

# A dimensão da verdade na ciência do direito: um diálogo pós-moderno entre a metodologia da pesquisa jurídica e a hermenêutica filosófica

*Ciro de Lopes e Barbuda*

*Advogado da CAIXA na Bahia*

*Mestrando em Direito Privado e Econômico pela  
Universidade Federal da Bahia*

“O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias.”  
*João Ubaldo Ribeiro, “Viva o povo brasileiro”*

## RESUMO

Este artigo revisitará os principais métodos existentes no pensamento científico moderno, a fim de demonstrar a incompletude deles, que, ao tentarem buscar, a qualquer custo, o ideal de verdade científica, acabam por revelar apenas uma face do fenômeno do conhecimento. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica, tal como concebida por Gadamer, por não preconizar um método, mas sim uma ontologia da compreensão, mostra-se como um propósito mais maduro que o das metodologias. Na era de relativismos que a contemporaneidade consagrou, essa visada filosófica sobre o conhecimento científico pode conter, portanto, um projeto mais construtivo para o desenvolvimento da ciência jurídica, reclamada a resolver problemas pós-modernos.

Palavras-chave: Verdade e Direito. Metodologia jurídica. Hermenêutica filosófica. Pós-modernidade.

## RESUME

Cet article va revoir les principales méthodes existantes dans la pensée scientifique moderne, pour démontrer leur incomplétude, car, quand ils essaient d'obtenir, à tout prix, l'idéal de la vérité scientifique, se révèlent d'un seul côté du phénomène de la connaissance. En ce sens, l'herméneutique philosophique, telle que conçue par Gadamer, pourquoi ne recommand pas une seule méthode, mais d'une ontologie de la compréhension, se montre comme un objectif plus mûr que celle des méthodologies. À l'ère du relativisme que la contemporanéité a consacré, cette vision philosophique sur la connaissance scientifique peut contenir,

par conséquent, une approche plus constructive pour le développement de la science juridique, qui est réclamé pour résoudre problèmes post-modernes.

Mots-clés: La vérité et du droit. Méthodologie juridique. Herméneutique philosophique. Post-modernité.

## Introdução

O presente artigo pretende questionar a importância epistemológica da verdade para o conhecimento científico em geral e, particularmente, para o saber jurídico, à luz da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.

Preambularmente, porém, se passarão em revista os principais métodos científicos que, ao longo da história, propugnaram pela busca da verdade na ciência.

Em seguida, serão expostos os principais fundamentos da hermenêutica gadameriana, que, com base nas experiências da arte, da história e das ciências do espírito, relativiza o “meio” da metodologia científica para se alcançar o “fim” da verdade científica.

À guisa de conclusão, serão debatidas, com fulcro nas observações realizadas ao longo do trabalho, as perspectivas para a metodologia da ciência jurídica no vigente contexto de transição para a pós-modernidade.

## 1 As disputas dos métodos científicos pela verdade

Neste tópico, serão vistas, em brevíssimas linhas, as principais metodologias do pensamento científico ocidental. Ressalve-se que, como o conceito ainda em voga de “ciência” somente surgiu a partir do cartesianismo – imiscuído no contexto de Renascimento Científico e Comercial que substituiu o modo de produção feudal pelo capitalista e a medievalidade pela modernidade –, somente serão explorados, no presente estudo, os métodos científicos daí decorrentes.

Por isso, foram propositadamente omitidos os pensadores da Antiguidade e do Classicismo greco-romano, não porque as suas obras sejam irrelevantes, mas sim porque tal empreitada, além de desbordar os intuítos epistemológicos deste artigo, exigiria um esforço filosófico e uma pesquisa acadêmica muito mais abrangentes do que aqueles que deram suporte a este trabalho.

Assim, as metodologias ora descortinadas partem, essencialmente, da ciência moderna, chegando – quem sabe – a um novo paradigma científico que alguns têm apelidado de pós-moderno.

Alerte-se, além disso, que, como serão revistas numerosas obras de vários autores, o que, por si só, exigiria uma monografia específica para cada tema, certamente a presente análise será rasteira e perfunctória, consagrando apenas as ideias centrais de cada epistemólogo.

Porém, como este artigo centra-se no “antimétodo” gadameriano, que será objeto da terceira seção, a abordagem superficial de tantos pensadores não trará prejuízo à tese ora defendida, uma vez que a explicitação das metodologias científicas existentes apenas serve de ilustração para a exposição das teses de Gadamer.

Como se verá, o traço comum a todos esses pensadores é a defesa de um método para a consecução da verdade científica.

### 1.1 O método racional-dedutivo de René Descartes

O raciocínio metodológico cartesiano baseia-se no *ceticismo* e na *dedução*. É cético porque tem por premissa a dúvida frente a qualquer objeto científico, e dedutivo porque infere as leis mais gerais a partir dos fenômenos mais específicos observados, dividindo o ente mais complexo em partes mais simples, a fim de as conhecer em particular e, ao final, recompor o todo pela soma das partes.

Descartes (2008, p. 254) estabeleceu quatro preceitos para a obtenção da verdade na pesquisa científica:

O primeiro era o de jamais aceitar algo como verdadeiro sem saber com evidência que seja tal; isto é, evitar com cuidado a precipitação e a prevenção, e nada mais incluir em meus juízos além do que se apresente tão clara e tão distintamente ao meu espírito que eu não tenha nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, o de dividir cada dificuldade examinada em tantas partes quantas puder e for necessário para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir pela ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de se conhecer, para subir aos poucos, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos e supondo até haver certa ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que me assegure [sic] de nada omitir.

O grande mérito da epistemologia cartesiana, e pelo qual lhe é atribuída a paternidade da ciência moderna, é o deslocamento do eixo de explicação universal, que sai da teologia cristã para o primado da razão. O *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”) cartesiano (DESCARTES, 2008, p.36) representa verdadeira ruptura

com a milenar ascensão da Igreja Católica Apostólica Romana sobre o conhecimento humano e a proposta de um novo caminho, pautado pela racionalidade.

Nada obstante, Descartes (2008, p. 106) acaba por contradizer a sua própria teoria, aceitando aprioristicamente e excluindo do campo de incidência da dúvida a existência divina, que é encarada como pressuposto da existência e da verdade de todas as outras coisas,

[...] pois é da natureza do infinito que eu que sou finito e limitado não o possa compreender; e basta que eu entenda bem isto e julgue que todas as coisas que concebo claramente e nas quais sei haver alguma perfeição, e, talvez, também uma infinidade de outras que ignoro, estão em Deus formal ou eminentemente, para que a idéia que dele tenho seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta de todas as que estão no meu espírito.

Como Descartes não põe em dúvida a existência de Deus, é possível imaginar que o método cartesiano pode conduzir o pesquisador à construção de deuses, à medida que, em sua pesquisa, ele deixe de enfrentar determinados pontos, por considerá-los verdadeiros *de per se*, isentos de dúvida e, portanto, impassíveis de negação. Tais questões, destarte, podem ser “endeusadas” pelo cientista que se valha da metodologia cartesiana, ao excluí-las de sua investigação científica, por considerar que a adesão do auditório a elas configura-se prévia e incontrovertidamente.

Além disso, outra interpretação possível para a criação de “deuses” na metodologia científica refere-se à própria supervalorização da verdade. Entendida como fundamento de si mesma, assim como a existência de Deus, a verdade acaba por converter-se na bússola obsessora dos cientistas, que se deixam de pôr a simples pergunta: “e existe uma só verdade?”

