

A ONIPOTÊNCIA DO LEGISLADOR E O GIRO HERMENÊUTICO-FILOSÓFICO

THE OMNIPOTENCE OF THE LAWMAKER AND THE HERMENEUTICAL TURN

Ana Paula Repolês Torres *

RESUMO: Buscamos refutar, no presente artigo, a noção de soberania do sujeito subjacente à crença iluminista na onipotência e onisciência do legislador, começando pela superação do paradigma da representação até a descoberta e problematização das pré-compreensões como condição de possibilidade, como abertura ao mundo, e não mais como limite ao conhecimento, tal como trabalhado por Hans-George Gadamer. Partindo assim da implicação do horizonte de sentidos compartilhados em toda forma de saber, de uma aproximação da concepção de verdade da experiência artística tal como a pensou Kant em sua análise do juízo estético, pretendemos ressaltar a importância do momento da aplicação para a constituição de sentido das normas.

PALAVRAS-CHAVE: Aplicação. Soberania. Representação. Pré-compreensão.

ABSTRACT: This article intends to challenge the notion of sovereignty of the subject underlying the enlightenment's faith in the omnipotence of the lawmaker, starting with overcoming the paradigm of the representation until the discovery of the pre-understandings as condition of possibility and not a limitation to knowledge according to Hans-George Gadamer's thoughts. Therefore, based on the implication of the notion of shared horizons of senses in all kinds of knowledge, realizing an approximation of the experience of art's truth like was thought by Kant, we aim to focus our attention on the moment of the law's application for the construction of meanings.

KEYWORDS: Application. Sovereignty. Representation. Pre-understandings.

Introdução

Pretendemos questionar no presente artigo a idéia de um legislador onipotente e onipresente, buscando evidenciar e criticar os pressupostos filosóficos que estão por detrás de uma tal concepção iluminista da atividade legislativa, concepção esta que se baseia em uma suposta capacidade do homem de dominar a natureza, de controlar por meio de um pensamento racional a vida concreta, esquecendo-se assim que esta se apresenta como imponderável, contingente e conflituosa. Trata-se de uma confiança na supremacia da razão

* Doutoranda em Filosofia – UFMG/FAPEMIG Contato: anarepoles@yahoo.com.br

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

sobre as paixões, numa possibilidade de subjugação do irracional, o que nos remete a uma concepção de ciência moderna que tem em Descartes um de seus expoentes mais marcantes, caracterizando-se pela crença na possibilidade de superação da dúvida, de encontro de uma certeza absoluta, obtida através de um método, que nos remeteria ao próprio homem, à sua capacidade de representação do mundo, almejando-se, então, derivar da realidade das idéias a própria existência das coisas.

Percebe-se, desse modo, que essa ênfase no homem como vetor de questionamento e transposição das *verdades sensíveis*, das convicções antes tidas como naturais e imutáveis, fez surgir o indivíduo, e com ele a oposição entre razão e tradição. É nesse contexto que se cunhou concepção negativa do preconceito, sendo a idéia da pré-compreensão considerada um limite a ser superado pela emancipação que se alcança por meio da razão.

O fato de que a autoridade seja uma fonte de preconceitos coincide com o conhecido princípio fundamental do Aufklärung, tal como o formula Kant: tenha coragem de te servir de teu próprio entendimento¹.

Essa preponderância dada ao esclarecimento em oposição à tradição possui um sentido ambíguo, pois ao mesmo tempo em que possibilita a ruptura com uma ordem naturalizada, acaba mistificando a própria razão, tornando a mesma inquestionável ao ser colocada como o ponto arquimédico da sociedade. No entanto, essa mesma sociedade deu-nos motivos para questionarmos essa superioridade da razão, pois, como podemos conceber que “todo real é racional”, como afirmava Hegel, após Auschwitz²? Por outro lado, como podemos pensar em uma razão a-histórica? Essa idéia de uma racionalidade não situada deriva da separação entre sujeito e objeto e da auto-alienação do indivíduo, como se fosse possível que o sujeito analisasse seu objeto sem se projetar no mesmo, ou seja, como se não houvesse uma auto-implicação cognitiva em toda forma de conhecimento.

No âmbito da sociologia jurídica, Luhmann demonstrou que não é mais possível trabalhar com a distinção sujeito/objeto, pois o sujeito não consegue enxergar a si mesmo no momento de sua observação, ou seja, o sujeito é o terceiro excluído, o ponto cego de sua

¹ GADAMER, H. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3.ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999. P. 409.

² “Through Auschwitz – and by that I mean not only Auschwitz but the world of torture which has continued to exist after Auschwitz and of which we are receiving the most horrifying reports from Vietnam – through all this the concept of metaphysics has been changed to its innermost core. (...)It is therefore impossible, I would say, to insist after Auschwitz on the presence of a positive meaning or purpose in being.” ADORNO, T. W. *Metaphysics; Concept and Problems*. Stanford: Stanford University Press, 2001. P.101.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

própria observação. De certa forma, com suas devidas peculiaridades, essa latência presente em toda observação também foi vista já pelo primeiro Wittgenstein, na medida em que o mesmo afirmou que o olho que vê não pode ver a si mesmo³.

