatos, pelos grupos sociais, pelos acordos negociais, pelos organismos internacionais<sup>767</sup>, todas partindo da tese de que o direito é maior do que suas fontes formais<sup>768</sup>. Tais imagens do direito são legatárias do espaço de alteridade aberto pelo movimento do direito livre como confrontação direta ao legalismo forjado na modernidade jurídica. Na mesma tendência aberta pelo movimento do direito livre, observou-se no século XX a tentativa de ruptura com o legalismo no chamado *realismo jurídico*, em que uma regra adquire sua validade normativa a partir do instante em que é efetivamente cumprida por seus destinatários, ou seja, uma regra é válida se eficaz. Para tanto, observa-se o comportamento dos destinatários das

---

<sup>767</sup> WOLKMER, **Pluralismo jurídico...**, *cit.*, p. 195; HESPANHA, Antonio Manuel. **Pluralismo jurídico e direito democrático**. São Paulo: Annablume, 2013. p. 49 e segs.; SABADELL, Ana Lúcia. **Manual de sociologia jurídica**. Introdução a uma leitura externa do direito. 3. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005. p. 122-3.

<sup>768</sup> CARBONNIER, Jean. As hipóteses fundamentais da sociologia jurídica teórica. In: SOUTO, Cláudio; FALCÃO, Joaquim (Orgs.). **Sociologia e Direito: textos básicos para a disciplina sociologia jurídica**. São Paulo: Pioneira, 1999. p. 45.



regras, sobretudo os tribunais, responsáveis por conferir aplicabilidade aos deveres jurídicos<sup>769</sup>. O realismo jurídico divide-se em duas matrizes: a escandinava, representada por Alf Ross, Karl Olivecrona e Axel Hägerström<sup>770</sup>, e a norte-americana, desenvolvida por Wiliam James, Oliver Wendel Holmes, Benjamin Cardozo, Roscoe Pound<sup>771</sup>.

O fundamento fático de constituição de normatividade, presente nas posturas sociologistas do século XIX e nos realismos jurídicos do século XX, enquanto imagem de juridicidade, são reassumidos em outras abordagens sobre o direito, incorporado agora a outros elementos, como o próprio componente legal-formal, herança da modernidade jurídica, aliados ambos aos valores, que orientam a axiologia jurídica. O culturalismo jurídico, em suas várias manifestações, chama a atenção para a filosofia do direito que se propõe a integrar as três instâncias, axiológica, formal e fática, à experiência jurídica total: assim se constitui o tridimensionalismo jurídico<sup>772</sup>. O discurso sobre o direito, portanto, deveria se orientar por esses três campos – é o que se nota em autores como, *v.g.*, Gustav Radbruch<sup>773</sup>, na Alemanha, e em Miguel Reale, no Brasil<sup>774</sup>.

A reação ao legalismo no século XX se manifesta na constestação dos positivismos que se fortalecem tendo por base as codificações, e essas tentativas de ruptura com o primado exclusivo da lei acabaram por reascender teses jusnaturalistas ou jusidealistas. É o que se observa, por exemplo, na filosofia do direito neokantista de Rudolf Stammler, que buscava o desenvolvimento de um direito reto, ou justo, que se traduziria na forma de um *direito natural de conteúdo variável*<sup>775</sup>, e de Giorgio Del Vecchio<sup>776</sup>, em seu fundamento kantiano de pessoa e sua autonomia moral como critério de justiça. O direito natural readquire novo fôlego, amparado em fundamentos diversos, desde o neotomismo até a ideia de natureza da coisa, também em autores como, *v.g.*, Leo Strauss<sup>777</sup>, Hans Welzel<sup>778</sup>, Arthur Kaufmann<sup>779</sup>, Michel Villey<sup>780</sup> e Jacques Maritain<sup>781</sup>. Contudo, o legalismo se articula em sentido oposto ao neojusnaturalismo, agora mesclando elementos do

---

<sup>769</sup> GARCÍA MAYNEZ, **Positivismo Jurídico, Realismo Sociológico y Iusnaturalismo**, *cit.*, p. 91 e segs.

<sup>770</sup> SOLON, Ari Marcelo. **Dever jurídico e teoria realista do Direito**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2000. p. 57-71.

<sup>771</sup> LEGAZ Y LACAMBRA, **Filosofía del Derecho**, *cit.*, p. 139.

<sup>772</sup> REALE, Miguel. **Teoria Tridimensional do Direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994. p. 53 e segs.

<sup>773</sup> RADBRUCH, **Filosofia do Direito**, *cit.*, p. 53-4.

<sup>774</sup> REALE, **Filosofia do Direito**, *cit.*, p. 511-538; e 539-561.

<sup>775</sup> VERDROSS, **La filosofía del derecho del mundo occidental**, *cit.*, 285, KELLY, **Uma breve história da teoria do direito ocidental**, *cit.*, p. 499.

<sup>776</sup> DEL VECCHIO, **Filosofía del derecho**, *cit.*, p. 270; DEL VECCHIO, Giorgio. **A justiça**. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1960. p. 141.

<sup>777</sup> STRAUSS, **Direito natural e história**, *cit.*, p. 12.

<sup>778</sup> WELZEL, **Introducción a la Filosofía del Derecho...**, *cit.*, p. XI-XIII.

<sup>779</sup> KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Wilfried. **Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas**. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 135.

<sup>780</sup> VILLEY, **Filosofia do direito...**, *cit.*, p. 373.

<sup>781</sup> FASSÒ, **Historia de la filosofía del derecho...**, v. 03, *cit.*, p. 277.

positivismo jurídico clássico às abordagens do positivismo analítico e da filosofia da linguagem – pode-ser dizer que a imagem do legalismo moderno receber acréscimo de ser e alteração em seu construto com os positivismos normativistas do século XX, que encontram em Hans Kelsen<sup>782</sup> e Herbert Hart<sup>783</sup> os seus pontos máximos de desenvolvimento. Pode-se afirmar que positivismo e jusnaturalismo ainda permeiam, de certa, o discurso da filosofia do direito contemporânea, como se percebe na teorias que se dedicam à correta interpretação do direito, principalmente às dedicadas ao texto constitucional<sup>784</sup>.

Posição interessante, do ponto de vista hermenêutico, é a desempenhada por Ronald Dworkin, com seus conceitos interpretativos do direito. Dworkin, no capítulo segundo de *O Império do Direito*<sup>785</sup>, combate as chamadas teorias jurídicas semânticas, que acreditam na existência de um fundamento de validade pronto e definitivo para o direito: as normas jurídicas reportam-se a fatos definitivamente estabelecidos para adquirirem juridicidade. Todas as teorias semânticas, portanto, identificariam o fundamento do direito em questões fáticas, passíveis de serem identificadas - o positivismo jurídico que concebe o fundamento do direito inserido no fato da legislação posta; o jusnaturalismo o obteria a partir da racionalidade inerente à chamada natureza das coisas; já o pragmatismo<sup>786</sup> buscaria o fundamento jurídico a partir da decisão dos tribunais<sup>787</sup>. É justamente contra o caráter da juridicidade pré-estabelecida ou dada de antemão que se levanta a tese de Dworkin a respeito do conceito interpretativo do direito.

Conceitos interpretativos são aqueles que se apoiam em práticas sociais, inseridas em contextos situacionais específicos<sup>788</sup>. Nesse sentido, requerem, antes que seja apropriado o campo de sentido a que se referem, uma reflexão acerca deste mesmo campo: demandam, assim, uma constante indagação do que venham a ser, que se corrige pelo fluxo da história e das instituições sociais<sup>789</sup>. Conceitos como igualdade, liberdade e democracia são, para o autor, interpretativos<sup>790</sup>: o envolver histórico promove modulações específicas em seu campo de sentido, por mais que seu núcleo central ou ideia motriz permaneçam os mesmos. Tais conceitos, de acordo com sua estrutura, possuem a capacidade de trazer de imediato o conteúdo a que se remetem ou

---

<sup>782</sup> KELSEN, *Teoria Pura do Direito*, *cit.*, p. 50-76.

<sup>783</sup> HART, *O Conceito de Direito*, *cit.*, p. 90 e segs.

<sup>784</sup> A respeito, cf. PEREIRA, Rodolfo Viana. *Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Constitucional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

<sup>785</sup> DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 38 e segs.

<sup>786</sup> BODENHEIMER, *Ciência do Direito...*, *cit.*, p. 125.

<sup>787</sup> DWORKIN, *O Império do Direito*, *cit.*, p. 38-45.

<sup>788</sup> DWORKIN, Ronald. *A Justiça de Toga*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 17.

<sup>789</sup> DWORKIN, *O Império do Direito*, *cit.*, p. 60 e segs.

<sup>790</sup> DWORKIN, Ronald. *A Raposa e o Porco-Espinho*. Justiça e Valor. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 557-8.

apontam, mas não são capazes de levar à concordância última em torno de uma definição<sup>791</sup> justamente por se articularem com a história e a prática social<sup>792</sup>. Tal estrutura dos conceitos interpretativos, todavia, poderia ser tachada de relativista justamente pelo fato de não existir univocidade ou concordância última a respeito de seu conteúdo ou campo de sentido. Dworkin, no terceiro capítulo de *O Império do Direito*, rechaça tal possibilidade ao afirmar que existem restrições à abertura total ou imaginação plena em relação aos conceitos interpretativos, que é exercida tanto pela linguagem, mas principalmente pelo meio intelectual em geral e pela doutrina (*prólogo silencioso de um veredicto*<sup>793</sup>), que são responsáveis por fornecer *paradigmas jurídicos* que atuarão como elementos formadores do próprio conceito de Direito:

Esses paradigmas dão forma e utilidade aos debates sobre o direito. Tornam possível uma forma padronizada de argumentação: tentar provar ou dificultar uma interpretação confrontando-a com um paradigma que ela não seja capaz de explicar. Em direito, porém, os paradigmas não são mais verdadeiros “por definição” que na cortesia ou na justiça<sup>794</sup>.

Os paradigmas, desse modo, atuam como balizas limitadoras dos conceitos interpretativos, implicando em dizer que eles *não são qualquer coisa*, ou melhor, não se pode afirmar que qualquer interpretação é cabível, mas sim que as balizas fornecem o limite para que as interpretações ulteriores sejam corrigidas ou se afinem ao campo de sentido forjado pela história e pela prática social, ou, no léxico encampado pelo próprio autor, representem um dever de *coerência*, alijando, desta maneira, a possibilidade do relativismo. É possível perceber na teoria da decisão jurídica marcada pela integridade e pela coerência, em Dworkin, acentos tipicamente hermenêuticos. Ainda que Dworkin fale em um conceito de direito, o que se encontra em questão é o próprio fundamento ou o modo de constituição de juridicidade, que não se sustenta em um único fato, na linguagem empregada pelo autor, como posição pela autoridade, natureza da coisa ou dinâmica de tribunais, como nos realismos pragmatistas. Para Dworkin, o direito e a juridicidade vão se desenvolvendo em meio às diversas interpretações que se desenvolvem ao longo da história. Essas interpretações vão fornecendo imagens ou paradigmas que vão se mostrando adequados ou não às situações jurídicas sob a análise da doutrina ou dos tribunais. Esses paradigmas, por outro lado, são passíveis de serem corrigidos em meio à interpretação, sendo tal plasticidade fundada no próprio fato de não terem ser definitivo, mas em construção.