Tal paradoxo no pensamento do filósofo francês é, contudo, compreensível, devido ao conturbado momento histórico em que se insere a sua obra. Em pleno século XVII, caso o seu *Discurso* fosse de encontro aos dogmas religiosos vigentes, a Inquisição não somente o condenaria ao *Índex* como, provavelmente, executaria o seu autor. Assim, esse desliz teórico não macula o grande contributo prestado pelo método cartesiano ao desenvolvimento da ciência, movida pela dúvida e pela razão.

## 1.2 O método empirista de Francis Bacon

Assim como os filósofos também britânicos John Locke, David Hume e George Berkeley, Francis Bacon é precursor do empirismo

na filosofia da ciência. A verdade, segundo essa doutrina, é acessível através da experiência.

Por conseguinte, em contraposição a Descartes, Bacon postula um método indutivo. Concebido no âmbito das ciências naturais, o raciocínio indutivo propugna a experimentação dos fenômenos naturais, a fim de obter suas causas específicas a partir das causas mais gerais, presentes na natureza, percorrendo, portanto, o caminho inverso do raciocínio dedutivo (que vai das leis mais específicas para as mais gerais).

Segundo o método indutivo baconiano, após a pormenorização do fato sob estudo, deve-se enquadrá-lo em três espécies de modelo conformador, que Bacon denomina de *tábuas*. A primeira é a *tábua de essência e de presença*, em que a forma sob exame deve ser enquadrada dentre as instâncias em que também se faz presente; a segunda é a *tábua de desvio, declinação ou ausência*, na qual se catalogam as instâncias em que a forma está ausente; e a última é a *tábua de graus ou de comparação*, em que se verificam as variações da presença da forma (BACON, 1997, p. 111-120).

O filósofo inglês identifica, ainda, quatro tipos de noções falsas que “bloqueiam a mente humana”, consistindo em obstáculos para a finalidade científica, os quais ele denomina de *ídolos*. Nesse sentido, haveria ídolos da tribo (inerentes à própria natureza individual do homem ou à espécie humana), ídolos da caverna (fundados na “caverna platônica” que cada indivíduo constrói para ser seu autouniverso), ídolos do foro (provenientes do comércio e do consórcio entre os homens, é dizer, dos erros de comunicação que emergem na convivência social) e ídolos do teatro (oriundos das doutrinas filosóficas e das regras viciosas da demonstração). Tais óbices somente seriam neutralizados, na ótica baconiana, através da indução (BACON, 1997, p. 40-41).

Todavia, tais condicionantes individuais e sociais, ao contrário do que defende Bacon, não podem nem devem ser afastadas da pesquisa científica, que, em vez de se desnaturar por conta delas, justamente por isso se enriquece.

### 1.3 O método transcendental de Immanuel Kant

Kant realizou, no plano da epistemologia científica, uma síntese entre o racionalismo dedutivo de Descartes e o empirismo indutivo de Bacon. Para representar esses dois eixos metodológicos, o filósofo de Königsberg criou dois sistemas, o da *razão pura*, edificado sob a ideia de liberdade, em que se situam os conceitos *a priori*, formas ideais transcendentais pelas quais a razão especulativa

assimila os objetos do mundo, independentemente da experiência; e o da *razão prática*, baseado na ideia de causalidade, que se ocupa dos princípios da determinação da vontade, denominados princípios práticos, os quais, se subjetivos, convertem-se em máximas (orientadoras da vontade individual) e, se objetivos, em leis práticas (orientadoras da vontade geral) (KANT, 2008, p. 27).

Pressupondo que a felicidade é o objetivo orientador da vontade de todos os seres racionais, Kant infere que as máximas individuais devem tender a tornar-se leis práticas universais, obedecendo à *lei fundamental da razão prática*, que se resume no seguinte imperativo categórico e transcendental: “age de tal forma que a máxima de tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2008, p. 40).

Ademais, ao debruçar-se sobre o juízo da razão prática, acerca da definição de bem e mal, que é determinada pela lei moral, o filósofo assevera:

Os conceitos do bem e do mal [*Gut und Böse*] determinam primeiramente um objeto [*Objekt*] para a vontade. Mas, em si mesmos, esses conceitos estão submetidos a uma regra prática da razão, que, como razão pura, determina a vontade *a priori* em relação ao seu objeto [*Gegenstand*]. Por conseguinte, se uma ação que nos é possível na sensibilidade constitui ou não um caso submetido a essa regra, isso depende da faculdade de julgar prática, por meio da qual o que foi enunciado na regra universalmente (*in abstracto*) é aplicado a uma ação *in concreto* (KANT, 2008, p. 77, grifos do autor).

Nessa toada, as ações humanas, cuja valoração positiva ou negativa decorre de juízo eminentemente prático, devem orientar-se moralmente também para a universalidade. A metodologia da razão pura prática consiste, destarte, no processo de adequação da vontade humana à lei moral, “para tornar *subjetivamente* prática a razão objetivamente prática” (KANT, 2008, p. 161, grifo do autor).

#### 1.4 O método fenomenológico de Edmund Husserl

A fenomenologia é conceituada por Husserl, um de seus precursores, como “ciência da essência do conhecimento” ou “doutrina universal das essências” (HUSSLERL, 1990, p. 20). Nesse particular, é possível detectar a aproximação entre Kant e Husserl, no que tange à elaboração de uma crítica da razão, que em ambos opera uma tarefa transcendental, de conhecimento do fenômeno, embora sob perspectivas diferentes.

Heidegger (2008, p. 65) entende, por seu turno, que

O termo “fenomenologia” nem evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza o seu conteúdo quididativo. A palavra se refere exclusivamente ao modo *como* se demonstra e se trata *o que* nesta ciência deve ser tratado. Ciência “dos” fenômenos significa: apreender os objetos *de tal maneira* que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa demonstração e procedimento diretos (grifos do autor).

A fenomenologia, destarte, afigura-se como um método. O método fenomenológico nada mais é que um “caminho” para a “volta às coisas mesmas”, para a retomada da consciência, quando os objetos desvelam-se em sua íntima e verdadeira constituição, o que se traduz na expressão “redução fenomenológica”:

Diante da “crise da razão gnosiológica” do seu tempo, que vinha solapando qualquer pretensão de se dar seguimento a uma ciência da “constituição” do conhecimento puro (*a priori*), Husserl restaura a *atitude transcendental* como “retorno às coisas mesmas”, provocando, assim, profundas mudanças no horizonte teórico do fazer filosófico do século XX. Reclamando, renovadamente, uma nova tarefa para a Filosofia do Sujeito, precisamente aquela capaz de superar o amadorismo empírico ou o transcendentalismo ingênuo (ou realista) das épocas anteriores, Husserl projeta para a Filosofia a possibilidade de desfazer-se dos “tormentos da obscuridade”, e isto através do **método fenomenológico** (ou **redução fenomenológica**) levado às suas extremas conseqüências, a saber: *o retorno à consciência* (GALEFFI, 2000, p. 19, grifos do autor).

A filosofia husserliana, como já dito, tem uma meta fenomenológica, que não deixa de ser, também, uma meta ontológica, por visar à descoberta da essência do ser. Tal intento implica um mergulho “no que se apresenta”, dada a origem grega do termo *phainomenon*, e o método pelo qual se realiza tal excursão é a redução fenomenológica, entendida como um retorno à consciência. Por conseguinte, a apreensão do ente “cognoscendo” também importa na apreensão do próprio “ser no mundo” do sujeito; todo conhecimento é, logo, autoconhecimento.