Apesar das diferenças de objeto e abordagem de Wittgenstein e Luhmann, o que nos interessa é que ambos colocam o observador novamente no mundo, pois qualquer análise do sujeito se dá dentro da sociedade, não sendo mais sustentável a noção de um sujeito transcendental que consegue observar a totalidade a partir de fora. O fato de o observador estar inserido no mundo que conhece leva-nos à conseqüente afirmação de que na atualidade não existe mais nenhum ponto preferencial de observação, de onde o sentido, a unidade do mundo poderia ser apreendida. O conhecimento hoje é sempre parcial, precário, não podendo nunca abarcar o todo, haja vista que o sujeito que conhece não é capaz de observar a si mesmo.

Assim, o que pretendemos trabalhar neste artigo, partindo do pressuposto de que todo conhecimento se dá em sociedade e de que não existe mais um ponto final de observação na modernidade, é a impropriedade da idéia do legislador onisciente, isto é, da crença ingênua na possibilidade de regular através de leis toda a complexidade social. Partindo da constatação da implausibilidade de uma razão não situada, tal é a pergunta que nos orienta: seria correto ainda pensarmos o condicionamento histórico e social da razão como um limite ao saber? Por outro lado, se o legislador não é capaz de, abstratamente e *a priori*, controlar o contexto social, já que este sempre se impõe, devemos nos questionar qual a importância da aplicação das leis nesse processo de configuração normativa.

A crise do paradigma da representação e a virada hermenêutica

Apesar de não ser nosso objetivo estudar os conceitos fundamentais do pensamento de Husserl, entender como tal pensador abriu o caminho para a superação do paradigma da representação dentro ainda de uma filosofia transcendental pode ser importante para nossos propósitos, haja vista que se começa a questionar a soberania do sujeito, o que nos permite criticar os pressupostos filosóficos da crença em um legislador onipotente. Em outros termos,

³ “Wittgenstein se sirve, como Husserl, de la metáfora del horizonte: todo lo ópticamente perceptible nos está dado en un campo visual, **pero la sección centrada en el ojo que ve, la perspectiva, no la vemos como tal, se**

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

se Husserl afirma ser a consciência a doadora de sentido do mundo, possuindo a filosofia um papel primordial para a fundamentação das ciências, é também a sua própria obra que nos permite visualizar que “Le monde n’est pas seulement constitué, mais aussi constituant”⁴.

Em uma breve síntese, poderíamos dizer que Husserl realiza um elogio ao Cogito de Descartes por este ter colocado a consciência como ponto de partida para o conhecimento, sem a qual não seria possível sair da contingencialidade das coisas empíricas, mas acrescenta ao raciocínio descartiano a existência da *intencionalidade* em todo pensamento, ou seja, que aquele que pensa, pensa sempre *algo*. Partindo desta análise da estrutura da consciência, tal filósofo afirma que é a consciência, no nível transcendental, que confere o sentido das coisas, do algo que é pensado. Ressalte-se, entretanto, que o próprio Husserl visualizou que a intenção ultrapassa a própria intenção, que há sempre algo que não é pensado, um horizonte oculto que é condição para a própria constituição de sentido⁵.

Husserl descobriu então uma dimensão imanente que estaria presente em todo ato de pensar, mas, ao mesmo tempo, permaneceu no nível transcendental, acreditando assim na possibilidade de um sujeito absoluto, um sujeito não dividido que teria acesso ao sentido último. Ocorre que um tal observador soberano somente poder ver tudo na medida em que se coloca fora da sociedade, na medida em que se coloca em uma posição de exterioridade a seu objeto de estudo. Esse sujeito transcendental é a expressão máxima da filosofia da consciência, pois a consciência chegaria ao entendimento das essências diretamente, já que é a partir de si mesma que o *mundo* é dado, o que explica muito bem a dificuldade que encontrou Husserl para trabalhar com o conceito de intersubjetividade e a crítica dirigida ao mesmo com relação à formação das *mônadas husserlianas*.

Pues en cuanto la conciencia trascendental se desmorona en el pluralismo de mónadas individuales fundadoras de mundo, se plantea el problema de cómo desde el punto de vista de ellas puede quedar constituido un mundo intersubjetivo en que cada subjetividad pudiera salir al encuentro de las

muestra en el horizonte de lo percibido.”(Grifo nosso) HABERMAS, J. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 1990a. P.207.

⁴ LÉVINAS, E. La ruine de la représentation. In: LÉVINAS, E. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1974. P. 133.

⁵ “Tout cogito en tant que conscience est, dans un sens très large ‘signification’ de la chose qu’il vise, mais cette ‘signification’ dépasse, à tout instant, ce qui, à l’instant même, est donné comme ‘explicitement visé’. Il le dépasse, c’est-à-dire qu’il est gros d’un ‘plus’ qui s’étend au-delà...Ce dépassement de l’intention dans l’intention elle-même, inhérent à toute conscience doit être considéré comme essentiel (Wesensmoment) à cette conscience”. HUSSERL *apud* LÉVINAS, E. La ruine de la représentation, p. 130.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

demás no como un contrapoder objetivante sino en su espontaneidad originaria, proyectora de mundo⁶.

Na verdade, Husserl não conseguiu trabalhar com o fato do sujeito transcendental estar inserido em um mundo da vida, ou seja, ele caiu em uma armadilha por ele construída, pois o eu transcendental não podia ser ao mesmo tempo constituidor do sentido do mundo e um sujeito situado no mundo, isto é, não há como compatibilizar a idéia de uma subjetividade que seria pertencente ao mundo e, ao mesmo tempo, exterior ao mesmo, na medida em que se coloca como doadora de sentido em um nível transcendental.