---

<sup>791</sup> DWORKIN, *A Raposa e o Porco-Espinho*, *cit.*, p. 557.

<sup>792</sup> Dworkin acredita que a história pode ser identificada em meio à análise das instituições político-jurídico-sociais. É essa história institucional que permite uma interpretação construtiva do direito, em que os campos de sentido que disciplinam as normas jurídicas vão se formando paulatinamente na história. Dworkin defende que uma decisão jurídica só será correta se esta mantiver uma relação de *integridade* e de *coerência* com as demais decisões produzidas em meio à cadeia retrospectiva de decisões daquele órgão. DWORKIN, *O Império do Direito*, *cit.*, p. 274-292.

<sup>793</sup> DWORKIN, *O Império do Direito*, *cit.*, p. 113.

<sup>794</sup> DWORKIN, *O Império do Direito*, *cit.*, p. 114.

Por outro lado, não se pode negar o seu caráter orientador sobre os estudiosos ou práticos do direito, que se deparam com o seu conteúdo significativo. Dworkin, portanto, vê a formação contínua do fundamento do direito em meio às práticas interpretativas e paradigmáticas, como se nota na metáfora do romance em cadeia – o fundamento é comparável a um livro construído a várias mãos e em capítulos diversos, e o próximo autor tem o dever de manter a linha de escrita em coerência com o autor anterior, mesmo que dele discorde, desde que se movimente no paradigma em questão. Somente em assim constituídas, as interpretações e decisões jurídicas seriam válidas e corretas. Dito em termos gadamerianos: a interpretação abre o espaço para a autoformação do conceito ou do fundamento do direito a partir dos paradigmas construídos em coerência com o legado da história institucional, sendo que a interpretação que se forma através desse paradigma não é definitiva, pois o romance em cadeia continua em marcha ao longo dos próximos capítulos da história institucional. Por mais que não seja objeto de sua atenção imediata, Dworkin contribui para uma filosofia do direito hermeneuticamente conduzida.

Até aqui, ao longo de todo capítulo, tentamos apresentar uma leitura hermenêutica da história da filosofia do direito a partir da modernidade com a intenção de lançar luz sobre a articulação e autocorreção das imagens ou construtos jurídicos em meio à interpretação. O que pretendíamos é demonstrar como a filosofia do direito contribuiu para própria formação do fundamento do direito em meio ao espaço aberto pelo seu discurso sobre o direito e a justiça. No próximo tópico, abordaremos o modo como a filosofia e a ciência do direito, através da interpretação, contribuem para a formação da normatividade específica das regras jurídicas de modo particular, ou seja, a interpretação a partir das fontes do direito permite que essas se convertam especificamente em normas – a norma jurídica se forma através da interação entre interpretação e interpretado. O movimento do nosso texto, portanto, vai das correntes históricas da filosofia do direito, nos interior das quais vai ser constituindo o fundamento da juridicidade como um todo, para a formação de normas jurídicas em concreto acompanhando o índice remissivo dos construtos desenvolvidos por essas correntes.

### 3.3 A Interpretação e a constituição da normatividade jurídica em concreto

O nosso ponto de partida é a afirmação de que a atividade interpretativa da filosofia do direito contribui para a formação da normatividade jurídica, ou seja, a interpretação abre o campo de constituição normativa do interpretado. Com Eros Roberto Grau pode-se dizer que é da interpretação das fontes jurídicas e dos textos que surge a norma<sup>795</sup>. Para desenvolvermos tal

---

<sup>795</sup> GRAU, Eros Roberto. **O direito posto e o direito pressuposto**. 7. ed. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 207.

argumento, passaremos pela análise conjunta da fenomenologia, da hermenêutica e das teorias jurídicas da concretização normativa, com atenção especial à *teoria estruturante do direito*, de Friedrich Müller.

Como reiteradamente afirmamos, a interpretação dá voz ao interpretado, e esse caráter se transmite, claro, às interpretações jurídicas que se fazem, em sua grande maioria, através de textos. Interpretar o direito, em suas fontes de manifestação, significa também fazer o texto falar, dar voz àquilo que ali se encontra enquanto tal<sup>796</sup>. Karl Larenz, em conexão com a hermêutica gadameriana, reconhece que o intérprete do direito se aproxima dele por meio de suas pré-compreensões, que possibilitam que a conjuntura total do sentido normativo ganhe corpo no interior do processo de interpretação. A pré-compreensão é orientada pela própria coisa em questão no acontecimento compreensivo, e tanto mais pormenorizadamente o intérprete se aproxima dessa coisa em questão, mais rica será a pré-compreensão e mais rapidamente se estruturará a conjuntura do sentido total<sup>797</sup>. A correção de pré-compreensão pela coisa em questão no processo hermenêutico só é possível pela tradição de sedimentação de imagens jurídico-intepretativas, que vão paulatinamente constituindo o círculo hermenêutico-compreensivo:

O alto significado que GADAMER atribui à cadeia de tradição e à “história da realização”, nela incluída, de um processo histórico, de um contributo histórico para o processo do compreender, explica-se pelo facto de que para ele se trata, antes do mais, da compreensão de textos transmitidos, de testemunhos linguísticos, ou quaisquer outros do passado. Passando à Jurisprudência, a “cadeia de tradição” é mormente aquela em que se encontram as normas actualmente vigentes e as formas do pensamento jurídico comumente reconhecidas, mediante o trabalho precedente de muitas gerações de juristas, graças ao qual alcançaram a sua configuração actual ou de que a actual Jurisprudência se desembaraçou. De facto, esta cadeia de tradição, na qual se incluem não apenas as leis, mas também sobretudo as decisões judiciais e os conhecimentos (ou erros) dogmáticos, constitui o pano de fundo de toda a interpretação jurídica – quer proceda “historicamente”, que sistemática ou teleologicamente. Ela é sobretudo imprescindível no que respeita à compreensão das decisões dos tribunais<sup>798</sup>.

Larenz reconhece que a interpretação do direito desenvolve-se na checagem conjunta de tradição, coisa hermenêutica e pré-compreensões, como na dialética de perguntas e respostas ou diálogo da Hermenêutica filosófica<sup>799</sup> – a fusão de horizontes, mesmo que o jurista não utilize tal expressão. O professor de Munique ainda reconhece que a Hermenêutica filosófica conseguiu atenuar um grande dilema que acompanhava a hermenêutica jurídica, a cisão entre a interpretação

---

<sup>796</sup> SALGADO, *Hermenêutica filosófica e aplicação do direito*, *cit.*, p. 135.

<sup>797</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, *cit.*, p. 288.

<sup>798</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, *cit.*, p. 289-90.

<sup>799</sup> SALGADO, *Hermenêutica filosófica e aplicação do direito*, *cit.*, p. 135.

e a aplicação, em que se pressupunha que se interpretava primeiro e se aplicava o interpretado a situações fáticas posteriormente. Toda interpretação é aplicação do sentido à situação presente: a fusão de horizontes é sempre aplicação atualizada do campo de sentido, daí Gadamer, como vimos, afirmar o caráter paradigmático da hermenêutica jurídica, que chama a atenção para a necessidade de aplicação do sentido interpretado<sup>800</sup>. O que seria problemático, segundo Larenz, para a hermenêutica jurídica, é justamente o caráter vinculativo da norma obtida na fusão de horizontes para casos futuros, pois se não há interpretação definitiva, mas constante correção das interpretações pela coisa em questão no processo hermenêutico, eventualmente poderiam surgir respostas jurídicas diversas para situações semelhantes. Larenz, contudo, aduz que tal dificuldade seria amenizada pelo caráter paradigmático dos precedentes, que estabelece medidas de julgamento, ou *bitolas*, para casos jurídicos futuros semelhantes:

A par da interpretação invariada da norma (nos termos da interpretação que em algum momento lhe foi conferida pelos tribunais) existem de igual modo interpretações sempre novas, mediante as quais o seu conteúdo – com resultados paradigmáticos para decisões futuras – é ulteriormente concretizado, preciso, modificado. Ambas as coisas, a função de bitola da norma – que requer a sua aplicação uniforme – e a necessidade, que ocorre constantemente, de interpretação (ulterior), bem como, por fim, a “retroação” da interpretação e da concretização, uma vez conseguidas, em relação a uma ulterior aplicação da norma, têm de ser tomadas em conta, se se quiser que o processo – “dialético”, de acordo com a sua estrutura – de aplicação do Direito não venha a ser considerado unilateralmente, e nestes termos, de modo incorreto<sup>801</sup>.

A dificuldade acima apontada por Larenz, que perpassa a vinculação entre a normatividade surgida na fusão de horizontes e a vinculatividade dessa normatividade para casos futuros, por mais que harmonizada pela figura do precedente, encontraria solução diversa se se pensa a constante produção da norma na interação entre intérprete e interpretado – o que se quer afirmar aqui é que não há regra prévia, mas apenas textos com pretensão de normatividade, que se complementa no interior do processo interpretativo. É essa a proposta da teoria estruturante do direito, de Friedrich Müller, como nos informa Adeodato:

A tese de Müller é que o texto e a realidade estão em constante inter-relação e que esta inter-relação, seja mais seja menos eventualmente discrepante, é que vai constituir a norma jurídica. Quer dizer, não só a norma do caso concreto é construída a partir do caso, mas também a norma aparentemente genérica e abstrata, ou seja, a norma geral não é prévia, só o seu texto o é. A norma geral previamente dada não existe, é uma ficção, pois a *Rechtsnorm* só vai ser criada após o trabalho de concretização. Note-se a distância em relação à antiga discussão sobre se o juiz “cria” ou apenas “aplica” o direito, de que se falará adiante. O que o legislador faz, sobretudo o legislador constituinte, mesmo originário, é produzir o texto legal ou constitucional, não a norma propriamente dita, nem sequer a moldura dentro da qual se situam as interpretações devidas.

---

<sup>800</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, cit., p. 295.

<sup>801</sup> LARENZ, *Metodologia da ciência do direito*, cit., p. 297.

Como visto, o texto ou “proposição normativa”, expresso por artigos e parágrafos da lei, é somente um “dado de entrada” na efetiva elaboração da norma. A interpretação aplicadora tradicional mostra apenas um dos aspectos da concretização normativa. Assim, procura o autor afastar-se do positivismo normativista<sup>802</sup>.

Müller quer desenvolver uma normatividade jurídica que não se restrinja nem ao fático e nem à validade prévia de textos: a norma se reporta a uma dinâmica conjunta de ordenar a realidade e, ao mesmo tempo, de ser condicionada e estruturada por mesma essa realidade. Uma norma, assim, não está plenamente pronta e acabada em um código, mas sim é produzida em cada processo individual de solução de uma demanda – é isso que Müller entende por concretização normativa, que sempre se estabelece na relação que se trava entre o programa normativo e o âmbito normativo.

Âmbito normativo e programa normativo não são meios para encontrar, à maneira do direito natural, verdadeiros enunciados ônticos de validade geral; tampouco ajudam a averiguar o “verdadeiro sentido” dos textos normativos em termos do tipo definido e juridicamente “correto” do uso da língua no respectivo contexto normativo. A função de escolha e de delimitação do programa normativo ligada a isso faz com que a análise do âmbito normativo, como parte integrante da concretização jurídica, fortaleça a normatividade da disposição legal como uma normatividade marcada pelos dados reais, em vez de deixá-la de lado em prol de um sociologismo avesso à norma<sup>803</sup>.