Muito significativa é a concepção de “verdade” em Husserl (2006, p. 154), que a equipara a uma ficção fenomenal que alimenta o método fenomenológico:

Assim, para quem gosta de expressões paradoxais e entende a plurivocidade do sentido, pode-se realmente

dizer, com estrita verdade, que a “ficção” constitui o elemento vital da fenomenologia, bem como de todas as ciências eidéticas, que a ficção é a fonte da qual o conhecimento das “verdades eternas” tira seu alimento (grifos do autor).

Isso posto, conclui-se que também a fenomenologia alimenta o ideal de verdade, entretanto, já não se trata de uma verdade fechada e dogmática, mas uma verdade ficcional, porquanto reduzida fenomenologicamente no “ser em si”, apreendido simultaneamente ao “ser no mundo” humano, temporalmente limitado.

### 1.5 O método ontológico de Martin Heidegger

A preocupação central da filosofia heideggeriana é o problema do sentido do ser. A indagação dessa questão dá ensejo à especulação metafísica, pois a definição do ser tem como consectário lógico a definição do não ser, é dizer, a definição do nada.

O nada, questão metafísica primordial, manifesta-se, de acordo com Heidegger, pela *angústia*. “‘Estamos suspensos’ na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 237). A angústia heideggeriana é o sentimento humano que decorre da nadificação do ente humano, cuja vocação é para o ser, mas que, ao imergir no nada, perde o sentido de sua existência.

Por outro lado, é somente através do nadificar do nada que o ser humano pode chegar a encontrar o seu sentido existencial. Afinal, a nadificação é um processo de autoconhecimento – posto que o homem toma consciência de sua condição de nada – que somente se supera pela negação desse “nada”, que então reconduz o sentido do ser em direção a “algo”. Esse “algo” Heidegger denomina de *cuidado*. Não brotando o cuidado a partir da angústia, ao homem só restaria a permanência da negação de sua existência pelo caminho do suicídio (HEIDEGGER, 2005, p. 246 *et seq.*).

Conceito fundamental para a ontologia heideggeriana é o *Dasein*, normalmente traduzido para o português como “ser-aí” ou “pre-sença”:

[...] Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo pre-sença (HEIDEGGER, 2008, p. 33).



A partir da pre-sença, modo de ser da existência humana, caracterizado pela autoconsciência da sua limitação temporal (temporalidade), cingida pela vida humana, é que se define a abordagem filosófica de Heidegger. A pre-sença sempre avalia o ser em função do tempo em que esse ser se desenvolve. E, ao perquirir sobre o ser das coisas, na esteira fenomenológica, o *Dasein* também se envolve com a questão do sentido de seu próprio ser: “A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença” (HEIDEGGER, 2008, p. 38, grifos do autor).

O método cognoscitivo heideggeriano consiste, portanto, na *analítica da pre-sença*, da qual se origina a ontologia fundamental de todas as outras coisas (HEIDEGGER, 2008, p. 40). Logo, para Heidegger, o conhecimento dos objetos implica, antes de qualquer coisa, o conhecimento dos sujeitos, cujo modo de ser autoconsciente de sua finitude influencia todo ente sobre o qual se debruce o *Dasein*, liberando o horizonte do tempo para a transcendência fenomenal da questão do ser.

A caracterização desse método é, ainda, explicitada pelo filósofo alemão:

‘O princípio de todos os princípios contém a tese do primado do método. Este princípio decide qual a única questão que pode satisfazer ao método. O princípio de todos os princípios’ exige como questão da Filosofia a subjetividade absoluta. A redução transcendental a esta subjetividade dá e garante a possibilidade de fundar a subjetividade em sua estrutura e consistência, isto é, em sua constituição (HEIDEGGER, 2005, p. 274).

Finalmente, é de se notar que o método de Heidegger tem como pretensão a busca da essência da verdade:

Entretanto, o que o bom senso, antecipadamente justificado em seu âmbito próprio, pensa da filosofia, não atinge a essência dela. Esta somente se deixa determinar a partir da relação com a verdade originária do ente enquanto tal e em sua totalidade. Mas pelo fato de a plena essência da filosofia incluir sua não-essência e imperar originariamente sob a forma da dissimulação, a filosofia, enquanto põe a questão desta verdade, é ambivalente em si mesma. Seu pensamento é a tranquilidade da mansidão que não se nega ao velamento do ente em sua totalidade. Mas seu pensamento é também, ao mesmo tempo, a decisão enérgica do rigor, que não rompe o velamento, mas que impele sua essência intacta para dentro da abertura da compreensão, e desta maneira, para dentro de sua própria verdade (HEIDEGGER, 2005, p. 342).

Nesse sentido, a *essência da verdade*, em Heidegger, é concebida ontológico-fenomenologicamente e, como tal, transmuta-se na questão da *verdade da essência* (HEIDEGGER, 2005, p. 343).

## 1.6 O método perceptivo-corporal de Maurice Merleau-Ponty

Para Merleau-Ponty (2006, p. 57), a percepção é o método pelo qual o homem conhece a realidade. A percepção, que se dá através do corpo, desperta a atenção, que, por sua vez, desenvolve e enriquece a experiência cognoscenda:

A primeira operação da atenção é portanto criar-se um *campo*, perceptivo ou mental, que se possa 'dominar' (*Ueberschauen*), em que movimentos do órgão explorador, em que evoluções do pensamento sejam possíveis, sem que a consciência perca na proporção daquilo que adquire, e perca-se a si mesma nas transformações que provoca (grifos do autor).

Em face do exposto, nota-se que a atenção procede a um corte sensorial na percepção que o sujeito tem do mundo, para poder, então, compreender essa parcela da realidade percebida pelo corpo. O significado das coisas decorre, de acordo com a teoria pontyana, das vivências sensitivas do ser. Nesse sentido, o conceito fenomenológico abstrato de *Dasein*, da lavra heideggeriana, concretiza-se, ou melhor, *corporifica-se* na obra de Merleau-Ponty, decorrendo a verdade da percepção sensorial subjetiva.

O método pontyano, portanto, afigura-se como uma subdivisão da ontologia heideggeriana, haja vista se tratar de recorte da analítica da pre-sença, onde ganha vulto o corpo como vetor de apreensão do ser. Entre Heidegger e Merleau-Ponty, destarte, altera-se, apenas, o *modus operandi* de desvelamento do ser: no primeiro, pela ontologia do *Dasein*; no último, pela percepção do corpo. Em ambos, porém, a questão do ser, que alicerça todo tipo de conhecimento, converte-se na questão do próprio ser, que "conhece" através do autoconhecimento: "só apreendemos a unidade de nosso corpo na unidade da coisa" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 431).

## 1.7 O método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre

Sartre foi um dos precursores do existencialismo e, devido ao seu engajamento político-literário de índole marxista, propõe um método que visa à obtenção de resultados positivos na mudança das estruturas sociais, haja vista que, "condenado à liberdade", só há duas opções para o homem: mudar a sociedade que o oprime ou ser esmagado por ela.