Esse impasse com relação ao eu transcendente e o eu mundano foi, de certa forma, resolvido quando a ênfase dada ao sujeito pela filosofia da consciência foi deslocada para a linguagem. A partir de então, as condições de possibilidade de conhecimento passaram do eu individual para o “mundo da vida”, para as “formas de vida” nos termos empregados por Wittgenstein. A linguagem para tal filósofo, mais especificamente a partir de sua obra “Investigações Filosóficas”, não é um modelo ideal de exatidão ou uma construção artificial, pois toda linguagem está relacionada com seus diferentes usos, ou seja, a linguagem é humana, sendo expressão de determinada forma de vida. A linguagem é o modo como os homens se interagem, se comunicam entre si, sendo que essa implicação entre linguagem e mundo explica o fato de tal pensador afirmar que “os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo”⁷, pois entende não ser possível conhecer a não ser através da linguagem.

O que Wittgenstein realiza, na segunda fase de seu trabalho, é uma crítica à concepção tradicional de linguagem que entendia poder haver conhecimento dos objetos sem a mediação lingüística, a linguagem possuía assim um papel secundário, pois o mundo em si podia ser conhecido diretamente pelo homem em virtude de sua racionalidade, a linguagem seria somente o instrumento de comunicação desse conhecimento aos demais indivíduos. O que é novidade a partir de então é que o mundo somente é acessível aos indivíduos por meio da linguagem, sendo esta a condição de possibilidade de qualquer saber sobre as coisas.

⁶ HABERMAS, J. *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990b. P.52.

⁷ “The limits of my language mean the limits of my world”. WITTGENSTEIN, L. *apud* RASCH, W. “Introduction: The Self-Positing Society”. In: LUHMANN, N. *Theories of Distinction: redescribing the descriptions of modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 12.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

Sobre a questão do saber e da verdade, como bem lembra Manfredo de Oliveira⁸, Wittgenstein, no último ano e meio de sua vida, afirmava que o saber é obtido através de provas, só que há um ponto final na cadeia de provas, existindo sentenças para as quais não é mais possível qualquer meio probatório, essas sentenças poderiam servir como justificativas para outras, mas não haveria fundamentação para as mesmas. Dessa forma, não se poderia chamar de saber àquilo que é pressuposto do próprio saber, ou seja, essas afirmações que servem como provas para outras sentenças não podem ser consideradas como saber em virtude de não poderem ser comprovadas. O mencionado filósofo identifica essas sentenças primeiras que constituem os pressupostos de qualquer conhecimento com determinada forma de vida, elas constituem um pré-saber existente que possibilita a consideração sobre a verdade das demais afirmações.

Esses sentidos que constituem a praxis social e que servem de base para qualquer conhecimento, apesar das especificidades e diferenças, também são evidenciados pelo enfoque hermenêutico, sendo comum a essas perspectivas, a de Wittgenstein e a de Gadamer, a questão da compreensão ter natureza necessariamente intersubjetiva. Entretanto, como já ressaltamos anteriormente, não obstante Wittgenstein colocar a linguagem como pressuposto do conhecimento, o fechamento dos jogos de linguagem, que lhes gerou a qualificação pejorativa de *mônadas*, bem como a não historicidade dos mesmos⁹, acabou colocando *em xeque* a própria intersubjetividade que está como alicerce da teoria da linguagem desenvolvida por Wittgenstein. Gadamer, respondendo a essas insuficiências do pensamento de Wittgenstein, afirma que a não existência de uma metalinguagem para harmonizar os diversos jogos de linguagem não significa que tais jogos sejam isolados e não possam comunicar entre si, pois toda linguagem carrega consigo a possibilidade de auto-transcendência, o que pode ser visto tanto na perspectiva vertical, como a possibilidade de mediação entre passado e presente, ou seja, como consciência histórica, quanto na perspectiva

⁸ OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001. P. 142.

⁹ Cabe ressaltar que essas críticas dirigidas ao pensamento de Wittgenstein são às vezes exacerbadas, chegando alguns autores a afirmar que a diferença é muito mais de enfoque de análise do que de divergências propriamente ditas. “Apesar de a denúncia do carácter monádico dos jogos de linguagem de Wittgenstein se ter tornado uma crítica de reserva da sua abordagem (Gellner, 1974; MacIntyre, 1974:71; Wellmer, 1971:30), esta posição foi atribuída a Wittgenstein em grande parte com base no seu silêncio sobre tal questão. Em lado nenhum Wittgenstein rejeita explicitamente a possibilidade de tradução entre os jogos de linguagem; a questão nunca surge.” HEKMAN, S. J. *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1986. P. 182.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

horizontal, que se dá no contato entre diferentes línguas de culturas diversas, através do mecanismo da tradução.

Na verdade, essa possibilidade de contato de determinado jogo de linguagem com a tradição e com línguas diferentes dá-se por meio da *fusão de horizontes* . Somente é possível o contato com o diferente a partir do horizonte de sentido em que nos encontramos, pois o homem, para conhecer o seu passado, bem como outros jogos de linguagem separados cultural e geograficamente, não pode isolar-se de si mesmo. Esse pano de fundo de sentidos compartilhados em que estamos inseridos é pressuposto imprescindível de qualquer conhecimento, do qual não podemos escapar, entretanto, o conhecer o divergente somente se dá a partir do momento em que nos encontramos abertos ao outro, a partir do momento em que estamos dispostos a ampliar nossos horizontes.

Tal como cada indivíduo não é nunca indivíduo solitário, pois está sempre entendendo-se com os outros, da mesma maneira o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstração. A mobilidade histórica da existência humana apóia-se precisamente em que não há uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido tampouco existe um horizonte fechado. **O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho.** Os horizontes deslocam ao passo de quem se move¹⁰.