Contudo, o que Müller compreende por programa e âmbito normativo, e como esses elementos, conjuntamente, formariam a norma jurídica? Além disso, como tal proposta se articularia com a construção normativa pelo espaço aberto pela filosofia do direito? Qual a fundamentação hermenêutica desta unidade? Por *programa normativo* Müller compreende a unidade formada pelos textos linguísticos de todo o ordenamento jurídico, ou seja, de todas as fontes do direito, aliados às suas interpretações tradicionais construídas ao longo da tradição jurídica, bem como às construções doutrinárias que se desenvolveram a respeito daquele conteúdo jurídico:

Uma norma jurídica é - assim como ela age efetivamente - mais do que o seu teor literal. O teor literal expressa, juntamente com todos os recursos interpretativos auxiliares, o “programa da norma”. A área da norma pertence à norma com grau hierárquico igual. Ela é a estrutura básica do segmento da realidade social, que o programa da norma “escolheu para si” como a “sua” área de regulamentação ou que ele, em parte, “criou”: “escolheu” seria o termo pertinente nos exemplos iniciais, assim no tocante a questões factuais do convívio matrimonial ou no tocante aos pressupostos e às circunstâncias factuais de um “furto qualificado”; “criou” seria o termo pertinente no caso das regras de direito constitucional ou infraconstitucional, das quais se pode inferir o que se deve entender juridicamente por “aptidão” para o serviço público. A área da norma pode ser inteiramente gerada pelo direito: esse é o caso das

---

<sup>802</sup> ADEODATO, *Ética e retórica...*, *cit.*, p. 272.

<sup>803</sup> MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*. Trad. Peter Naumann e Eurides Avance de Souza. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008. p. 245.

normas sobre prazos, termos, no caso de prescrições relativas às formas, de regras institucionais e procedimentais; ou ela pode ser não-gerada pelo direito (“arte e ciência, pesquisa e ensino”, que são determinadas como “livres” pelo programa da norma no art. 5.º, 3 al. 1, da Constituição alemã). O *programa da norma* é elaborado por meio de todas as determinantes da concretização das leis, reconhecidas como legítimas, como tratamento do texto da norma desde as já mencionadas interpretações gramatical, genética, histórica e sistemática, até as figuras interpretativas específicas das grandes áreas do direito penal, do direito civil, da história do direito e do direito comparado<sup>804</sup>.

Müller concebe a construção do programa normativo tomando como ponto de partida os textos jurídicos, que poderiam ser analisados pelos clássicos *métodos* de Savigny, literal, histórico e sistemático, que resgatam o modo como a interpretação jurídica constantemente se desenvolveu. Os textos, seja a lei, uma decisão judicial anterior ou mesmo um contrato, são dados iniciais da normatividade, que se aprimoram em meio à interpretação. O texto jurídico em exame pode se aliar aos textos prévios, como anais de discussões legislativas e exposições de motivos (elemento genético), textos de normas anteriores já revogadas (elemento histórico)<sup>805</sup>. Soma-se a esse material toda a construção histórica que a doutrina ou os estudiosos do direito desenvolvem sobre o tema, além de técnicas jurídico-argumentativas. O programa normativo, dessa maneira, já permite a visualização do texto e o todo do ordenamento jurídico em questão.

Contudo, esse programa normativo não se desenvolve de maneira abstrata, sem interrelação alguma com o caso jurídico em questão – o propósito da teoria estruturante é justamente quebrar o hiato existente entre o universal e o particular, geral e específico, abstrato e concreto<sup>806</sup>. O programa normativo se relaciona ao relato que as partes envolvidas na questão constroem e apresentam à apreciação do intérprete. Esse relato material, com suporte em fatos, é uma narrativa que também se orienta a partir da juridicidade: quando um cidadão comum afirma que o outro o *roubou* à noite, enquanto a vítima dormia, há uma conduta considerada juridicamente. Esse conjunto material apresentado pelos particulares, uma vez confrontado com o programa normativo, permite uma especificação ainda maior deste conteúdo, uma vez que certos fatos que, à análise das partes envolvidas na questão, seriam irrelevantes, para o jurista não o são. Essa *filtragem* correlata entre textos interpretados e relato das partes forma o que Müller denomina *âmbito da matéria*<sup>807</sup>. Esse âmbito material, tomado diante da situação particular em exame, permite que o intérprete analise as peculiaridades daquele caso: por mais que a conduta descrita pelo particular fosse narrada como *roubo*, trata-se, na verdade, de furto, e o autor do fato

---

<sup>804</sup> MÜLLER, Friedrich. **O novo paradigma do direito**. Introdução à teoria e metódica estruturantes do direito. Trad. Dimitri Dimoulis *et al.* São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007. p. 224.

<sup>805</sup> ADEODATO, **Ética e retórica...**, *cit.*, p. 280.

<sup>806</sup> MÜLLER, **Teoria estruturante do direito**, *cit.*, p. 261.

<sup>807</sup> MÜLLER, **O novo paradigma do direito...**, *cit.*, p. 30-1.



ludibriou o seu amigo, vítima, abusando de sua confiança ao manejar meios fraudulentos para exercer sua conduta, o que torna a conduta narrada como roubo pela vítima como um furto qualificado, e não meramente um furto simples. Essa refinação do âmbito da matéria diante do programa normativo<sup>808</sup> (pois essa qualificação depende do texto do código penal) forma o chamado *âmbito do caso*<sup>809</sup>. O âmbito do caso, a matéria juridicamente relevante, alia-se às provas produzidas ao longo de todo o processo e apreciadas conjuntamente junto ao programa normativo. A partir dessa consideração conjunta, é possível afirmar que os fatos em questão podem ou não continuar a ser relevantes para a situação jurídica analisada, formando o *âmbito da norma*<sup>810</sup>.

Toda norma afeta a certos fatos do mundo social, os pressupõe, deve confirmá-los ou modifica-los. Do conjunto de fatos afetados por um preceito, da parcela da realidade que haja de regular, isto é, do âmbito material, extrai o “preceito legal” ou o programa normativo, que há de ser interpretado sobretudo mediante os recursos tradicionais, o âmbito normativo na qualidade de parte integrante do preceito. O âmbito normativo não é, por conseguinte, um conglomerado de fatos materiais, senão uma conexão, expressada como realmente possível, de elementos estruturais extraídos da realidade social desde a perspectiva seletiva e valorativa do programa normativo, e que habitualmente se encontram pré-formados juridicamente. Com a distinção entre âmbito material e âmbito normativo fica descartada a “força normativa do fático” como usurpação da eficácia normativa por parte de meros fatos<sup>811</sup>.

A constatação de que um indivíduo cometeu um furto qualificado, de acordo com o conjunto de provas colhidas adequadamente no interior de um processo, por enganar o seu amigo e invadir a sua residência durante a noite portando uma chave, cuja cópia foi realizada também de maneira indevida, e que por isso deve receber uma pena determinada, portanto, integra o âmbito normativo, e tal assertiva depende de uma abordagem conjunta de âmbito de matérias e de programa normativo.

Aplicando praticamente o conceito de âmbito da norma, pode-se dizer que se compõe dos fatos que, diante de um caso a ser resolvido e dos textos da norma a ele correspondentes, à luz de toda experiência jurídica acumulada, precisam ser considerados e não podem ser aleatoriamente escolhidos. Esses fatos não devem permanecer no campo não obrigatório do conjunto de matérias ou do âmbito da matéria; eles não devem contradizer o programa da norma. Os textos das normas referem-se, por exemplo, a partes do mundo real, como “a imprensa”, “a ciência”, “a arte”, “a concorrência”, “a natureza jurídica do seguro”, “o curso de doutorado”; são esses cortes da realidade social visados pelo programa da norma ou por ele construídos que Müller denomina o âmbito da norma. O âmbito da norma é o juridicamente relevante no conjunto de matérias (*Sachverhalt*)<sup>812</sup>.

---

<sup>808</sup> ADEODATO, *Ética e retórica...*, cit., p. 279.

<sup>809</sup> ADEODATO, *Ética e retórica...*, cit., p. 279.

<sup>810</sup> MÜLLER, *Teoria estruturante do direito*, cit., p. 263.

<sup>811</sup> ADEODATO, *Ética e retórica...*, cit., p. 280.

<sup>812</sup> ADEODATO, *Ética e retórica...*, cit., p. 281.

A norma jurídica se produz, portanto, a partir do instante em que o programa normativo e o âmbito normativo se unem e permitem que o juiz sentencie que o autor do fato foi condenado a oito anos de reclusão pela prática de furto qualificado. É a isso que Müller denomina de concretização normativa<sup>813</sup>, o processo de formação normativa na análise conjunta de textos interpretados, construções doutrinárias e fatos provados, sendo que tal processo não se faz de maneira esquemática ou por etapas, mas a checagem do programa e do âmbito normativo é consentânea e constante.

O caráter geral do caso concreto precisa, como parte da estrutura do âmbito normativo, já ser inteiramente levado à norma em si, assim como o caráter particular da norma abstrata é mais precisamente especificado e atualizado como programa normativo. Visto que âmbito normativo e programa normativo nunca são reproduzidos de modo satisfatório no texto normativo, esses meios-termos, extrapolando os recursos da interpretação lingüística, precisam ser averiguados com todos os dados possíveis. A norma concreta de decisão, como ordenamento parcial concretizado, é elaborada como fator da justiça material somente no caso particular e por meio de sua ligação a ele. A disposição legal somente é, então, “aplicável” ao caso particular se sua estrutura já estiver tipologicamente pré-delineada no âmbito normativo e for passível de concretização a partir dele como um componente da norma<sup>814</sup>.

A complexa passagem acima nos permite afirmar que Müller vê a concretização normativa como a formação da juridicidade normativa por meio da unidade indecomponível entre particular e universal, pois o caráter universal do programa normativo somente se sustenta diante da particularidade do relato material, que tem conteúdo universal, uma vez que são fatos lidos através do direito, que é marcado por campos de sentido autônomos e sedimentados historicamente<sup>815</sup>. É a partir desta constatação que podemos começar a aferir componentes fenomenológicos e hermenêuticos na teoria estruturante do direito: com a fenomenologia husserliana aprendemos que uma experiência particular pode apontar para conteúdos universais se se descreve adequadamente o seu modo de constituição, ao mesmo tempo que pensar hermeneuticamente significa ver o fenômeno na articulação do seu campo histórico de sentido, e não a partir do campo que fornecemos a ele. Pensar hermeneuticamente “não significa jamais compreender o particular senão a partir da totalidade da vida do particular, mas também e ao

---

<sup>813</sup> MÜLLER, **Teoria estruturante do direito**, *cit.*, p. 260.

<sup>814</sup> MÜLLER, **Teoria estruturante do direito**, *cit.*, p. 263.