Esse método é denominado progressivo-regressivo, por precognizar um vaivém cognitivo que acumula pequenos ganhos e, ao retornar para avaliação do resultado, pode modificar o conjunto, preparando, em seguida, uma nova progressão, seguida de ulterior regressão para nova crítica, e assim sucessivamente:

O objeto do existencialismo – pela limitação dos marxistas – é o homem singular no campo social, em sua classe no meio dos objetos coletivos e outros homens singulares, é o indivíduo alienado, reificado, mistificado, tal como o fizeram a divisão do trabalho e a exploração, mas lutando contra a alienação por meio de instrumentos falsificados e, a despeito de tudo, ganhando pacientemente terreno. [...] Nosso método é heurístico, ele nos ensina coisas novas porque é regressivo e progressivo ao mesmo tempo. Seu primeiro cuidado é, como o do marxista, recolocar o homem no seu quadro. [...] Sabe-se que o marxista contemporâneo pára aqui: ele pretende descobrir o objeto no processo histórico e o processo histórico no objeto. Na realidade, ele substitui um e outro por um conjunto de considerações abstratas que se referem imediatamente aos princípios. O método existencialista, ao contrário, quer permanecer *heurístico*. Não terá outro meio senão o “vaivém”: determinará progressivamente a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia. Longe de procurar integrar logo uma à outra, mantê-las-á separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e ponha um termo provisório na pesquisa (SARTRE, 1987, p. 170-171, grifo do autor).

As ideias de reificação e de alienação são profundamente incômodas ao existencialismo sartreano, que sempre colima a *atuação* do sujeito. Assim, sempre que premido por uma situação limite, deve o homem buscar anular a sua nadificação – na mesma esteira heideggeriana – pela adoção de condutas positivas, capazes de superar a “náusea” niilista existencial.

## 1.8 O método sociológico de Émile Durkheim

Durkheim, considerado “pai” da sociologia moderna, identificou como objeto dessa ciência, então neonata, o *fato social*, a ser revelado pelo proposto método sociológico. Para a configuração de um fato como social, por sua vez, seriam necessárias três características: exterioridade (não se situa no âmbito das consciências individuais), coercitividade (ação exercida sobre aquelas consciências) e independência (em relação à conduta individual), vislumbráveis na definição lograda pelo sociólogo francês:

*Fato social é toda a maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior: ou então, que é geral no âmbito de uma dada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais* (DURKHEIM, 2008, p. 40, grifos do autor).

A novidade (embutida no referencial positivista de isolamento do objeto científico) trazida por Durkheim para o tratamento do fato social cinge-se à sua *consideração como coisa*. Com tal formulação, o pensador visa a constituir o fato social como ponto de partida da ciência sociológica, estremando-o, sistematicamente, de pré-noções e condicionantes individuais, de índole psicossomática, que assolavam o domínio da pesquisa social do século XIX, bem como de divagações filosóficas que não fossem exclusivamente sociológicas (DURKHEIM, 2008, p. 147-150). O método durkheimiano, portanto, objetiva superar a dimensão subjetiva do fato social, encarando-o sob uma perspectiva objetiva: *“A causa determinante de um fato social deve ser procurada entre os fatos sociais antecedentes e não nos estados da consciência individual”* (DURKHEIM, 2008, p. 120, grifos do autor).

Importante no método sociológico é, ainda, a distinção entre o normal e o patológico num contexto social, que obedece, segundo Durkheim, aos seguintes critérios:

*1.º Um fato social é normal para um tipo social determinado considerando numa fase determinada do seu desenvolvimento, quando se produz na média das sociedades dessa espécie, consideradas na fase correspondente da sua evolução.*

*2.º Os resultados do método precedente podem verificar-se mostrando que a generalidade do fenômeno está ligada às condições gerais da vida coletiva do tipo social considerado.*

*3.º Esta verificação é necessária quando este fato diz respeito a uma espécie social que ainda não completou a sua evolução integral* (DURKHEIM, 2008, p. 81, grifos do autor).

Apesar de ter tido importância histórica incontestável para a consolidação da ciência sociológica, o método durkheimiano não mais atende às expectativas da sociologia. Hodiernamente, é consabida a impossibilidade de neutralidade axiológica do pesquisador social, que, ao mergulhar numa dada sociedade para conhecer seus fenômenos, leva consigo toda uma carga subjetiva de preconceções que é indissociável do resultado de seu estudo. Outrossim, a construção de protótipos de normalidade também é questionável, uma vez que o parâmetro de aferição do anormal será, sempre, subjetivo e, como tal, relativo.

## 1.9 O método interpretativo de Emilio Betti

O jurista, teólogo e hermenêuta italiano Emilio Betti propôs-se a reduzir o fenômeno hermenêutico a uma metodologia interpretativa. A interpretação não se aplicaria aos fenômenos naturais, regidos pela lei de causalidade, mas sim aos fenômenos culturais, especialmente no campo do Direito e, neste, no âmbito do Direito Civil, pois

En ningún otro sector, ciertamente, resulta tan intenso el intercambio de relaciones entre sujetos de Derecho, situados em el plano de recíproca igualdad. En ningún otro se advierte igualmente la exigência imperiosa de encontrar los critérios necesarios para uns justa composición de los intereses em conflicto, tanto a través de la recta comprensión del precepto legal o consuetudinario relacionado con la matéria, como a través del recto entendimiento de las variadísimas explicaciones de la autonomía individual (BETTI, 1975, p. 31).

Para Betti, a aplicação dos cânones hermenêuticos conferiria critérios objetivos para a resolução das antinomias jurídicas, revelando-se como o método *objetivo* para a obtenção da verdade jurídica. Segundo o autor, alguns cânones ligar-se-iam ao objeto e outros, ao sujeito da interpretação.

Dentre os primeiros, Betti enuncia: *a) cânone da autonomia hermenêutica* ou da imanência do critério hermenêutico, que pontifica que o pensamento por baixo da regra jurídica deve prevalecer ao texto normativo; *b) cânone da totalidade e coerência* da consideração hermenêutica, segundo o qual as partes do discurso correlacionam-se, apreendendo-se o todo por meio das partes singulares e o valor singular das partes em virtude da unidade do todo (BETTI, 1975, p. 31-36).

Dentre os cânones que se referem ao intérprete, por seu turno, referem-se: *a) cânone da atualidade*, pelo qual a interpretação sempre deve ser atualizadora, transpondo-se o círculo da vida espiritual do sujeito à experiência interpretativa; *b) cânone da adequação do entender*, ou da correspondência ou consonância hermenêutica, conforme o qual o intérprete deve esforçar-se para colocar a própria atualidade em harmonia com a atualidade do objeto, para que “um e outro vibrem em perfeito unísono” (BETTI, 1975, p. 37-41).

Igualmente, Betti (1975, p. 54) realiza uma tipologia das interpretações, dividindo-as em *recognitiva* (centrada na reconstituição, como na filologia e na história), *representativa* (centrada na representação, como na tradução, no teatro e na música) e *normativa* (centrada na regulação de condutas visando à

obtenção da máxima de decisão, como no direito, na teologia e na psicologia). Desse modo, cada espécie de interpretação operar-se-ia de maneira diferente, de acordo com a função dos respectivos objetos interpretados.