O horizonte delimita tudo o que é visível a partir de determinado lugar, ou seja, o horizonte representa a situação hermenêutica em que sempre nos encontramos, caracterizando-se assim como um requisito indispensável para a compreensão. Gadamer utilizou-se da idéia de *antecipação de sentido* de Heidegger¹¹ para analisar como ocorre a compreensão, dessa forma, seu objetivo não foi buscar um método para as ciências do espírito, mas sim localizar aquilo que sempre nos sobrevém quando compreendemos algo, na verdade, isso que sempre está pressuposto em todo conhecimento é, na verdade, não um limite de tal saber, mas condição de possibilidade do mesmo.

¹⁰ GADAMER, H. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* , p. 454 – 455. (Grifo nosso)

¹¹ Gadamer atribui então a Heidegger a noção do preconceito como algo positivo, mas critica sua crença na existência da “coisa em si”, em um significado intrínseco ao texto. Nas palavras do próprio Heidegger: “Não podemos depreciar esse círculo qualificando-o de vicioso e nos resignarmos com este seu traço. O círculo encerra em si uma autêntica possibilidade do conhecer mais original que só apreendemos corretamente quando admitimos que toda explicitação (ou interpretação) tem por tarefa primeira, permanente e última não deixar que seus conhecimentos e concepções prévios se imponham pelo que se antecipa nas intuições e noções populares, mas assegurar o seu tema científico por um desdobramento de tais antecipações segundo as ‘**coisas mesmas**’”. (Grifo nosso) HEIDEGGER *apud* GADAMER, H. *O Problema da Consciência Histórica* . Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. P. 60.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

Analisando mais detidamente o empreendimento gadameriano, podemos dizer que a restrição do conceito de verdade ao ramo científico dominado pelo método cartesiano, segundo o qual o conhecimento é alcançado através de um processo de objetivação, de alienação do sujeito, é justamente o que tal filósofo quis combater em “Verdade e Método”. Partindo da análise da experiência da arte, tal como ela foi pensada por Kant na “Crítica do Juízo Estético”, Gadamer procurou descobrir a verdade intrínseca a tal experiência, verdade esta que fugiria à determinação conceitual existente nas ciências naturais, para a partir daí esclarecer o objeto das ciências do espírito. Kant, ao desconsiderar a possibilidade de demonstração e argumentação na experiência estética, desacreditando qualquer conhecimento teórico para o ramo da arte, direcionou as ciências do espírito a procurarem a sua auto-fundamentação nas ciências naturais, mas ao mesmo tempo abriu-lhes um caminho secundário, o do momento artístico, o da empatia.

Foi justamente esse caminho secundário que Gadamer seguiu, buscando na arte a certificação de que existe verdade em experiências de não estranhamento, em experiências onde o sujeito não se encontre totalmente alheio ao seu objeto de estudo, o que implicou a problematização da separação entre sujeito e objeto, pois a obra de arte não possui uma autonomia tal que lhe torna desvinculada do contexto, em outros termos, fazendo uma comparação com o jogo, podemos dizer que a representação de uma obra faz parte de seu ser.

Dessa forma, após constatar que a obra de arte levanta uma pretensão de verdade e que esta verdade está relacionada com a comunidade em que vivemos, pois a arte só é arte se tem algo a nos dizer, e não se satisfaz às regras estéticas elaboradas pelos estudiosos e referendadas pelos críticos, Gadamer funda uma nova compreensão das ciências do espírito baseando-se nessa experiência de simultaneidade presente no momento artístico, chegando também a defender a impossibilidade de se sair do círculo hermenêutico.

Trata-se da atribuição de uma pretensão de universalidade à hermenêutica, que decorreria do fato de Gadamer acreditar na universalidade da compreensão, isto é, de que tudo pode ser compreendido por meio da linguagem, não se restringindo a compreensão ao âmbito do conhecimento, pois, como doação de sentido, ela abrange toda a experiência do homem no mundo, por isso dizemos que somos seres hermenêuticos. Assim, podemos visualizar a universalidade da hermenêutica em muitos aspectos, sendo sobre a abrangência da linguagem ordinária na ciência a maior controvérsia em torno dessa pretensão levantada por Gadamer. Tal pensador então afirma que toda pergunta que se faça na área científica já pressupõe uma

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

resposta, não sendo neutro o interesse inicial do pesquisador por analisar determinado objeto e, por outro lado, as áreas específicas da ciência moderna necessitam de um elemento retórico para que suas proposições possam ser traduzidas para além do círculo dos especialistas, mas essa dimensão retórica pressupõe necessariamente um acordo, isto é, a dimensão hermenêutica, para que a comunicação possa ocorrer.

Na verdade, os argumentos apresentados acima em defesa da dimensão hermenêutica na ciência são respostas elaboradas por Gadamer à crítica que Habermas dirigiu à hermenêutica filosófica em sua obra “La Lógica de las Ciencias Sociales”, onde este filósofo afirmou que a análise gadameriana teria, incorretamente, realizado uma oposição excludente entre *verdade* e *método*, ou seja, como se Gadamer entendesse não ser possível a verdade no conhecimento científico que procede mediante a utilização de procedimentos metodológicos.