<sup>815</sup> Salgado também chama a atenção para a unidade indissociável entre universal e particular na interpretação e aplicação do direito, presente no que o professor denomina de dialética da hermenêutica jurídica, mesmo que ainda se pense a norma enquanto momento abstrato: “Com efeito [...] a mais bem elaborada interpretação de uma lei, como um erudito comentário ao Código Civil ou ao Código Penal ou Código de Processo, em que pese ser de grande interesse e necessidade para a ciência do Direito, é ainda apenas comentário, não hermenêutica plena, que só se consuma no confronto da norma legal abstrata com o fato concreto. É a partir desse confronto que se desenvolve a concomitância dialética da hermenêutica jurídica, pela qual a *mens legis* é revelada e posta na existência pela concretude do fato e a opacidade do fato, posta à luz pela significação jurídica dada pela lei”. SALGADO, Joaquim Carlos. Prefácio a SALGADO, **Hermenêutica filosófica e aplicação do direito**, *cit.*, p. VIII.

mesmo tempo apreender essa totalidade como um campo de sentido que torna possível pela primeira vez o surgimento da determinação histórica”<sup>816</sup>. O particular, assim, forma-se a partir do nexos estrutural do todo, todo esse constituído historicamente.

Essa caracterização universal e histórica do particular, junção do fenomenológico e do hermenêutico, no que concerne à constituição da normatividade jurídica, já pode vista desde os atos de formação dos textos jurídicos e das fontes do direito. Partindo, exemplificadamente, da lei enquanto fonte máxima do direito no sistema continental, Marco Casanova nos adverte que a legislação não é apenas uma estrutura formal, que se aprimora em se respeitando o seu trâmite de elaboração: uma lei sempre se estabelece sobre um nexos de sentido historicamente datado, e, por conta disso, é acompanhada sempre de uma significatividade ideal.

A fenomenologia husserliana, como vimos, contesta a tese da consciência como receptáculo puro de objetos. A noção de intencionalidade aponta justamente para o aspecto da co-originariedade remissiva. Como explica Casanova, a própria etimologia latina do termo intenção (*in-tendere* – tender a) explicita o seu núcleo significativo: a intencionalidade marca o caráter não-fechado dos atos de consciência, marcando o movimento de extensão imediata para o outro, e, ao mesmo, a unidade que se forma entre esses, que não é da ordem da sucessão, daí ser co-originária, pois quando um se dá, imediatamente o outro também se estabelece, de modo que essa remissão conjunta não se assenta no juízo ou na predição, mas, ao contrário, possibilita que esses se realize<sup>817</sup>. Portanto, a consciência se estrutura em atos ou vivências que, à medida que se dão, abrem a possibilidade de autoconstituição de seus objetos correlatos<sup>818</sup> - autoconstituição porque os correlatos não são posicionados ou estabelecidos pela subjetividade. A consciência intencional marca, assim, o caráter extensivo aos objetos correlatos, que pode ser descrito se se coloca no interior da própria experiência do acontecimento do ato. É o que realça Merleau-Ponty na passagem abaixo:

Eu não sou um “ser vivo” ou mesmo um “homem” ou mesmo “uma consciência”, com todos os caracteres que a zoologia, a anatomia social ou a psicologia indutiva reconhecem a esses produtos da natureza ou da história – eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim (e portanto ser no único sentido que a palavra possa ter para mim) essa tradição que escolho retomar, ou este horizonte cuja distância em relação a mim desmoronaria, visto que ela não lhe pertence como uma propriedade, se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar<sup>819</sup>.

---

<sup>816</sup> CASANOVA, **A falta que Marx nos faz**, *cit.*, p. 21.

<sup>817</sup> CASANOVA, **Eternidade frágil...**, *cit.*, p. 79-80.

<sup>818</sup> ZAHAVI, **A fenomenologia de Husserl**, *cit.*, p. 24.

<sup>819</sup> MERLEAU-PONTY, **Fenomenologia da percepção**, *cit.*, p. 03-4.

Esse conteúdo intencional do ato, por sua vez, pode ser visto sob o aspecto do significado e do sentido, como também dizíamos acima. Tomemos a primeira *Investigação*, já em seus parágrafos iniciais, especificamente o §9º e seguintes, quando Husserl trata da expressão. A expressão, além daquilo que é expresso, seu conteúdo informativo, ou seja, além de ser mais do que um simples som emitido em meio a palavras, refere-se a uma objetividade expressa, ela visa a algo, ou seja, a expressão aponta para uma intenção de significação: “sob o título *expressão pura e simples*, compreendemos, pois, normalmente, a não ser que se fale de ‘simples’ expressão, a expressão *animada de sentido*”<sup>820</sup>. O enunciar, portanto, aponta intencionalmente para uma significatividade ideal: o enunciar abre o espaço para que algo apareça enquanto significativo, e essa significatividade permite a ulterior concretização de sentido<sup>821</sup>. O ato de expressão, assim, pode ser decomposto em três: manifestação ou informação, significação e objeto ou sentido<sup>822</sup>.

O significado ou o sentido é aquilo que confere à consciência o seu estar dirigido para um objeto (e, com isto, não precisa naturalmente falar neste contexto necessariamente de um objeto intencional, isto é, de um objeto visado intencionalmente). [...] Apesar de sempre visarmos intencionalmente ao objeto com um sentido determinado, é importante manter a distinção entre *ato*, *sentido* e *objeto*. O objeto (que tanto pode ser ideal, como o número 6, quanto real como o meu antigo relógio de bolso) não pode ser confundido nem com o ato (o processo de visada de algo), nem com o sentido ideal, com o qual o apreendemos (Hua 19/211). “Habitualmente, não estamos dirigidos para o sentido, mas para o objeto: nosso interesse, nossa visada – junto à amplitude adequada de expressões dotadas de significados puramente iguais – segue exclusivamente para a coisa visada no ato doador de sentido” (Hua 19/47. Cf. Hua 19/108). O fato de o sentido e o objeto não serem idênticos provém claramente a partir de tais casos, nos quais atos com matérias diversas podem ter o mesmo objeto intencional<sup>823</sup>.

Apesar da dificuldade de compreensão do que se encontra em jogo nas passagens acima - que aumenta devido à utilização cambiante dos termos significado, sentido, objeto - quando um ato intencional, como a expressão, institui-se, o informado ou o manifesto em palavras aponta intencionalmente para um significado ideal que independe daquele que enuncia, pois as palavras significam o que significam, conquistam, a partir do enunciar, autonomamente, o significado que é delas, e essa significatividade ideal é dotada da possibilidade da concreção objetiva de sentido, em que o objeto pode ser questionado a partir dele mesmo mediante atos intencionais posteriores – uma frase dita a um interlocutor sempre tem a pretensão de dizer algo, pois quem fala sempre quer dizer, e aquilo que é dito pode ser compreendido na objetividade devido à significatividade ideal - eu ouvi o que ouvi por ele disse o que disse - e tal experiência não pode ser negada. Em *Ser*

---

<sup>820</sup> HUSSERL, *Investigações lógicas...*, *cit.*, 1ª Investigação, §9º, p. 32.

<sup>821</sup> HUSSERL, *Investigações lógicas...*, *cit.*, 1ª Investigação, §14, p. 41.

<sup>822</sup> HUSSERL, *Investigações lógicas...*, *cit.*, 1ª Investigação, §14, p. 41.

<sup>823</sup> ZAHAVI, *A fenomenologia de Husserl*, *cit.*, p. 37-8.

e tempo, Heidegger, como também vimos, vê o sentido como sedimentação histórica, tradição encurtada, que permite que o significado se articule no interior do seu campo: nos campos de uso utensiliares algo aparecer significativamente pela estabilização promovida pela rede utensiliar e pelos mobilizadores estruturais da existência que advém dos campos de sentido estáveis, sedimentados historicamente<sup>824</sup>.

Essa estrutura fenomenológica e hermenêutica de remissão significativa pode ser transposta ao campo do direito, especificamente ao campo da lei. Uma lei é um indicativo, um posicionado, que estabelece um significado articulado com o seu horizonte histórico de produção, ou seja, quando a lei advém para o mundo jurídico, ela é posicionada com uma **pretensão de significatividade articulada com o seu horizonte de formação** – ela veicula, portanto, tradição. Essa significatividade é o conteúdo ideal-objetivo da lei, pois, com base em Husserl, o significado se autonomiza do ato de significar<sup>825</sup>:

Uma lei, como um enunciado em geral, sempre precisa ser tomada como uma expressão. Isto acontece, porque não é possível instituir uma lei sem que se tenha imediatamente uma intenção específica que acompanhe tal instituição. Uma lei (*das Gesetz*), para nos valermos de uma compreensão presente na experiência da língua alemã, é sempre um posicionado (*ein Gesetztes*), de tal sorte que seu posicionamento obedece àquilo mesmo que atravessa o processo de instauração da lei. Quem legisla sempre se movimenta num campo de sentido que ele tem e precisa ter em vista para que seja possível legislar. Este fato faz com que o significado da lei não seja contaminado pelas contingências que sempre perpassam tais processos, mas com que ele seja antes marcado por uma idealidade específica. Enquanto expressão das intenções mesmas do processo legislativo, as leis se constituem a partir de significados que respondem de maneira direta por tais intenções. De qualquer modo, o momento significativo em jogo nas leis é apenas metade da história. Como o que torna a escolha dos significados ideais correspondentes às intenções do processo é o horizonte de sentido aberto pelo posicionamento jurídico, a própria significatividade se estende aqui para tal horizonte, no qual ela alcança mais do que concretude formal, ou seja, no qual ela conquista uma concreção objetiva<sup>826</sup>.

No processo de produção de uma lei, o ato posicionador da autoridade legislativa é acompanhado de uma significatividade ideal: as palavras do texto da lei têm o significado que não pode ser desconsiderado, (e é a ele que as chamadas interpretações literal e lógica se remetiam, como na teoria estruturante de Müller, ao significado das palavras do texto). Essa significatividade se reporta ao campo de sentido ou ao horizonte histórico sedimentado que torna qualquer coisa possível enquanto tal, pois, como explica Figal, sentido significa direção – “pensemos no ‘sentido dos ponteiros do relógio’; ele é aquilo que faz com que um movimento

---

<sup>824</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., §§14 e 17, p. 197 e segs, 231 e segs.

<sup>825</sup> BRUM TORRES, CASANOVA, ESTEVES, Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética do cuidado, cit., p. 393.

<sup>826</sup> BRUM TORRES, CASANOVA, ESTEVES, Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética do cuidado, cit., p. 393.

seja dirigido, aquilo que faz com ele se torne mesmo significativo”<sup>827</sup>. A lei não tem somente concretude formal, não é uma mera *moldura* que sustenta qualquer conteúdo, porque ela também possui a possibilidade de sua concreção objetiva ao remeter-se ao campo histórico de sentido em que ela se movimenta. De maneira bem clara, a lei não pode ser entendida como se seu sentido pudesse ser qualquer um, pois o sentido histórico tradicional perpassa a sua estrutura. A tradição, portanto, orienta as solicitações do próprio processo legislativo, dissipa-se em meio a ele como veias a percorrerem corpos, e é a relação da significatividade ideal com a tradição que permite a compreensão do que se encontra em jogo no processo de interpretação da lei. Esse posicionamento legal, como já se pode perceber, autonomiza-se daquele que posiciona, tanto pela significatividade ideal como pela remissão ao horizonte hermenêutico sedimentado – daí afirmar-se que as posturas interpretativas que procuraram fixar o sentido de uma lei averiguando a vontade do legislador são marcadas por uma profunda ingenuidade hermenêutica, ao mesmo tempo que, justamente por ser orientada por uma significatividade ideal e por um campo de sentido, a interpretação não é arbitrária, pois é interpretação de algo, do interpretado. “Uma lei, ao ser estabelecida, abre por si mesma um campo de concretização possível de seu sentido, que aponta para a sua objetividade. Essa objetividade como correlato essencial de seu sentido instaura um campo que suspende desde o princípio a arbitrariedade das interpretações em geral”<sup>828</sup>.