Além disso, Betti almeja afastar do processo interpretativo alguns obstáculos, tal como o fizeram Descartes, Bacon, Durkheim e outros, conforme relata Bleicher (1992, p. 55):

Betti exige a remoção de uma série de obstáculos a fim de que o "outro" possa ser recebido no espírito certo. Indicando as duas principais barreiras para corrigir a compreensão, deveria tornar-se evidente a razão de Betti poder atribuir um valor educativo à compreensão hermenêutica, a saber, o desenvolvimento de uma atitude de tolerância, que é auxiliado pelo reconhecimento dos nossos próprios preconceitos e imperfeições, que só se revelam na tentativa de compreender um outro e que têm de ser vencidos antes de poder ter lugar a compreensão positiva. Os "ídolos" de Bacon encontram-se entre estes obstáculos que são basicamente os seguintes: (a) o particularismo, consciente ou inconsciente, de ideias e posições, que divergem das mais comuns e, em particular, das sustentadas pelo observador; o que leva (b) à sua difamação e distorção; (c) a atitude de "hipocrisia" que vê as questões em termos de preto e branco e não se apercebe da dialética entre bem e mal; (d) o conformismo em relação às concepções dominantes e a aceitação farisaica das "opiniões convencionais" no julgamento dos outros; (e) a falta de interesse noutras culturas, bem como a tacanhez ou preguiça intelectual e moral – que se manifesta na crescente tendência de se furtar a discussões teóricas sinceras e a uma troca de opiniões abertas.

É nítida a proposta metodológica de Betti, que, contudo, revela-se falha à medida que se propõe subsumir fórmulas metódicas ao trabalho interpretativo, que não pode ser limitado à aplicação de cânones preestabelecidos, ainda mais se tal processo for orientado referencial ultrapassado de elogio da neutralidade axiológica e "caça às pré-noções".

### **1.100 método crítico de Jürgen Habermas**

Habermas (2003, p. 23) debruça-se sobre o conflito, residente na linguagem discursiva, existente entre a faticidade e a validade, que ele sinteticamente define como "a tensão entre princípios normativistas, que correm o risco de perder o contato com a realidade social, e princípios objetivistas, que deixam fora de foco qualquer aspecto normativo".

O autor alemão descreve a razão prática, herança da sociedade industrial moderna, investindo na concepção de uma razão comunicativa. A diferença entre as duas formas de racionalidade não é, segundo Habermas (2003, p. 19-20), apenas uma “troca de etiqueta”, pois, diferentemente da razão prática, a racionalidade comunicativa não se constitui como uma “fonte de normas do agir”.

A razão prática, também denominada instrumental ou clássica, revelar-se-ia como uma espécie de raciocínio metodológico, individualista e subjetivo, materializado pela relação sujeito-objeto e focado na relação meios-fins, de feição cognitiva e reguladora de condutas. Assim, enquanto essa racionalidade teria sentido normativo, interferindo na vontade e indicando soluções concretas para os embates pragmáticos da atividade humana, a razão comunicativa não evidenciaria tal natureza prescritiva, orientando as ações com base em pretensões de validade, com conteúdo coercitivo fraco.

Nesse sentido, o intuito do método habermasiano é reconstrutivo da sociedade. Sendo a linguagem o *medium* universal de incorporação da razão (HABERMAS, 2003, p. 25), e o direito o *medium* entre faticidade e validade, a Teoria do Agir Comunicativo propõe, justamente, unir o potencial ilocucionário da linguagem ao do direito, amplificando o princípio democrático através da ação comunicativa, concebida segundo uma racionalidade crítica orientada para o consenso racional. Aí reside uma das críticas imputáveis ao método crítico-comunicativo de Habermas. Se o consenso valida o discurso, independentemente dos critérios que conduziram a esse consenso, o qual é encarado como pré-requisito da legitimidade do conteúdo discursivo, poder-se-ia objetar que, para a Teoria do Agir Comunicativo, quaisquer arbitrariedades seriam legítimas perante a ordem jurídica – desde que consensuais.

O discípulo dissidente de Adorno expõe, na formulação de sua teoria da sociedade, os três pilares sobre os quais se erige a prática comunicativa: a reprodução cultural, a integração social e a socialização, não deixando de considerar esses três elementos – cultura, sociedade e pessoa – como entes que se pressupõem reciprocamente (HABERMAS, 2003, p. 111-112). Portanto, ao encarar esses três elementos em relação de interdependência, o autor sob comento, mais uma vez, evidencia a necessidade de ações comunicativas, pautadas racionalmente segundo um referencial consensual de cooperação social:

A right, after all, is neither a gun nor a one-man show. It is a relationship and a social practice, and in both those essential aspects it is an expression of connectedness. Rights are public propositions, involving obligations to

others as well as entitlements against them. In appearance, at least, they are a form of social cooperation, no doubt, but still, in the final analysis, cooperation (MICHELMANN, 1986 *apud* HABERMAS, 2003, p. 121).

No modelo metodológico ideal de ação comunicativa proposto por Habermas, a linguagem, *habitat* da tensão entre faticidade e validade, possibilita a organização social, em cuja interação intersubjetiva deve ser utilizada a racionalidade comunicativa para buscar, mediante uma manifestação isenta de qualquer coação interna ou externa, o consenso. Dessa maneira, a teoria habermasiana converte-se numa sociologia da ação comunicativa, configurando-se esta ação comunicativa como o *telos* do discurso jurídico, que tem por meta a emancipação do indivíduo-ator e a revitalização da esfera pública, manifestada no direito positivo.

### 1.11 O método revolucionário de Thomas Kuhn

Thomas Samuel Kuhn foi um físico estadunidense que se notabilizou por seus estudos sobre história e filosofia da ciência. Para ele, o verdadeiro desenvolvimento da ciência só ocorre através de revoluções, que surgem como resposta a contextos de crise científica:

A emergência de novas teorias é geralmente precedida por um período de insegurança profissional pronunciada, pois exige a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal. Como seria de esperar, essa insegurança é gerada pelo fracasso constante dos quebra-cabeças da ciência normal em produzir os resultados esperados. O fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras (KUHN, 2006, p. 95).

Kuhn reintroduz o conceito clássico de paradigma, que em Platão referia-se à ideia de modelo e passa a ser utilizado no sentido de uma conjuntura aceita pela comunidade científica, num determinado período, a qual serve de plataforma para a derivação das demais teorias científicas. Desse modo, após a modificação de um paradigma, a concepção de mundo dos cientistas também se altera.

A necessidade de crises para a ruptura paradigmática tem sua razão de ser, já que, enquanto os conhecimentos dominados revelam-se suficientes e corretos, não se exige do cientista o desafio de buscar soluções em outros horizontes, consoante explicado pelo epistemólogo:



Creio que é sobretudo nos períodos de crises reconhecidas que os cientistas se voltam para a análise filosófica como um meio para resolver as charadas de sua área de estudos. Em geral os cientistas não precisam ou mesmo desejam ser filosóficos. Na verdade, a ciência normal usualmente mantém a filosofia criadora ao alcance da mão e provavelmente faz isso por boas razões. Na medida em que o trabalho de pesquisa normal pode ser conduzido utilizando-se do paradigma como modelo, as regras e pressupostos não precisam ser explicados (KUHN, 2006, p. 119).

Ante o exposto, percebe-se que a falência do paradigma científico precedente é sempre positiva, se encarada sob a perspectiva do progresso científico, pois alavanca a emergência de um novo paradigma. Kuhn (2006, p. 103) exemplifica essa tese com o surgimento das teorias de Copérnico, Newton e Einstein, que encerram longos períodos de fracassos na atividade normal de resolução dos problemas científicos da época, trazendo à tona um novo sistema de ideais sobre o qual se erigem as teorias posteriores.