O que deve ser ressaltado é que Gadamer não se opôs ao conhecimento metódico, o fato dele não lidar com questões epistemológicas é devido ao objetivo que se propôs, qual seja, de determinar aquilo que nos sobrevém sempre que conhecemos algo, na verdade, o que tal filósofo realiza é uma análise que vai além do método, o que não significa que retire qualquer validade ou utilidade de tal procedimento. Simplesmente o que a investigação gadameriana nos propõe é que observemos que a objetividade, desde Descartes relacionada com a questão metodológica, deve ser problematizada, pois toda análise tem por detrás uma *substancialidade* que a determina. O próprio Gadamer chega a afirmar que não é contrário ao método em si, o seu interesse é demonstrar que toda pesquisa metodológica tem como base a dimensão hermenêutica¹².

Podemos dizer que todas as críticas que Habermas e Gadamer fizeram um ao outro serviram para um esclarecimento maior do pensamento dos mesmos e, muitas vezes, deveu-se a uma diferença de abordagem do que de propriamente divergência de idéias. Entretanto, há uma ressalva que Habermas faz a Gadamer que é necessária ser lembrada tendo em vista a importância da mesma para o pensamento do primeiro, qual seja, o entendimento de que a não oposição entre razão e preconceito acabou fazendo com que Gadamer nos deixasse presos na

¹² “Es cierto que también las humanidades hacen uso del extrañamiento metódico que constituye la esencia de la ciencia moderna, y Verdad y Método I nunca ha considerado excluyente el contraste que implica el título. Pero las ciencias del espíritu fueron el punto de partida del análisis porque convergen con unas experiencias que no afectan al método ni a la ciencia, sino que se sitúan fuera de la ciencia, como la experiencia del arte y la experiencia de la cultura marcada por su tradición histórica. **La experiencia hermenéutica es igualmente eficaz en todas ellas, y en este sentido no es a su vez objeto de extrañamiento metódico, sino que precede a éste al reservar a la ciencia sus cuestiones y posibilitar así el empleo de sus métodos.**” (Grifo nosso) GADAMER, H. *Verdade y Método II*. Salamanca: Ségueme, 1994. P.231.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

faticidade da tradição, retirando a força transcendental que a razão, mesmo inserida historicamente, ainda carrega consigo.

Dessa forma, Habermas, apesar de admitir a dimensão hermenêutica como condição de possibilidade de todo conhecimento, e não como um limite ao mesmo como pretendiam os iluministas, ainda confere grande relevância, tal como estes, ao poder emancipatório da razão, pois a uma tradição se pode dizer sim ou não, ou seja, a descoberta de que o horizonte de sentidos compartilhados é a base do entendimento não significa que o indivíduo está adstrito a tal conjunto de sentidos, ao contrário de uma reabilitação dos preconceitos, o que Habermas ressalva no pensamento racional é justamente o questionamento e a possibilidade de refutação dessa tradição que nos constitui, demonstrando assim que vivemos em uma tensão constante entre a facticidade da substancialidade que nos é superior, e a validade que deriva do princípio do discurso, da possibilidade de problematizarmos a legitimidade ou não dos preconceitos.

É necessário dizer, entretanto, que Gadamer não defende explicitamente a reabilitação da tradição, chegando a afirmar que o “cambio de lo existente es una forma de adhesión a la tradición no menos que la defensa de lo establecido”¹³. O que faz com que sua teoria seja identificada como uma *apologia* à tradição é o fato dela não estabelecer os critérios para a identificação de um consenso distorcido, ou seja, dela não pretender esclarecer sobre quais condições um consenso é verdadeiro ou não, sob quais condições uma tradição é refutada tendo em vista a ausência de justificação racional da mesma.

O que pode ser vislumbrado em todo o debate entre Gadamer e Habermas, não obstante certos pressupostos específicos, é que os dois possuem muito mais pontos de contato e convergência do que intuem, a questão é que Gadamer coloca uma ênfase maior na questão da identidade, do consenso que possibilita o próprio saber, ao passo que Habermas centra sua análise, mesmo que pressupondo essa dimensão hermenêutica, o *mundo da vida*, na possibilidade do dissenso, no segundo momento hermenêutico que é o do estranhamento, já que a partir dele é possível não somente tomar ciência de nossos preconceitos, mas questionar a legitimidade dos mesmos e refutá-los quando não passíveis de justificação. O que une a ambos os autores, *lançando pontes* entre concepções originariamente distintas, e que nos interessa aqui é que a perspectiva hermenêutica de fundo desautoriza qualquer pretensão de um saber absoluto, sendo o mesmo sempre parcial, precário, o que nos impõe não mais

¹³ GADAMER, H. *Verdade y Método II*. Salamanca: Ségueme, 1994. p. 231.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

acreditar na supremacia do legislador, como um resquício da crença iluminista no poder ilimitado da razão, como se a produção de leis por si só resolvesse todos os nossos problemas, pois a nossa realidade é muito mais dinâmica e complexa do que qualquer método ou esquema de criação legislativa, por mais sofisticada que seja, possa prever.

O saber ético e o saber hermenêutico

Após constatarmos que o conhecimento humano não se reduz a um simples problema epistemológico, pois o saber que temos advém de algo que vai além dos métodos, isto é, trata-se de uma experiência que adquirimos por vivermos em sociedade, o que é claro na experiência artística, resta-nos perguntar pelo papel desempenhado pelo momento da aplicação na estrutura da compreensão, o que poderia abalar a confiança irrestrita depositada no legislador.