Esse significado da lei precisa se concretizar no mundo fático para que a normatividade se estabeleça, ou seja, a lei ainda não é norma simplesmente por ser posicionada pela autoridade, como vimos no legalismo moderno e em sua recepção histórica. Como a teoria estruturante do direito aponta, o texto precisa conquistar sua normatividade, precisa tornar-se programa normativo. A significatividade ideal se articula a partir do campo de sentido da tradição, que se manifesta enquanto preconceito: quando a lei se estabelece, ela articula o ser histórico do seu horizonte de partida, ou seja, uma configuração de sentido do passado desponha do horizonte de partida:

[...] uma vez que as leis também se mostram como fenômenos do tempo, apesar de ser possível falar em um significado ideal das leis enquanto posicionamentos e até mesmo apontar para o campo de sentido no qual a lei concretiza a sua objetividade, as leis não têm como não articular na sua idealidade própria uma certa dimensão de preconceito que não há como ser completamente eliminada na interpretação fenomenológica da lei<sup>829</sup>.

---

<sup>827</sup> FIGAL, **Oposicionalidade...**, *cit.*, p. 81.

<sup>828</sup> BRUM TORRES, CASANOVA, ESTEVES, Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética do cuidado, *cit.*, p. 394.

<sup>829</sup> BRUM TORRES, CASANOVA, ESTEVES, Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética do cuidado, *cit.*, p. 394.

A interpretação precisa aliar-se ao conteúdo de sentido presente em textos jurídicos para ambas consigam articular conjuntamente a normatividade jurídica – é aqui que aparece o elemento hermenêutico. A interpretação abre espaço para que o interpretado apareça, ganhe voz no interior do processo interpretativo. A tradição, através da história efetual, nos lega imagens e construtos que se encontram balizando o processo de produção da lei (a ancoragem objetiva de sua significatividade ideal). O horizonte de partida da positividade, portanto, tem pretensão de normatividade, que precisa da interpretação para se consolidar, pois a interpretação traz à presença a tradição do horizonte de saída na retomada da sua proporção com o horizonte de chegada. É essa mesma tradição, na recepção ou na chegada, que orienta o intérprete a adequadamente interpelar o que se encontra em questão no campo de sentido da lei – o círculo hermenêutico ressalta o fato de que a pré-compreensão é corrigida pela coisa em questão no processo interpretativo, ao ponto de, em meio a essa leitura conjunta de preconceito e campo de sentido, aparecer o sentido total na fusão de horizontes.

O que Gadamer descreve é o jogo mútuo entre expectativa de sentido e preenchimento de sentido, de tal modo que o preenchimento parcial de sentido libera uma expectativa de sentido que atravessa todo o texto e que, inversamente, o preenchimento de sentido nunca se torna possível senão do contexto de uma expectativa de sentido. A expectativa de sentido remonta neste caso ao próprio leitor; ela é, dito com o conceito assumido por Heidegger, um “projeto”, isto é, a fixação de um âmbito de possibilidades, que pode ser resgatado pela ação concreta tal como o projeto de um arquiteto por meio da construção de uma casa. No entanto, aquilo que no caso do arquiteto se mostra antes como uma exceção, mostra-se aqui como a regra: o projeto sempre precisa ser corrigido uma vez mais no curso de seu resgate. Assim, ele se ajusta às experiências feitas a cada vez na leitura e leva, então, por fim, a uma compreensão daquilo “que se encontra aí”. A “tarefa constante” do leitor é, como Gadamer o diz, “a elaboração dos projetos corretos, substancialmente adequados, que, enquanto projetos, são antecipações que não se confirmam senão ‘junto às coisas mesmas’”<sup>830</sup>.

Quando se interpreta a lei, portanto, o interpretado se atualiza em meio à interpretação, o que implica em dizer que o projeto de sentido total que envolve o horizonte de saída é corrigido é atualizado na recepção interpretativa. Contudo, essa interpretação não é definitiva, como sabemos da Hermenêutica filosófica. O conjunto de interpretações que vão se constituindo no seio de uma tradição jurídica, ou paradigmas jurídicos, que se mantêm vivos e continuamente se mobilizam no interior do discurso da filosofia do direito, são chamados a integrar o programa normativo. Explique-se.

Quando a lei, em seu campo de sentido com sua significatividade ideal, chega até nós pela história efetual, sua normatividade, que se estabelece de modo complementar ao seu caráter de

---

<sup>830</sup> FIGAL, **Oposicionalidade...**, *cit.*, p. 103.

positividade, só se articula em meio à sua interpretação ou sua apresentação temporal: é na mediação com o horizonte de recepção no presente, horizonte esse aberto pela interpretação, que se concretiza a normatividade na fusão de horizontes. A interpretação, portanto, abre espaço para que o ser da lei se concretize na mediação com o presente. Essa fusão só se dá, por outro lado, a partir do instante em que se tematiza, se questiona, a situação de partida e de chegada da lei – quais os contextos de produção que se encontravam em jogo na experiência jurídica quando se posicionou a lei e quais fatos e estruturas recebem essa pretensão de significado aqui no presente. O campo de sentido do horizonte de produção da lei, que marca a pretensão de normatividade pelo significado presente na positivação, chega às situações de sua recepção, como na questão jurídica a ser apreciada e decidida. Pela teoria estruturante do direito, o relato das partes já é orientado juridicamente, e isso que dizer que a tradição baliza a interpretação presente. Por outro lado, a interpretação não pode ser estaparfúdia, deve ser interpretação do conteúdo tradicional, por isso a constituição do programa normativo requer o discurso doutrinário, que vai paulatinamente corrigindo a coisa em questão na interpretação e a recepção dessa coisa no presente. Um advogado, a proferir um parecer em seu escritório a respeito de uma questão jurídica a ele apresentada ou solicitada por um cliente, realiza essa checagem conjunta entre horizonte de partida e de chegada das fontes do direito. Esse balizamento de um pelo outro, contudo, requer as imagens formadas no interior do discurso da filosofia e da ciência do direito para refinar a interpretação – exige-se uma precisão técnica, um discurso científico do direito em meio à interpretação, e através dessa refinação que o sentido histórico de produção da fonte se torna adequado ou não àquela questão, àquele relato fático produzido, ou, de forma mais clara, **aquele sentido normatiza aquela situação.**

A normatividade, portanto, estabelece-se na fusão de horizontes, quando há correção mútua do ser do interpretado – a obra balizando a interpretação e por ela se articulando no presente, ganhando novas vozes. Quando a filosofia do direito, desse modo, reconstrói o contexto de formação e o de recepção dos institutos, como é o caso do aqui em análise, a lei, não se faz apenas historiografia, mas sim se abre o espaço para que o ser da norma se constitua, autoforme-se na fusão de horizontes. Portanto, as imagens tradicionais construídas no interior da filosofia do direito são partes integrantes da constituição da normatividade jurídica, e essa construção de normatividade nunca é definitiva, porque o caráter dos processos hermenêuticos é justamente o da constituição histórico-temporal dos construtos em meio à retomada da proporção interpretativa, uma vez que, quando a filosofia do direito contesta conteúdos ou imagens da tradição, essa abre espaço para a contínua formação dos paradigmas que orientam a concretização normativa.



A interpretação, que é ao mesmo tempo aplicação desses paradigmas ao caso presente, depende da tarefa da filosofia e da ciência do direito de lidar com as correntes do pensamento jurídico. É essa a tarefa, de constante reconfiguração das imagens tradicionais do direito, que se mostra na construção do programa normativo – a interpretação parte de textos, como também de imagens ou preconceitos, aqui no sentido de interpretações coerentes, íntegras, sobre esse mesmo texto. Quem se aproxima adequadamente de uma fonte do direito o faz sempre a partir de um horizonte hermenêutico que lhe permite ver algo como algo. De maneira bem clara, a norma somente se obtém porque as interpretações anteriores amparam aquela interpretação específica, e tal relação afasta a ideia de que a situação fática é particular: é ela universal também porque sempre se apresenta pela mediação da tradição, de forma que o relato da parte: “isso é um furto”, é tradição que orienta a ver aquela conduta como uma espécie de furto. Ora, se a filosofia do direito é a responsável por manter aberto o próprio espaço de articulação de novas interpretações por mobilizar as imagens tradicionais na constante retomada e retomatização das correntes do pensamento jurídico, e, de acordo com a teoria estruturante do direito, a interpretação é elemento de formação do programa normativo, base da norma jurídica, a filosofia do direito é parte integrante da construção da normatividade jurídica.

Assim, o fundamento de normatividade da lei não se estabelece pela remissão ao procedimento e à vontade da autoridade, como se dá na modernidade, nem mesmo pela remissão à natureza da coisa antiga e medieval, ou pela ancoragem dessa lei em comportamentos sociais que aparecem com pretensão de normatividade, como se observa no século XIX: esses esteios estão atrelados ao horizonte de produção da lei em seu texto, mas que só adquirem normatividade diante da situação do presente. As figuras históricas da experiência da juridicidade em torno da lei contribuíram para uma espécie de metafísica da lei, ou seja, a lei sendo norma para além do seu processo de elaboração e recepção. Contudo, tais vozes da lei são também históricas, e o modo de desenvolvimento da figura só se articula se visto em sua produção e sua recepção, tarefa essa da filosofia do direito. Até então, as correntes do pensamento jurídico ou as construções científicas do direito, as doutrinas jurídicas, eram invocadas para a sustentação de um posicionamento interpretativo em relação à lei, com o intuito de demonstrar a adequação ou não daquela norma já produzida desde a sua saída àquela situação fática, seja a judicial, seja a abstrata, como no caso de uma interpretação doutrinária. Com a hermenêutica, percebe-se que é no questionamento e no conjunto balizamento da tradição, na mediação promovida pela filosofia do direito, que a normatividade jurídica se concretiza ou se constitui.

## 4 Conclusões

A filosofia do direito, que surge enquanto disciplina autônoma por meio da fragmentação do paradigma do direito natural, até então determinante do caráter normativo das regras jurídicas, ou posicionador da juridicidade, bem como do critério de estabelecimento do justo, passa a se dedicar ao pensamento jurídico, expressão aqui tomada em sentido amplo, abarcando o direito encarado como objeto do conhecimento na história, como também o modo de se conhecer adequadamente esse objeto e permitir que este cumpra a sua destinação ou finalidade: a filosofia do direito se indaga recorrentemente a respeito dos critérios que permitam ser o direito justo. A disciplina, a quem se relega o questionamento radical do ser do direito e da possibilidade de liberdade em meio às tessituras normativas, no sentido aqui emprestado à expressão *filosofia do direito*, abarca e ao mesmo tempo se confunde com o ofício e o campo de atuação de outra disciplina gestada paralelamente a ela, formada à mesma época da decorrocada do direito natural, a ciência do direito. A ciência do direito, como vimos, nasce como ramificação especializadora no sulco aberto do pensamento jurídico: constrói o seu edifício gnosiológico a partir do direito positivado no tempo e no espaço pelo esforço da autoridade detentora do poder político. No interior do século XIX, portanto, brota um paralelismo que acompanha o discurso sobre o direito ao longo de todo século XX, na díade apontada por Norberto Bobbio: filosofia do direito dos filósofos e filosofia do direito dos juristas, tendo como pano de fundo para duas grandes expressões do pensamento nos oitocentos: Hegel e Savigny – filosofia do direito e do Estado, ponto de chegada da eticidade, e ciência do direito, que conjuga experiência jurídica romana e método histórico-racional na configuração de institutos jurídicos.