A grande contribuição de Kuhn, portanto, prende-se, justamente, à negação da ideia, até então unânime entre os cientistas, de que o progresso científico dá-se de maneira gradual e paulatina, no decorrer do tempo, de acordo com a evolução natural da ciência. O verdadeiro progresso da ciência sempre decorre de uma ruptura, que dá uma guinada no curso da ciência. A essa visão de mundo em que se fundamenta a ciência (paradigma) há de contrapor-se, em um determinado momento, uma nova visão, que aponta e supera as contradições e falhas do modelo anterior. Essa nova visão seria desenvolvida no bojo de uma ciência revolucionária, justamente por não se limitar a discutir aspectos científicos pontuais (o que sucede com as ciências normais, assentadas num paradigma), mas sim propor um novo paradigma (o que sucede com as ciências extraordinárias), reconstruindo todo o sistema das ciências em função dele.

Destarte, a verdade científica, nos termos da metodologia kuhniana, volta-se sempre para o futuro, momento em que o próximo paradigma substituirá o atual, que se cria verdadeiro, fazendo a ciência dar, então, mais um passo – que não necessariamente retoma o ponto onde se havia parado, mas pode iniciar uma nova trajetória.

## 1.120 método racional-crítico de Karl Popper

O método de Popper é chamado de *racionalismo crítico*, porque, assim como o racionalismo cartesiano, funda todo o conhecimento na

dúvida. Na epistemologia popperiana, todavia, tal característica denomina-se *falseabilidade* ou *refutabilidade*, que consiste na formulação hipotética de teorias que contrariem a teoria sob estudo.

Assim como Sócrates (“Só sei que nada sei”), Popper (2004, p. 13-14) acredita que o universo de sua ignorância é muito mais abrangente que o de seu conhecimento e, ainda mais do que isso, que, tal como “não há nenhum problema sem conhecimento [...]”, não há nenhuma problema sem ignorância”.

Como “a tensão entre conhecimento e ignorância conduz a problemas e a soluções experimentais” (POPPER, 2004, p. 16), o desconhecimento humano jamais arrefece, tendo em vista que todas as respostas dadas pela ciência são, eminentemente, passageiras. Desse modo, a noção popperiana de verdade não é perene, absoluta e consensual, mas, ao contrário, é temporária, relativa e revolucionária: “O que criticamos é, precisamente, a pretensão de que uma teoria é verdadeira. O que tentamos demonstrar como crítica de uma teoria é, claramente, que essa pretensão é infundada, que ela é falsa” (POPPER, 2004, p. 27).

O que o filósofo intentou defender, aproximando-se de Kuhn nesse aspecto, é que jamais haverá uma teoria irrefutável, que se possa arrogar o *status* de verdadeira. A única certeza científica que se pode ter é a de que todas as teorias são falseáveis; basta aguardar as teorias ainda desconhecidas invalidarem-nas, bem como estas novas teorias serem superadas por outras mais adiantadas, e assim sucessivamente. Nisso a dimensão do conhecimento humano é essencialmente negativa, sendo que aquilo que Kuhn chama de “crise” Popper denomina “erro”, e ambos são essenciais para que aconteçam as revoluções científicas.

Popper (2004, p. 22) também desmistifica a existência de mais objetividade no método das ciências naturais que no das ciências sociais: “é um erro admitir que a objetividade de uma ciência dependa da objetividade do cientista. E é um erro acreditar que a atitude do cientista natural é mais objetiva do que a do cientista social.” Tal premissa igualmente se mostra irretocável, porquanto, também no âmbito das ciências exatas e naturais, por vezes, o cientista impregna-se de valores subjetivos para a obtenção da resposta de dado problema. Assim é que, apenas a título de exemplo, nos assuntos da estrutura atômica (química), das partículas *quanta* (física), dos números complexos (matemática), existe largo espaço para a especulação, uma vez que os conceitos primordiais dessas matérias ancoram-se em meras divagações concebidas pela imaginação, que têm sido sufragadas pela comunidade científica.

Cumprir citar, ademais, a distinção (de grau) formulada por Popper entre revoluções ideológicas e revoluções científicas. Para

o filósofo britânico, as primeiras abarcam as teorias não científicas que possam ser atraentes para a comunidade científica. Porém, em determinados momentos, revoluções científicas podem ser tão abrangentes que acabam por tornar-se revoluções ideológicas (o que corresponderia às “quebras de paradigma” kuhnianas).

Popper exemplifica a hipótese de conversão de uma revolução científica numa revolução ideológica com as teorias de Copérnico, Darwin e Einstein, as quais, embora tenham começado nos respectivos campos da astronomia, biologia e astrofísica, modificando apenas as teorias científicas correlatas, então dominantes, extravasaram ulteriormente, para as searas da religião e da filosofia, de onde atingiram o universo do conhecimento e da *práxis* humanos, que tiveram de reestruturar-se não apenas cientificamente, mas ideologicamente (POPPER, 2004, p 75-77).

Ante tudo quanto exposto, já se percebe que a metodologia de Popper é mais desapaixonada do que as dos epistemólogos que o precederam, os quais sempre cederam à “tentação” de defender a verdade ou a essência do conhecimento a partir da aplicação da metodologia por eles propugnada. Popper também edifica uma metodologia, que consiste na negação perene do conhecimento vigente e, por conseguinte, derruba a premissa filosófica de que ciência e verdade caminham juntas.

### 1.130 método pluralista de Paul Feyerabend

Feyerabend autointitula-se “anarquista do método”, convicto de que “o *anarquismo*, ainda que talvez não seja a mais atraente filosofia *política*, é, com certeza, um excelente remédio para a *epistemologia* e para a *filosofia da ciência*” (FEYERABEND, 2007, p. 31, grifos do autor), em que “há apenas um princípio que pode ser defendido em *todas* as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio de que *tudo vale*” (FEYERABEND, 2007, p. 43, grifos dos autor).

E acrescenta:

A idéia de um método que contenha princípios firmes, imutáveis e absolutamente obrigatórios para conduzir os negócios da ciência depara com considerável dificuldade quando confrontada com os resultados da pesquisa histórica. Descobrimos, então, que não há uma única regra, ainda que plausível e solidamente fundada na epistemologia, que não seja violada em algum momento. Fica evidente que tais violações não são eventos acidentais, não são o resultado de conhecimento insuficiente ou de desatenção que poderia ter sido evitada. Pelo contrário, vemos que são necessárias para o progresso (FEYERABEND, 2007, p. 37).

A transgressão metodológica revela-se, segundo a ótica feyerabendiana, necessária para o avanço da ciência. Regras metodológicas excessivamente rigorosas mais atrapalham que ajudam na consecução da verdade científica. Caso se admita a existência de tal verdade, ela decorrerá, necessariamente, dos predicados da liberdade, criatividade e inspiração que não compactuam com a atuação estritamente conduzida pelo método. Até mesmo porque o método científico, vigente em uma determinada época, impregna-se do paradigma científico e, como tal, não deixa o pesquisador ampliar seus horizontes e enxergar novos fatos por cima do muro metodológico vigente.