Como coloca o próprio Gadamer, uma implicação entre o conhecimento teórico e o saber prático foi elaborada por Aristóteles quando o mesmo trabalhou a questão do saber ético. Realizando uma crítica ao conceito de *bem* de Platão, isto é, à vacuidade deste conceito justamente por estar no *mundo da Idéias*, Aristóteles coloca a ética fora da metafísica e pergunta-se pelo papel da razão no saber ético, afirmando que este não é simplesmente um conhecimento abstrato, mas está ancorado no mundo concreto, nos hábitos que formam o homem virtuoso¹⁴.

O agir de forma ética não pode ser, para Aristóteles, uma simples aplicação de um saber ético já dado, pois a ética pressupõe que aquele que age reflita sobre o seu comportamento, por isso não se pode pensar em um conhecimento objetivo e em uma separação entre sujeito e objeto no saber ético, pois o indivíduo não se encontra diante de um conhecimento ético puro que lhe caiba somente constatar e aplicar a uma situação particular, ele deve decidir com base na compreensão que tenha de si próprio, sendo que as exigências éticas gerais que podem ser conhecidas somente se apresentam na forma de diretrizes, de

¹⁴ “Aristóteles se mantém socrático na medida em que retém o conhecimento como momento essencial do ser ético, e o que nos interessa é justamente o equilíbrio entre a herança socrático-platônica e este momento do ethos a que ele mesmo deu validade. Pois também o problema hermenêutico se aparta evidentemente de um saber puro, separado do ser. Falamos antes da pertença do intérprete com a tradição com a qual se confronta, e víamos na própria compreensão um momento do acontecer.” GADAMER, H. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 467-468.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

esquemas, cabendo ao indivíduo escolher, com base em sua formação educacional e de vida, ou seja, com base em seus hábitos, como deve agir em uma situação específica. Na verdade, o indivíduo não deve desconsiderar o conhecimento ético, mas para não destruir a autonomia que é a base de qualquer ética, o que ele vier a fazer depende dele mesmo, sendo que o que é o bem somente pode ser visto na situação concreta, ou seja, o sentido da norma ética não é dado de antemão, a norma somente adquire pleno significado quando de sua aplicação.

Em razão do saber ético ser um conhecimento direcionado para a realização de algo, Aristóteles, seguindo Sócrates e Platão¹⁵, identifica-o com o saber técnico, passando, porém, a buscar as divergências entre esses dois tipos de saber a fim de melhor caracterizar o ser e o saber éticos. Uma das diferenças entre saber ético e técnico relaciona-se com o afirmado acima, com o fato do saber ético não ser, como o saber técnico, um saber dado que é passível de ser aplicado em uma situação posterior. As normas técnicas são ensinadas e aprendidas para serem aplicadas em uma situação concreta, com o saber ético não podemos pensar em aplicar algo anterior, pois é na situação específica que se completa o sentido da norma ética, isto é, o que é *justo* não é estabelecido de antemão, na medida em que uma lei que determina o que são os comportamentos justos somente adquire um significado preciso no caso concreto. Por isso Aristóteles fala em equidade, em *Epieikeia*, como *correção da lei* na situação de aplicação, quando trata do tema da justiça¹⁶.

Outra diferença entre o saber ético e o técnico reside na questão referente aos fins e meios nesses dois tipos de saber. O saber técnico diz respeito ao aprendizado de regras para a realização de algo particular, isto é, são ensinados os meios para a execução de uma tarefa específica. O saber ético, por sua vez, diz respeito ao conhecimento indispensável para o fazer ético, mas um fazer que está presente em toda a vida do indivíduo, ou seja, não se direciona para uma situação particular. Por outro lado, enquanto no saber técnico o indivíduo é um

¹⁵ “É inegável que Sócrates e Platão descobriram algo muito verdadeiro ao aplicarem o conceito de *Techné* no plano do comportamento ético. Evidentemente, saber ético e saber técnico possuem em comum o fato de não se constituírem como saberes abstratos, mas, ao determinarem e dirigirem a ação, implicam um saber prático modelado segundo a medida de sua tarefa concreta.” GADAMER, H. *O Problema da Consciência Histórica*, p. 50.

¹⁶ “O que cria o problema é o fato de o equitativo ser justo, mas não o justo segundo a lei, e sim um corretivo da justiça legal. A razão é que toda lei é de ordem geral, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares. Nestes casos, então, em que é necessário estabelecer regras gerais, mas não é possível fazê-lo completamente, a lei leva em consideração a maioria dos casos, embora não ignore a possibilidade de falha decorrente desta circunstância. E nem por isto a lei é menos correta, pois a falha não é da lei nem do legislador, e sim da natureza do caso particular, pois a natureza da conduta é essencialmente irregular.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P.212-213. (Coleção “Os Pensadores”)

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

entendido naquilo que faz, ou seja, dispõe sempre dos meios para a realização prática do que aprendeu, no saber ético o indivíduo é entregue a uma reflexão permanente, não tem somente que analisar e deliberar quanto aos meios, mas até mesmo os fins de sua ação não se encontram definidos de antemão.

Assim, apesar da proximidade do saber ético e do saber técnico, pelo fato dos dois serem saberes voltados para um fazer, a especificidade do primeiro reside no fato de não poder ser um conhecimento apreensível pelo homem como algo que o mesmo usa e a todo tempo encontra-se à sua disposição, ou seja, como um saber objetivo estranho àquele que dele se utiliza, pois a própria natureza do ético, que pressupõe liberdade e reflexão, deixa o indivíduo como que entregue a si mesmo, como que buscando agir corretamente com a ajuda de esquemas gerais e abstratos, porém sempre ciente da responsabilidade que lhe cabe bem como das limitações que o conhecimento puro do ético carrega consigo.