Durante o nosso texto não descuramos da distinção dos campos de sentido e nem passamos ao largo das especificações de conteúdos que se estabelece entre filosofia do direito e ciência do direito. O que nos propusemos foi justamente pensar a formação temporal e histórica do pensamento que se desenvolve no interior de ambas. Falamos em uma filosofia do direito hermeneuticamente conduzida – e repisamos, utilizamos aqui a disciplina em sentido amplo, com a pretensão de fixar a sua lida com o pensamento jurídico - com o intuito de deixar em evidência o questionamento sobre o direito que permite que o seu ser se autoforme em meio ao próprio questionar. Daí voltarmos a nossa atenção para a filosofia do direito, historicamente vocacionada à tematização radical sobre a experiência jurídica historicamente elaborada – mas, ressalta-se, grande parte dos temas que aqui apontamos também encontram acolhida na ciência do direito. O que se encontra em jogo em todo o nosso texto é a sedimentação de ideias, construtos, imagens,

paradigmas ou campos de sentidos, expressões aqui também empregadas com funções semelhantes, ao longo da tradição jurídica ocidental.

Quando nos referimos à hermenêutica voltamo-nos aqui para a Hermenêutica filosófica gadameriana, que recebe a tarefa da Hermenêutica clássica, a romântica, em Schleiermacher, e a historicista, em Dilthey, em seu afã de pensar o particular em íntima conexão com o universal, ao mesmo tempo em que esse nexos estrutural forma-se historicamente – o particular que forma sua relação com o universal historicamente - ao mesmo tempo em que encontra na fenomenologia husserliana a intencionalidade como elemento marcante na tematização indissociável entre visada e visado, e no projeto ontológico-fenomenológico heideggeriano a extensão do intencional ao campo de constituição histórica do mundo. A Hermenêutica filosófica tem por finalidade deixar em evidência a compreensão como traço estrutural do mundo, ou seja, todas as relações que se travam no interior do mundo histórico sedimentado são compreensíveis porque são mediadas pelos campos de sentido tradicionalmente formados e legados pela História efetual. Assim, nosso acesso às coisas é sempre marcado promovido pelo *como hermenêutico*, ou pela mediação da capa de preconceitos do mundo. Ao mesmo tempo, a Hermenêutica filosófica chama a atenção para a autoformação de medidas históricas que se impõem do acontecimento da compreensão, medidas essas que podem não ser contestadas no caráter objetivo que é o delas, nem ser afastadas por métodos construídos por uma subjetividade racional – é a isso que Gadamer denomina verdade. No entanto, como exaustivamente dissemos, isso não implica em dizer que a história nos interpela definitivamente de um modo que ficamos adstritos de forma inaderredável ao que vem do passado. A filosofia em Gadamer exerce seu ofício interpretativamente: a interpretação, na recepção dos construtos tradicionais transmitidos pela História efetual, abre o espaço, no questionamento acerca dessas mesmas imagens ou na pergunta “o que é a coisa?”, permite que ela se diga na relação estabelecida entre interpretação e interpretado. A coisa de que se fala historicamente se apresenta em meio à interpretação, permitindo-se a correção conjunta de uma pela outra. O que se quer dizer é que a imagem do passado, no horizonte de saída, é recepcionada em sua chegada no interior da interpretação, e nessa mediação conjunta de um pelo outro é possível a reconfiguração do seu ser. A fusão de horizontes aponta para a possibilidade de correção conjunta de interpretação e interpretado, pois a intencionalidade remissiva que se forma entre elas permite acréscimo de ser à imagem tradicional, que tanto permite que o construto do passado continue a ostentar sua conformação inicial, como também adquirir uma imagem diversa no encontro interpretativo. Com a Hermenêutica aprendemos que o ser de algo forma-se na relação, o que, por outro lado, não significa dizer que ele é apenas relação, sob pena de cair-se no fantasma do relativismo.

Esse mesmo caráter hermenêutico alcança o direito, e uma filosofia do direito hermeneuticamente conduzida teria por finalidade justamente inserir o modo hermenêutico de colocação de questionamento na condução de sua tarefa. Assim, quando a filosofia do direito retoma temas e correntes centrais da experiência histórica do pensamento jurídico, ela não apenas reconstrói essas imagens, como também zela ou garante a possibilidade de elas adquirirem novas vozes ou alteridade de constituição de ser em meio à retomada interpretativa. A baliza da tradição orienta essa retomada de tal modo que as diferentes vozes sempre se constituem a partir da mediação com o mesmo – o que não obnubila os traços platônicos e hegelianos da hermenêutica gadameriana, em o outro não deixaria radicalmente de se apresentar com uma diversa face do mesmo. Quando Miguel Reale nos diz que não observam rupturas inexoráveis na experiência jurídica<sup>831</sup>, a ele assiste razão se percebemos que a medida histórico-tradicional não simplesmente pode ser olvidada: deve-se retirar o caráter produtivo dos preconceitos, e isso se faz trazendo o seu balizamento ao discurso, ou considerando a natureza efetual da história, e não simplesmente tentando esconder o rastro do passado em metodologias esquemáticas.

Uma filosofia do direito hermeneuticamente considerada, portanto, deve retirar do acontecimento histórico e dos processos hermenêuticos a riqueza produtiva que é deles. Como? Tal consideração se estrutura em dois eixos: o primeiro é perceber o caráter histórico dos institutos, que nascem atrelados à significatividade apoiada nos seus campos de sentidos originários, e o segundo se centra na possibilidade de liberação desse contexto originário deixando esse instituto falar ao presente a partir da voz histórica que é dele, e isso se faz pela fusão de horizontes. Transpondo esses eixos para a experiência jurídica ou de juridicidade, elegemos a formação da legalidade moderna como campo de manifestação de uma filosofia do direito hermeneuticamente conduzida.

No interior da modernidade jurídica, concomitante à formação do Estado moderno, observamos que a lei desponta como fonte do direito privilegiada, e tal fonte se posiciona pela manifestação da autoridade posicionadora. Diferentemente das concepções antigas de lei, da lei enquanto lei de algo, deixando mostrar a relação entre lei e aquilo de que a lei é lei (como se percebe no léxico latino, *lex* é também *legere*, ler a ordem imanente das coisas), a lei moderna adquire sua normatividade jurídica, ou a capacidade de produzir seus efeitos, vinculando comportamentos de maneira obrigatória, não a partir da remissão desses comportamentos àquilo que ganha corpo a partir da lei, ou da concreção objetiva do seu campo de sentido, mas sim pelo fato de ser estabelecida pela autoridade soberana, o Príncipe. O fundamento de juridicidade válida da lei se completa no seu ato instituidor, o que implica em dizer que a normatividade se faz

---

<sup>831</sup> REALE, *Nova Fase do Direito Moderno*, *cit.*, p. 109.

na origem do posicionado. Inaugura-se, valendo-nos da expressão de Nelson Saldanha, o *legalismo* como componente marcante da experiência jurídica ocidental que permite que todo o direito seja identificado com a lei, e que o discurso sobre o direito seja necessariamente construído no sentido de ser um discurso acerca de leis. Toda a produção do pensamento jurídico toma agora a efetuação histórica da lei como ponto de partida, e essa imagem espalha-se ao longo de toda a modernidade jurídica e chega aos Estados de direito revolucionários, em que a lei máxima positivada, a constituição, é elevada ao centro de produção jurídica. A filosofia do direito parte da identificação do direito enquanto lei, como vimos, principalmente a partir dos movimentos codificatórios, como se nota no movimento exegético francês. A própria contestação do paradigma direito/lei é construída a partir desse balizamento, como na Escola Histórica alemã e todos os movimentos da metodologia jurídica que se albergam no campo aberto por Savigny e seus discípulos. Até mesmo as experiências sociológicas e realistas do fundamento do direito ou tomam a lei como componente indelével da experiência jurídica, ou concebem o fundamento do direito acabado e pronto, fixado em um dado ou componente específico, como chama a atenção Dworkin quando afirma que a discussão em torno do direito se circunscreveria a vê-lo em seu fundamento como uma mera questão de fato. A dificuldade, portanto, que surge do legalismo é conceber a normatividade jurídica em construção de maneira entrelaçada com a historicidade, e essa é a tentativa de Dworkin com os seus conceitos interpretativos do direito.

Ao longo de nosso texto, pretendemos apresentar como a retomada das questões essenciais da juridicidade no interior das correntes de pensamento jurídico já se conduz hermeneuticamente: encampam-se como também se remodelam as imagens tradicionais através do próprio discurso científico da filosofia do direito: assim, Savigny, Puchta, Geny, os movimentos sociológicos dos séculos XIX e XX, bem como o próprio Dworkin são vozes de alteridade em relação ao fundamento do direito estabelecido a partir da identidade com a lei e o legalismo, ainda que suas contribuições teóricas se desenvolvessem por meio da mediação com o legalismo, seja para com ele romper, seja para reelaborar alguns de seus pontos ou construtos.

Ainda nos propusemos a enxergar a atuação da hermenêutica no interior da filosofia do direito tomando-se a construção da norma jurídica no movimento de sua interpretação, valendo-nos aqui da teoria estruturante do direito de Friedrich Müller. Uma das heranças do legalismo é visualizar o fundamento de normatividade jurídica encerrado na elaboração da lei. Assim, lei e norma se confundem no interior do legalismo. Com a teoria estruturante do direito percebemos que a norma sempre se produz concretamente, ou seja, não há norma jurídica abstrata e prévia. A norma se constrói em Müller a partir da relação entre programa normativo e âmbito normativo, e em ambas se manifesta a relação proporcional entre interpretação e interpretado na formação de

normatividade. Programa normativo é a junção entre os textos das diversas fontes do ordenamento jurídico – ou o discurso linguístico, como na fonte consuetudinária – e a interpretação desses textos, coligidos através das imagens do direito em meio a essas fontes formadas no interior do discurso da filosofia e da ciência do direito. Esse programa normativo nunca se forma de maneira abstrata: para sua fixação faz-se necessária a sua análise aliada ao relato normativo que os particulares elaboram a partir de situações práticas, que uma vez em leitura conjunta com o sentido das fontes interpretado forma o âmbito do caso. Âmbito do caso e programa, juntos foram o âmbito normativo, que se concretizará em norma jurídica a partir do momento em que o programa normativo orientar aquela situação fática em específico, com todas peculiaridades jurídicas a ela correspondentes. A norma, assim, é sempre concreta, e seu campo se forma mediante a interpretação. Desse modo, o discurso doutrinário do direito, a interpretação, é parte constitutiva da normatividade, aliando ser do direito e interpretação atual.