Na mesma linha crítica de Popper, Feyerabend (2007, p. 48) faz apologia de um método contra-indutivo, aduzindo que

O primeiro passo em nossa crítica de conceitos e procedimentos familiares, o primeiro passo em nossa crítica dos “fatos”, tem, portanto, de ser uma tentativa de romper esse círculo. Temos de inventar um novo sistema conceitual que suspenda os resultados de observação mais cuidadosamente estabelecidos ou entre em conflito com eles, conteste os princípios teóricos mais plausíveis e introduza percepções que não possam fazer parte do mundo perceptual existente. *A contra-indução, portanto, é sempre razoável e tem sempre uma chance de êxito* (grifos nossos).

Isso quer dizer que, em verdade, Feyerabend não é, propriamente, um anarquista do método, mas sim um metodólogo pluralista, que tem consciência da inexistência de um método universal para consecução da verdade de todos os objetos científicos. Aquilo contra o que se insurge o epistemólogo austríaco não é o método em si, mas sim o *fetichismo metodológico*, que, ao longo da história da ciência, tem conduzido muitos filósofos à falsa retórica de uma metodologia única, entendida como aquela mais adequada para a solução dos infinitamente variados problemas enfrentados pela ciência.

## 2 Traços fundamentais da hermenêutica filosófica de Gadamer

Hans-Georg Gadamer (Marburg, 11/02/1900 – Heidelberg, 13/3/2002) foi o pensador mais longevo da história da filosofia ocidental. Nascido no sul da Alemanha, cresceu em Breslau (atual Wrocław, na Polônia), por causa do emprego de seu pai, como professor de Farmácia da Universidade de Breslau. Iniciou aí os estudos universitários, em 1918, obtendo o doutoramento, bastante precocemente, em 1922. É bastante influenciado por Platão, Aristóteles e Hegel, mas sobretudo por Heidegger, professor de

quem foi assistente durante um período. Em 1968, aposentou-se, tornando-se professor emérito da Universidade de Heidelberg.

Gadamer casou-se duas vezes; com Frida Kratz, em 1923, de quem mais tarde se divorciou, e, em 1950, com Kate Lekebusch. Foi muitas vezes premiado, sendo condecorado, em 1971, como cavaleiro da “Ordem de Mérito”, mais alta honraria acadêmica outorgada em solo alemão. Sua *magnum opus* é *Warheit und Methode* (“Verdade e Método”), de 1960, na qual são delineados os princípios de sua hermenêutica filosófica, conforme se passará a expor.

Nesse livro, o objetivo de Gadamer é nitidamente filosófico, porquanto “o que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer” (GADAMER, 2008, p. 14). Contrariamente a Betti, cujo intuito fora metodológico, levado a cabo mediante a construção de uma teoria geral da interpretação<sup>1</sup>, Gadamer (2008, p. 18) quer “demonstrar aquilo que é comum a todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um ‘objeto’ dado, mas pertence à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido”. Afinal: “o fenômeno da compreensão impregna não somente todas as referências humanas ao mundo, mas apresenta uma validade própria também no terreno da ciência, resistindo à tentativa de ser transformado em método da ciência” (GADAMER, 2008, p. 29).

O debate entre a hermenêutica filosófica de Gadamer e a hermenêutica metodológica de Betti é bem retratado por Pessoa (1997, p. 95), que evidencia o contraste entre a concepção fenomenal-histórica do filósofo alemão e a distinção entre interpretação histórica e normativa propugnada pelo metodólogo italiano:

Em conformidade com a classificação proposta por Emilio Betti, as interpretações histórica e jurídica situam-se em grupos diferentes. Enquanto a interpretação histórica é uma interpretação do primeiro grupo, a interpretação jurídica é uma interpretação que pertence ao terceiro grupo. Diante disso, enquanto na interpretação histórica a atividade do intérprete se resume a um único momento – o momento do entendimento –, na interpretação jurídica é necessário um segundo momento, capaz de adaptar o entendimento inicial à função que a interpretação tem que desempenhar.

Com efeito, Gadamer critica a divisão tipológica da interpretação em uma interpretação meramente recognitiva, diferente de uma

<sup>1</sup> Conforme a subseção 1.9 deste artigo.

interpretação meramente representativa e de uma meramente normativa. Em todas elas, na verdade, o sentido do objeto não é “reconstruído” pelo sujeito, mas sim construído, haja vista a criação ser própria do fenômeno compreensivo. Ou, em outras palavras, sustenta o filósofo alemão que

[...] ante todo e qualquer texto todos nos encontramos numa determinada expectativa de sentido imediato. Não há acesso imediato ao objeto histórico capaz de nos proporcionar objetivamente seu valor posicional. O Historiador tem que realizar a mesma reflexão que deve orientar o jurista (GADAMER, 2008, p. 430).

A primeira dimensão em que Gadamer vislumbra a possibilidade de liberação da questão da verdade é a arte. A verdade estética é, ao lado da experiência filosófica, “a mais clara advertência para que a consciência científica reconheça seus limites” (GADAMER, 2008, p. 31). Resgatando conceitos da tradição humanista, como “Formação” (*Bildung*, modo tipicamente humano de aperfeiçoamento das aptidões e faculdades), “Senso Comum” (*Sensus communis*, sentido que institui comunidade, possibilitando a vida em sociedade), “Juízo” (qualidade da “sã compreensão humana”, ou “compreensão comum”) e “Gosto” (que, originariamente, tem cunho moral, mas que, para Kant, é o verdadeiro senso comum, enquanto, para Gadamer, é juízo estético que induz conhecimento sem, contudo, estribar-se em razões), Gadamer superará a dimensão estética da obra de arte, para pô-la ao alcance do horizonte fenomenológico, onde ela se confronta com o ser próprio do homem (GADAMER, 2008, p. 44 *et seq.*).

Com base na acepção kantiana de arte, esta extrapola o sentido do “belo”, para representar “idéias estéticas” (GADAMER, 2008, p. 95). Nessa visada, o gênio e o gosto associam-se, oportunizando a “vivência” (*Erlebnis*), conceito de Dilthey que reproduz as unidades de sentido revestidas de caráter especial (GADAMER, 2008, p. 110-111). As vivências perduram no tempo, e a vivência da obra de arte é uma forma de (auto)conhecimento que se reveste de inesgotável significado:

Na vivência da arte se faz presente uma riqueza de significados que não pertence somente a este conteúdo ou a esse objeto, mas que representa, antes, o todo do sentido da vida. Uma vivência estética contém sempre a experiência de um todo infinito. E seu significado é infinito justamente porque não se conecta com outras coisas na unidade de um processo aberto de experiência, mas representa imediatamente o todo (GADAMER, 2008, p. 117).

Daí emana a verdade que se apresenta através da arte. A vivência estética transcende a materialidade circundante (*Umwelt*), atribuindo ao *Dasein* a ilusão fantástica da arte, que corresponde à sensação infundável de significado existencial com que o espectador da obra vê-se espelhado na criação estética.