Além de apresentar essa proximidade entre o saber ético e o saber hermenêutico, Gadamer afirma que a própria compreensão, além de já ser uma interpretação, é também uma aplicação, pois se realiza uma mediação entre um passado, uma tradição, e um presente, uma situação concreta na qual se pretende alcançar um sentido para algo.

Em toda leitura tem lugar **uma aplicação**, e aquele que lê um texto se encontra, também ele, dentro do sentido que percebe. Ele mesmo pertence também ao texto que entende¹⁷.

Dessa forma, como toda compreensão é aplicação, também a compreensão do sentido de uma lei é aplicação da mesma, não sendo possível então se definir *a priori* todos os sentidos que um instrumento normativo pode possuir. Uma lei que regulasse sua própria aplicação, prevendo todas as eventuais situações fáticas nas quais incidiria, seria, nas palavras de Günther, uma norma *perfeita*¹⁸, sendo que para a criação de uma norma deste tipo seria necessário *conhecimento ilimitado e tempo infinito*, o que está muito distante da realidade, pois, como vimos no decorrer deste artigo, o que não existe hoje é um conhecimento absoluto das coisas. Por outro lado, devida à complexidade da sociedade moderna, uma sociedade onde são múltiplas as possibilidades de agir, justamente devido à diferenciação funcional, não

¹⁷ GADAMER, H. Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, p. 503. (Grifo nosso)

¹⁸ “Uma norma de tal modo ‘perfeita’ poderia regular sua própria aplicação, porque cada uma das situações nas quais um interesse poderia ser violado teria sido anteriormente levada em consideração.” GÜNTHER, K. Uma Concepção Normativa de Coerência para uma Teoria Discursiva da Argumentação Jurídica. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo/ FFFLCH/USP, n.º 6, p. 87, 2000.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

podemos aceitar como plausível a exigência de uma disponibilidade irrestrita de tempo para a elaboração legislativa.

Por não existir uma norma assim perfeita é que o momento da aplicação ganha relevância dentro do sistema jurídico, chegando vários autores, a até mesmo diminuir a importância da dimensão da elaboração das leis. Günther não desconsidera o momento da criação legislativa, na verdade, o que tal autor realiza é uma separação do momento de feitura das normas, o discurso de justificação, que se refere a uma criação imparcial das normas para que as mesmas sejam consideradas válidas, e o discurso de aplicação, que diz respeito à imparcialidade na concretização das leis gerais e abstratas, imparcialidade esta atingida por meio da consideração de todas as características do caso concreto, ainda que como condição de possibilidade contrafática.

Ao analisar o conceito de “*Phronesis*” de Aristóteles, bem como a hermenêutica gadameriana, Günther constata que a correlação estabelecida por Gadamer entre saber ético e saber hermenêutico diz respeito à questão da relevância da aplicação, só que, na sua opinião, Gadamer confundiria os discursos de justificação e de aplicação.

Viewed from this perspective, Gadamer interprets questions of justification, which belong in the sphere of reciprocity, as questions of application¹⁹.

Gadamer confundiria o discurso de justificação com o de aplicação ao afirmar que o que seja o comportamento correto, tal como em Aristóteles, não é estabelecido de maneira imparcial e universal, mas sim de acordo com os hábitos (*ethos*) ou o consenso de fundo da comunidade, consenso esse considerado verdadeiro e racional em sua faticidade.

What is appropriate is always that which is valid within the received context. Validity is measured according to degrees of belonging [Zugehörigkeit] to a specific context which is a common form of life. (...) The sense of what is right establishes community²⁰.

Neste sentido, ainda segundo Günther, Gadamer não conseguiu dar conta da pluralidade de formas de vida que integram a sociedade moderna, além disso, ao afirmar que a aplicação envolveria uma mediação entre tradições que apresentam cada qual uma pretensão

¹⁹ GÜNTHER, K. *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*. New York: University of New York Press, 1993. P. 197.

²⁰ GÜNTHER, K. *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*, p.193.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

de validade, configurando o discurso de aplicação como um discurso de justificação, não atentou para o fato de que as pretensões de validade dizem respeito somente a este último, isto é, somente estão presentes no momento de elaboração normativa. Gadamer, então, não teria visualizado o fato de que a situação de aplicação não está relacionada com a validade das normas, mas sim com a “adequação” das mesmas às peculiaridades do caso concreto.

In situations of application in which the other is only a “viewpoint”, it is a matter not of the other bringing something to bear on me, but of my considering the different viewpoints or relevant features of the situation, that is, of my letting these be brought to bear on me (or my situational need interpretation). **This is independent of the other’s role which he takes toward me with a performative attitude in that he demands of me that I recognize a validity claim²¹.**

Essa pretensão de validade associada à aplicação está relacionada com a reabilitação da tradição que o pensamento hermenêutico de Gadamer realiza, na medida em que nossos preconceitos formariam um consenso de fundo considerado verdadeiro, mesmo que esse consenso fosse fruto de violência, já que a hermenêutica não foi capaz de elaborar uma metahermenêutica que explicitasse os critérios pelos quais se poderia averiguar a validade ou não do consenso naturalizado. Na verdade, como já ressaltamos anteriormente, na tentativa de situar a razão, Gadamer acabou identificando-a com a tradição, considerando esta última como uma autoridade alcançada através do conhecimento, do pensamento racional, desconhecendo assim as condições que podem guiar-nos na tentativa de levar a sério a tradição, isto é, na tentativa de questionar a legitimidade da mesma.