Pode-se afirmar, assim, que a filosofia do direito contribui diretamente para a formação da normatividade jurídica, da juridicidade ou do ser do direito, justamente por abrir o espaço para as rearticulações históricas e constantes reformulações das imagens tradicionais do jurídico e do justo, que não se desenvolvem a não ser em meio à relação estabelecida interpretativamente. Nosso trabalho, assim, é singelo em sua proposta e módico no seu alcance: propõe-se, apenas, a olhar para quais, no campo desenvolvimento histórico delas mesmas, uma vez mais, para elas possam continuar a ser, dessa vez de uma possível forma diversa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica**. Para uma teoria da dogmática jurídica. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

\_\_\_\_\_. **Filosofia do Direito**. Uma Crítica à Verdade na Ética e na Ciência. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**. Construção do estético. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

AFONSO, Elza Maria Miranda. **O Positivismo na Epistemologia Jurídica de Hans Kelsen**. Belo Horizonte: UFMG, 1984.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALMEIDA, Custódio Luís de. **Hermenêutica e Dialética**. Dos Estudos Platônicos ao Encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Trad. Antônio Abranches e César Augusto R. de Almeida. v. 01. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. Segunda Lição.

\_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo**. Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. **Os Pensadores**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. v. 02. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BARROSO, Gabriel Lago de Sousa. **Arte e Política no Romantismo Alemão**. Belo Horizonte: UFMG, 2013. Dissertação. Mestrado em Direito. 329 f.

BASTIT, Michel. **Nascimento da lei moderna**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. v. 01. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora UnB, 1982.

BETTI, Emílio. **Interpretação das Leis e dos Atos Jurídicos**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BLEICHER, Joseph. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 2002.

BOBBIO, Norberto. **Da Estrutura à Função**. Trad. Daniela Beccaria Versiani. São Paulo: Manole, 2007.

\_\_\_\_\_. **Estudos sobre Hegel**. Trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Unesp, 1989.

\_\_\_\_\_. **Jusnaturalismo e positivismo jurídico**. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

\_\_\_\_\_. **O Positivismo Jurídico**. Lições de Filosofia do Direito. Trad. Márcio Pugliase, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

\_\_\_\_\_. **Teoria do Ordenamento Jurídico**. Trad. Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. 8. ed. Brasília: Editora UnB, 1996.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BODENHEIMER, Edgar. **Ciência do Direito**. Filosofia e Metodologia Jurídicas. Trad. Enéas Marzano. Rio de Janeiro: Forense, 1966.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 6. ed. São Paulo: Malheiro, 1996.

\_\_\_\_\_. **Do Estado Liberal ao Estado Social**. 8. ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

BRAIDA, Celso Reni. Apresentação a Schleiermacher. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. Discursos Acadêmicos [1829] – Sobre o conceito de hermenêutica, com referência às indicações de F. A. Wolf e ao Compêndio de Ast. **Hermenêutica**. Arte e técnica da interpretação. Trad. Celso Reni Braida. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 07-22.

BRAVO, Francisco. Ontología y Ética en el *Filebo* de Platón. PERINE, Marcelo (Org.). **Estudos platônicos**. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009. p. 167-196.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. Tomo II – A Filosofia Moderna – O Século XVII.



Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

BROCHADO, Mariá. **Direito e Ética**. A Eiticidade do Fenômeno Jurídico. São Paulo: Landy, 2006.

\_\_\_\_\_. A dialética do *reconhecimento* em Hegel. SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges. **Hegel, liberdade e Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2010. p. 87-103.

BRUM TORRES, J. C.; CASANOVA, M. A. S.; ESTEVES, Júlio. Dos fundamentos hermenêuticos da lei à ética da autenticidade – Heidegger e as bases existenciais da responsabilidade e da objetividade da lei. TORRES, João Carlos Brum (Org.). **Manual de ética**. v. 01. Rio de Janeiro: Editora Viaverita, 2014. p. 387-404.

BURCKHARDT, Jacob. **O Estado como obra de arte**. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Renato de Assumpção Faria *et alli*. Brasília: Editora UnB, 1982.

BUSTAMANTE, Thomas da Rosa. O direito e a incerteza de suas fontes. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, n. especial: Jornadas Jurídicas Brasil-Canadá, 2013. p. 300-325.

CABRAL DE MONCADA, Luís. **Estudos de Filosofia do Direito e do Estado**. v. II. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.

\_\_\_\_\_. **Filosofia do Direito e do Estado**. 2. ed. v. 01. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.

CAENEGEM, R. C. van. **Uma Introdução Histórica ao Direito Privado**. Trad. Carlos Eduardo Lima Machado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CAMPOS, Carlos. **Hermenêutica tradicional e direito científico**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais: 1970.

CARBONNIER, Jean. As hipóteses fundamentais da sociologia jurídica teórica. SOUTO, Cláudio; FALCÃO, Joaquim (Orgs.). **Sociologia e Direito: textos básicos para a disciplina sociologia jurídica**. São Paulo: Pioneira, 1999.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da Literatura Universal**. v. único. São Paulo: Leya, 2011.

CASANOVA, Marco Antonio. Apresentação a Dilthey. DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Unesp, 2006. p. 08-23.

\_\_\_\_\_. **A falta que Marx nos faz.** Rio de Janeiro: Viaverita, 2017.

\_\_\_\_\_. **Compreender Heidegger.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. Introdução a Max Scheler. SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores.** Trad. Marco Antonio Casanova. 2. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora São Francisco, 2012. p. 07-12.

\_\_\_\_\_. **Eternidade Frágil.** Ensaio de Temporalidade na Arte. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013.

\_\_\_\_\_. “Pensamento em transição”: Heidegger e o “outro início” da filosofia. In: CASANOVA, Marco Antonio, MELO, Rebeca Furtado de (Org.). **Fenomenologia Hoje IV.** Fenomenologia, ciência e técnica. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013. p. 269-301.

\_\_\_\_\_. Introdução a Dilthey – A Hermenêutica diltheyana como crítica das ciências naturais. DILTHEY, **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica.** Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011. p. 07-22.

\_\_\_\_\_. **Nada a caminho.** Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Instante Extraordinário.** Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo.** Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Editora Unicamp, 1994.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel aos nossos dias.** Trad. Lydia Cristina. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999.

COELHO, Luís Fernando. **Lógica Jurídica e Interpretação das Leis.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. **Fundamentos Filosóficos da Interpretação do Direito – o Romantismo.** Barbacena: Rideel/Unipac, 2012.

CORETH, Emerich. **Questões Fundamentais de Hermenêutica.** Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Editora Pedagógica da Universidade de São Paulo, 1973.

CUNHA, Paulo Ferreira da; AGUIAR E SILVA, Joana; SOARES, António Lemos. **História do Direito.** Do Direito Romano à Constituição Europeia. Coimbra: Almedina, 2005.

- DEL VECCHIO, Giorgio. **A justiça**. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Saraiva, 1960.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia del Derecho**. Trad. Luis Legaz y Lacambra. Barcelona: Bosch Casa Editorial, 1960.
- DERRIDA, Jacques. **A besta e o soberano**. Seminários (2001-2002). Trad. Marco Antonio Casanova. v. 01. Rio de Janeiro, Viaverita, 2016.
- \_\_\_\_\_. **A voz e o fenômeno**. Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Força de lei**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DESCARTES, René. **Os Pensadores**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr.. v. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Meditação Segunda – Da Natureza do Espírito Humano.
- DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Unesp, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Ideia sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Introdução às Ciências Humanas**. Tentativa de uma fundamentação do estudo da sociedade e do estado. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Gen/Forense Universitária, 2010.
- DINIZ, Maria Helena. **As lacunas do direito**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.
- DUQUE ESTRADA, Paulo Cesar. Limites da Herança Heideggeriana: A Práxis na Hermenêutica de Gadamer. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, v. 56, n. 3-4, 2000. p. 509-520.
- DWORKIN, Ronald. **A Justiça de Toga**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. **A Raposa e o Porco-Espinho**. Justiça e Valor. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. **O Império do Direito**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ENGLISH, Karl. **Introdução ao pensamento jurídico**. Trad. João Baptista Machado. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

EHRlich, Eugen. **Fundamentos da sociologia do direito**. Trad. René Ernani Gertz. Brasília: Editora UnB, 1986.

FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. 3. ed. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.

FASSÒ, Guido. **Historia de La Filosofía del Derecho**. Siglos XIX y XX. v. 01. Trad. José F. Lorca Navarrete. Salamanca: Ediciones Pirâmide, 1996.

\_\_\_\_\_. **Historia de La Filosofía del Derecho**. Siglos XIX y XX. v. 03. Trad. José F. Lorca Navarrete. Salamanca: Ediciones Pirâmide, 1996.

FIGAL, Günther. **Introdução a Martin Heidegger**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2016.

\_\_\_\_\_. **Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. **Oposicionalidade**. O elemento hermenêutico e a filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2006.

FILHO, Wilson Madeira. O hermeneuta e o demiurgo: presença da alquimia no histórico da interpretação jurídica. BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu; RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Hermenêutica Plural**. Possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 45-102.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **A ciência do direito**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1988.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao estudo do direito**. Técnica, decisão e dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución: De la antigüedad a nuestros días**. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta, 2001.

FRANK, Manfred. Introdução a Schleiermacher. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica e Crítica**. Trad. Aloísio Ruedell. v. 01. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

FRIEDRICH, Carl Joachim. **Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

GADAMER, Hans-Georg. **A Idéia do Bem entre Platão e Aristóteles**. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Razão na Época da Ciência**. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro:

Tempo Brasileiro, 1993.

\_\_\_\_\_. **Hegel, Husserl, Heidegger.** Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica Clássica e Hermenêutica Filosófica** (1968). GRONDIN, Jean. **O Pensamento de Gadamer.** Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012. p. 75-117.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica da Obra de Arte.** Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em Retrospectiva.** v. único. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Caráter Oculto da Saúde.** Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Método I:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2011.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Método II.** Complementos e índices. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GARCIA MAYNEZ, Eduardo. **Introducción al Estudio del Derecho.** 33. ed. México: Editora Porrúa, 1982.

\_\_\_\_\_. **Positivismo Jurídico, Realismo Sociológico y Iusnaturalismo.** 4. ed. México: Fontamara, 2002.

GENY, Francisco. **Metodo de interpretación y fuentes en derecho privado positivo.** Trad. José Luiz Monereo Pérez. 2. ed. Madrid: Editorial Reus, 1925.

GILLISEN, John. **Introdução histórica ao direito.** Trad. António Manuel Hespanha. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica.** Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAU, Eros Roberto. **O direito posto e o direito pressuposto.** 7. ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

GRONDIN, Jean. **Introdução à Hermenêutica Filosófica.** Trad. Benno Dischinger. São

Leopoldo: Unisinos, 1999.

GROPALI, Alexandre. **Doutrina do Estado**. Trad. Paulo Edmur de Souza Queiroz. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1953.

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. 2. ed. Florianópolis, Fundação Boiteaux, 2007.

\_\_\_\_\_. **O direito entre poder e ordenamento**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

GROTIUS, Hugo. **O Direito da Guerra e da Paz**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

\_\_\_\_\_. **The philosophical discourse of modernity**. Twelve lectures. Trad. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1987.

HART, Herbert A. **O Conceito de Direito**. Trad. A. Ribeiro Mendes. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

HECK, Philipp. **Interpretação da lei e Jurisprudência dos Interesses**. Trad. José Osório. São Paulo: Livraria Acadêmica Saraiva Editores, 1947.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética**. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes e Universitária São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1999.

HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. Trad. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. **Caminhos da Floresta**. Trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silla, Vitor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

\_\_\_\_\_. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo:

Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador.** Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2015.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências.** Trad. Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis e Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles.** Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp). Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ontologia (Hermenêutica da faticidade).** Trad. Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da Metafísica.** Mundo – Finitude – Solidão. Trad. Marco Antonio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Gen/Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo.** Trad. Fausto Castilho. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicamp, 2012.

HERRERO, Francisco Javier. Teoria da História em Kant. **Revista Síntese de Filosofia.** Belo Horizonte, v. 08, n. 02, 1981. p. 17-36.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia.** Síntese de um Milênio. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2005.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo jurídico e direito democrático.** São Paulo: Annablume, 2013.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes: 2008.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant.** Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rodehn. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2011.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens.** O Jogo como elemento da cultura. 7. ed. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas.** Investigações para a Fenomenologia e a Teoria

do Conhecimento. Trad. Pedro Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Gen/Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Conferências e Escritos Filosóficos - Os Pensadores.** Trad. Zeljko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.** Trad. Andrei José Vaczi *et. al.* 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua.** Um Projecto Filosófico. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade Beira do Interior, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Trad. Valerio Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

\_\_\_\_\_. **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita.** Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008. Primeira Seção - Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico.

\_\_\_\_\_. **O Conflito das Faculdades.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento? **O que é o Esclarecimento?** Trad. Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011.

KANTOROWICZ, Hermann. **La definición del derecho.** Trad. J. M. de La Vega. Madrid: Revista de Occidente, 1964.

KAUFMANN, Arthur. **Analogia y Naturaleza de la Cosa.** Trad. Enrique Barros Bourie. Santiago: Editora Jurídica de Chile, 1976.

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

KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Wilfried. **Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas.** Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KELLY, John M. **Uma breve história da teoria do direito ocidental.** Trad. Marylene Pinto



Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **As obras do amor**. Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2005.

\_\_\_\_\_. **Migalhas Filosóficas**. Ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Conceito de Angústia**. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Conceito de ironia**. Constantemente referido a Sócrates. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Coleção Folha de São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. **Os Pensadores**. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIRSTE, Stephan. **Introdução à Filosofia do Direito**. Trad. Paula Nasser. Belo Horizonte: Fórum, 2013.

KOSCHAKER, Paul. **Europa y el derecho romano**. Trad. José Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1955.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**. Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LARENZ, Karl. **Metodologia da Ciência do Direito**. Trad. José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LEGAZ Y LACAMBRA, Luis. **Filosofia del Derecho**. Barcelona: Bosch, 1953.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Contemplanção e dialética nos diálogos platônicos**. São Paulo: Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia IV**. Introdução à Ética filosófica I. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. A significação da Fenomenologia do espírito. Apresentação a Hegel. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses.

7. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes e Universitária São Francisco, 2012. p. 09-19.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O direito na história**. Lições introdutórias. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

LOSANO, Mario G. **Os grandes sistemas jurídicos**. Trad. Marcela Varejão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LÖWTH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**. A ruptura revolucionária do pensamento no século XX – Marx e Kierkegaard. Trad. Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

\_\_\_\_\_. **O Sentido da História**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

MACIEL, Sonia Maria. O registro filosófico do *Filebo* e a dialética. **Revista Síntese de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 31, n. 100, 2004. p. 213-224.

MARQUES, Marcelo Pimenta. **Platão, pensador da diferença**. Uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MATA MACHADO, Edgar de Godói da. **Direito e coerção**. São Paulo: Unimarco, 1999.

\_\_\_\_\_. **Elementos de Teoria Geral do Direito**. Introdução ao Direito. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

MATTEÍ, Jean-François. **Platão**. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MAXIMILIANO, Carlos. **Hermenêutica e Aplicação do Direito**. 19. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

MAYOS, Gonçal. **G. W. F. Hegel. Vida, pensamento e obra**. Trad. Catarina Mourão. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008.

MENEZES, Djacyr. **Tratado de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 1980.

MENEZES, Paulo. Hegel, Mestre do Pensar. **Revista Síntese de Filosofia – Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 23, n. 76, 1996. p. 399-404.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MÜLLER, Friedrich. **O novo paradigma do direito**. Introdução à teoria e metódica estruturantes do direito. Trad. Dimitri Dimoulis *et al.* São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.

- \_\_\_\_\_. **Teoria estruturante do direito.** Trad. Peter Naumann e Eurides Avance de Souza. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo.** Trad. J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Segunda Consideração Intempestiva.** Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- OLIVEIRA, Paulo César Pinto de. **Hermenêutica Jurídica e Hermenêutica Filosófica.** Possibilidades de uma Coexistência. Belo Horizonte: UFMG, 2013. Dissertação. 225 f.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Origem e Epílogo da Filosofia.** Trad. Luis Washington Vila. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963.
- PAINE, Thomas. **Derechos del hombre.** Respuesta ao ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa. Trad. Fernando Santos Fontenla. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- PALMER, Richard. **Hermenêutica.** Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.
- PEREIRA, Rodolfo Viana. **Hermenêutica Filosófica e Hermenêutica Constitucional.** Belo Horizonte: Del Rey, 2001.
- PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 2006.
- PLATÃO. **Diálogos.** Sofista, Político, Apócrifos ou Duvidosos. Trad. Carlos Alberto Nunes. v. X. Belém: Editora UFPA, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Diálogos.** Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Íon.** Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Fedro.** Trad. Carlos Roberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora da UFPA, 2011.
- \_\_\_\_\_. **O Banquete.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora da UFPA, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Os Pensadores.** Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Timeu e Crítias.** Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Marins Fontes, 2005.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. Trad. Luís Cabral de Moncada. Coimbra: Armêdio Amado Editor, 1975.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

\_\_\_\_\_. **Fontes e modelos do direito**. São Paulo: Saraiva, 1994.

\_\_\_\_\_. **Horizontes do Direito e da História**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

\_\_\_\_\_. **Nova Fase do Direito Moderno**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

\_\_\_\_\_. **Teoria do direito e do Estado**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

\_\_\_\_\_. **Teoria Tridimensional do Direito**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

RECASÉNS SICHES, Luis. **Panorama del Pensamiento Jurídico en el Siglo XX**. Tomo I. México: Editorial Porrúa, 1963.

\_\_\_\_\_. **Tratado General de Filosofia del Derecho**. Buenos Aires: Editorial Porrua, 1978.

REIS, José Carlos. **A História entre a Filosofia e a Ciência**. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. **Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-socias**. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2003.

REIS, Robson Ramos dos. **Aspectos da Modalidade**. A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica. Rio de Janeiro: Viaverita, 2014.

RICOUER, Paul. **Hermenêutica e Ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RODRIGUES, Ramón. **Hermenêutica e subjetividade**. Trad. Rebeca Furtado. Rio de Janeiro: Viaverita, 2016.

SALDANHA, Nelson. **Da Teologia à Metodologia**. Secularização e Crise do Pensamento Jurídico. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

- \_\_\_\_\_. **Legalismo e ciência do direito**. São Paulo: Atlas, 1977.
- \_\_\_\_\_. **O Estado moderno e o constitucionalismo**. São Paulo: Buchatsky, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Ordem e Hermenêutica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Sociologia do direito**. 4. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.
- SALEILLES, Raimond. Prólogo a GENY, Francisco. **Metodo de interpretación y fuentes en derecho privado positivo**. Trad. José Luiz Monereo Pérez. 2. ed. Madrid: Editorial Reus, 1925.
- SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A Idéia de Justiça em Kant**. Seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade. Belo Horizonte: UFMG, 1986.
- \_\_\_\_\_. **A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo**. Fundamentação e Aplicação do Direito como *Maximum* Ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- \_\_\_\_\_. A razão prática: a Ética e a razão como medida. O espírito do ocidente ou a razão como medida. **Cadernos de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da USP**. São Paulo: Manole, 2011. p. 39-49.
- \_\_\_\_\_. Ancilla Iuris. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte, 1994. p.77-85.
- \_\_\_\_\_. A necessidade da Filosofia do Direito. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**. Belo Horizonte. n. 31, 1987-8. p. 13-19.
- \_\_\_\_\_. O Estado Ético e o Estado Poiético. **Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, abr./jun./ 1998. p. 37-68.
- \_\_\_\_\_. Os direitos fundamentais. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, UFMG, n. 82, jan. 96. p. 15-73.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. SALGADO, Ricardo Henrique. **Hermenêutica filosófica e aplicação do direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. VIII-IX.
- SALGADO, Karine. **À paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação**. Belo Horizonte: Mandamentos/FUMEC, 2008.
- SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. **A Fundamentação da Ciência Hermenêutica em Kant**. Belo Horizonte: Decálogo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SANTI ROMANO. **O Ordenamento Jurídico.** Trad. Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. **A Imaginação.** Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 6. ed. São Paulo: Difel, 1982.

\_\_\_\_\_. **A transcendência do Ego.** Trad. João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **O Ser e o Nada.** Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Situações I.** Críticas literárias. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SAVIGNY, Friedrich Karl Von. **De la Vocacion de Nuestro Siglo para la Legislacion y la Ciencia del Derecho.** Trad. Adolfo G. Posada. Buenos Aires: Editorial Atalaya, 1946.

\_\_\_\_\_. **Sistema del Derecho Romano Actual.** Trad. Jacinto Mesía y Manuel Poley. Tomo I. Madrid: F. Góngora y Compañía Edictores, 1878.

SCHIOPPA, Antonio Padoa. **História do Direito na Europa.** Da Idade Média à Idade Contemporânea. Trad. Marcos Marcionilo e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica e Crítica.** Trad. Aloísio Ruedell. v. 01. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

SILVEIRA, Alípio. **Hermenêutica no direito brasileiro.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1968.

SOLON, Ari Marcelo. **Os caminhos da filosofia e da ciência do direito: conexão alemã no devir da justiça.** Curitiba: Editora Prismas, 2010.

\_\_\_\_\_. **Dever jurídico e teoria realista do Direito.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2000.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História.** Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SUPIOT, Alain. **Homo juridicus**. Ensaio sobre a função antropológica do direito. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

TODOROV, Tzvetan. **O Espírito das Luzes**. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008.

TRAVESSONI GOMES, Alexandre. **O Fundamento de Validade do Direito**. Kant e Kelsen. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

VERDROSS, Alfred. **La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental**. Visión Panorámica del sus Fundamentos y Principales Problemas. Trad. Mário De La Cueva. 2. ed. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

VICO, Giambattista. **Os Pensadores**. 2. ed. Trad. Antônio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos. Trad. Kelly Susane Alflen da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Filosofia do Direito**. Definições e fins do direito. Os meios do direito. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VOEGELIN, Eric. **A natureza do direito e outros textos jurídicos**. Trad. Fernando Virgílio Ferreira. Lisboa: Edições Vega, 1998.

WELZEL, Hans. **Introducción a la Filosofía del Derecho**. Derecho Natural y Justicia Material. Trad. Felipe González Vicen. 2. ed. Madrid: Aguilar Ediciones, 1974.

WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado Moderno**. Trad. Antonio Manuel Hespanha. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Trad. José Eduardo Ribeiro Moretzsohn. São Paulo: Abril Cultural, 2010.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**. Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa Ômega, 2001.

ZAHAVI, Dan. **A Fenomenologia de Husserl**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Viaverita, 2015.