Não obstante as peculiaridades e divergências de cada qual, podemos afirmar, com Aristóteles, Gadamer e Günther, que o reconhecimento da importância do momento da aplicação das leis leva-nos necessariamente a superar a ilusão de que normas gerais e abstratas resolveriam todos os nossos eventuais conflitos. Nessa linha, a única segurança que podemos ter, conscientes da complexidade em que vivemos, advém da não desconsideração da diversidade das situações de aplicação, ou seja, não podemos esquecer que o significado das normas ultrapassa, mas não nega, o processo de elaboração legislativa, “pois em nossa

²¹ GÜNTHER, K. *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*, p.197-198. (Grifo nosso)

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

vida cotidiana, por definição, nunca vivenciaremos situações universais e abstratas, mas sempre individualizadas e concretas”²².

Conclusão

A explicitação, realizada pela hermenêutica filosófica gadameriana, de que somos seres marcados pelos nossos preconceitos, preconceitos estes que, mais do que uma limitação de nossa visão de mundo, funcionam como condição de possibilidade de qualquer conhecimento, torna problemática e ilusória a crença em um legislador onisciente e onipresente, que estaria acima das contingências da vida concreta e que, portanto, preveria de antemão, em virtude de seu agir racional, todos os futuros e eventuais conflitos que porventura possam ocorrer na sociedade.

Dessa forma, não podemos mais trabalhar com distinções como texto/contexto, racional/irracional, ideal/real, universal/concreto, em termos de opostos que se excluem. A própria distinção sujeito/objeto e o recurso a um método como garantia de objetividade deve ser problematizada, pois tal como demonstrou Gadamer a partir da experiência artística, o saber ultrapassa qualquer procedimento metodológico. Dessa forma, conhecemos algo porque o mesmo faz sentido para nós, ou seja, porque a partir de nossas vivências podemos atribuir-lhe determinado significado, sempre projetando no nosso objeto de estudo o pano de fundo silenciosamente compartilhado por todos aqueles que conosco vivem.

Se não há então uma oposição entre razão e tradição, como queriam aqueles que elaboraram as leis gerais e abstratas e que as entendiam como expressão da racionalidade humana, já que todo saber pressupõe um consenso social de fundo, as normas não podem mais ser vistas como que pairando sobre a vida cotidiana, na verdade, o sentido de uma norma somente é plenamente estabelecido em situações concretas e particulares, o que não significa acabar com a distinção entre discursos de justificação e de discursos de aplicação, tal como bem nos lembra Günther.

Não podemos, dessa forma, continuar atribuindo ao legislador uma posição de supremacia inquestionável, pois o uso da razão não é suficiente para o estabelecimento de

²² CARVALHO NETTO, M. “Racionalização do Ordenamento Jurídico e Democracia”. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 88, dezembro, p. 15, 2003.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

normas perfeitas, isto é, de normas que regulariam sua própria aplicação. Nesse sentido, podemos dizer que o fato de descobrir que as leis gerais e abstratas, sem dúvida uma conquista da modernidade, por negar a antiga ordem de privilégios, por si só não garantem nada com relação à sua efetividade, já que não podem controlar o devir, com certeza é uma desilusão muito menor do que a que seria decorrente de ainda mantermos uma exigência exagerada com relação à razão. Assumir os riscos que a falta de um saber perfeito e absoluto traz consigo é primordial para a consciência de que os direitos são conquistados na vida concreta, ou seja, são resultado de uma luta permanente e não dadas advindas de um gentil e sábio legislador.

Referências

- ADORNO, T. W. *Metaphysics: Concept and Problems*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção “Os Pensadores”)
- CARVALHO NETTO, M. “Racionalização do Ordenamento Jurídico e Democracia”. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n.º 88, dezembro, 2003, p. 81-108.
- DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GADAMER, H. “Homem e Linguagem”. In: ALMEIDA, C. L. S. FLICKINGER, H. ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica: as trilhas de Hans-George Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000a, p. 17-127.
- _____. “A Incapacidade para o Diálogo”. In: ALMEIDA, C. L. S. FLICKINGER, H. ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica: as trilhas de Hans-George Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000b, p. 129-140.
- _____. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3.ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- _____. *Verdade y Método II*. Salamanca: Ségueme, 1994.
- GÜNTHER, K. “Uma Concepção Normativa de Coerência para uma Teoria Discursiva da Argumentação Jurídica”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo/FFLCH/USP, n.º 6, 2000, p. 85-102.
- _____. *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*. New York: University of New York Press, 1993.
- HABERMAS, J. *Verdad y Justificación: ensayos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. *Direito e Democracia entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (2 Volumes)
- _____. *Textos y Contextos*. Barcelona: Ariel, 1996.
- _____. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 1990a.
- _____. *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990b.
- _____. *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------

HEKMAN, S. J. *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1986.

LÉVINAS, E. “La ruine de la représentation”. In: LÉVINAS, Emmanuel. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1974, p. 125-144.

LUHMANN, N. *Theories of Distinction: redescribing the descriptions of modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

_____. DE GIORGI, R. *Teoria della Società*. 5.^a ed. Milano: Franco Angeli, 1993.

OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. 2.^a ed. São Paulo: Loyola, 2001.

RASCH, W. “Introduction: The Self-Positing Society”. In: LUHMANN, N. *Theories of Distinction: redescribing the descriptions of modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 1-30.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 – Nº 3	Novembro 2009	pp. 12-29
-----------------	-------------------	--------------	------------	------------------	-----------