A consciência estética sabe distinguir a “obra verdadeira” – aquela que tem intenção estética, por sempre oportunizar uma arte vivencial – daquela que não oferece o conhecimento da verdade estética. No âmbito dessa discussão acerca da distinção estética, assenta-se a missão e o *locus* sociais do sujeito-artista, que, por criar – quando de maneira genuína – a arte vivencial, é marginalizado pela transgressão transcendental que proporciona a seus pares:

É assim que, através da “distinção estética”, a obra perde o seu lugar e o mundo a que pertence por se tornar parte integrante da consciência estética. Em contrapartida também o artista perde seu lugar no mundo. Isso constata-se (sic) no descrédito daquilo a que denominamos arte por encomenda. Na consciência pública dominada pela época da arte vivencial é preciso que se lembre expressamente que a criação por inspiração livre, sem encomenda, sem tema predeterminado, sem uma ocasião dada, representa em épocas passadas um caso excepcional na criação artística, enquanto que hoje vemos o arquiteto como um fenômeno *sui generis*, justamente porque a sua produção, ao contrário dos poetas, pintores e músicos, não é independente de uma encomenda ou de uma ocasião. O artista livre cria sem precisar de encomendas. Parece que o que o caracteriza é a completa independência de seu trabalho criativo, o que, por isso, lhe confere, mesmo socialmente, as feições características de um excêntrico, cujas formas de vida não podem ser mensuradas de acordo com as massas que obedecem aos costumes públicos. O conceito da boemia, que surgiu no século XIX, espelha esse processo. A terra natal das pessoas itinerantes torna-se um conceito genérico para o estilo de vida do artista (GADAMER, 2008, p. 138, grifo do autor).

Vislumbrando a ontologia do fenômeno artístico, Gadamer passa a propor uma analítica do modo de ser da obra de arte. Tal como se denomina *pre-sença* o modo de ser do homem, o filósofo alemão propõe o conceito de *jogo* para o modo de ser da obra de arte, que se caracteriza pela vedação de que “[...] quem joga se comporte em relação ao jogo como se fosse um objeto. Aquele que joga sabe muito bem o que é o jogo e que o que está fazendo é ‘apenas um jogo’, mas não sabe o que ele ‘sabe’ nisso” (GADAMER, 2008, p. 154-155).

Sob tal prisma, a configuração lúdica da ontologia artística é bastante adequada, seja porque representa uma vivência, seja porque tem significado transcendente imensurável, seja porque se assemelha, como já fora antes sustentado aqui, a uma “ilusão fantástica”, alheando a presença de suas circunstâncias existenciais e problemas, como o de sua finitude, em troca da inauguração de um *jogo*. Ademais, a vivência da arte, para além de uma consciência estética, desperta uma consciência lúdica – verifica-se, então, “o primado do jogo face à consciência do jogador” (GADAMER, 2008, p. 158, grifos do autor). O jogo envolve competição, ou pelo menos possibilidades e planos, que sempre representam um risco para o jogador, onde reside a atração do jogo. É essa natureza lúdica da arte que impele Gadamer (2008, p. 160) às reveladoras assertivas de que “todo jogar é um ser-jogado” (grifos do autor) e “[...] o verdadeiro sujeito do jogo não é o jogador mas o próprio jogo”.

A consumação do jogo humano em arte é ainda denominada por Gadamer (2008, *passim*) de *transformação em configuração*, que envolve também o “assistir”, que se equipara ao “participar”, com a produção simbólica da “Imagem” (*Bild*) que a reprodução artística importa. Nesse passo, o autor conclui:

Minha tese portanto é que o ser da arte não pode ser determinado como objeto de uma consciência estética, porque, por seu lado, o comportamento estético é mais do que sabe de si mesmo. É uma parte do *processo ontológico da representação* e pertence essencialmente ao jogo como jogo (GADAMER, 2008, p. 172, grifos do autor).

Além do domínio da arte, Gadamer também se volta para a questão da verdade na compreensão das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*).

O autor reabilita a tradição, expurgada pela Era Moderna e pela *Aufklärung* (Ilustração) no afã de consolidar as ciências sob o primado da razão, reduzindo a autoridade à racionalidade. Os preconceitos, a autoridade e o senso comum também são requalificados pelo filósofo alemão, que procede a uma extensa análise dos contextos iluminista e romântico que condenaram ao limbo as manifestações tradicionais do conhecimento, na busca de referenciais objetivos e racionais para a avaliação do conhecimento.

A historicidade da compreensão é resgatada da hermenêutica antiga, de cariz exegético, voltando a figurar no centro do fenômeno hermenêutico. A consciência filosófica revela-se insuficiente para conter toda a verdade da história do espírito, razão pela qual se faz necessária a retomada de uma “consciência histórica”, que



“é uma forma do autoconhecimento” (GADAMER, 2008, p. 316, grifos do autor).

Gadamer reaproveita, de Husserl, o conceito fenomenológico de *horizonte* – que não se trata de “fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue a caminhar” (GADAMER, 2008, p. 330), ou “âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 2008, p. 399), e, de Heidegger, o conceito ontológico de *círculo hermenêutico* – “estrutura prévia da compreensão” (GADAMER, 2008, p. 355), de formato circular, que tem sentido ontológico positivo.

Os preconceitos, na hermenêutica filosófica gadameriana, participam ativamente do círculo hermenêutico, determinando a compreensão:

Em si mesmo, “preconceito” (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão. No procedimento da jurisprudência um preconceito é uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva. Para aquele que participa da disputa judicial, um preconceito desse tipo representa evidentemente uma redução de suas chances. Por isso, *préjudice*, em francês, tal como *praeiudicium*, significa também simplesmente prejuízo, desvantagem, dano. Não obstante, essa negatividade é apenas secundária. A conseqüência negativa repousa justamente na validade positiva, no valor prejudicial de uma pré-decisão, tal qual o de qualquer precedente.

“Preconceito” não significa pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente (GADAMER, 2008, p. 360, grifos do autor).

Uma vez que “os preconceitos de um indivíduo, muito mais do que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser” (GADAMER, 2008, p. 368, grifos do autor), eles constituem condição da compreensão, servindo de ponte entre sujeito e objeto na formação da estrutura circular prévia da compreensão. Desse modo, os “deuses” de Descartes, os “ídolos” de Bacon, as “pré-noções” de Durkheim, os “obstáculos” de Betti etc., que sempre foram, sistematicamente, excluídos do processo interpretativo, ganham, em Gadamer, uma nova dimensão, em que se lhes reconhece valor para o desenlace do conhecimento, necessariamente subjetivo. Tais elementos anteriores ao procedimento compreensivo são, inclusive, chamados por Bultmann de *pré-compreensão* (GADAMER, 2008, p. 434).

A autoridade, entendida como ocorrência de “validade sem precisar de fundamentação”, deixa de possuir uma relação de opo-

sição com a razão (GADAMER, 2008, p. 372-373). Durante o Romantismo, uma forma de tradição é defendida, qual seja, a tradição; sob tal ângulo, a ontologia da compreensão gadameriana representa um retorno ao paradigma romântico (emoção-tradição), em detrimento do paradigma realista (razão-ciência): “*A compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente*” (GADAMER, 2008, p. 385, grifos do autor).

De acordo com a lição de Gadamer (2008, p. 387),

[...] o movimento da compreensão vai constantemente do todo para a parte e desta para o todo. A tarefa é ir ampliando a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos. O critério correspondente para a justiça da compreensão é sempre a concordância de cada particularidade com o todo. Se não houver tal concordância, significa que a compreensão malogrou.

“O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo ‘metodológico’; ele descreve antes um movimento estrutural ontológico da compreensão” (GADAMER, 2008, p. 389). Em outras palavras, o círculo hermenêutico, ao evidenciar o jogo entre a dinâmica da tradição e a do intérprete, não está representando o plano do dever-ser, o que ocorreria se tal procedimento fosse veiculado como diretiva de condutas cognitivas futuras; tal círculo alude, isso sim, ao plano do ser, desvelando a estrutura ontológico-compreensiva.

O princípio da história efetual, definido como consciência da *situação* hermenêutica, é explicado por Bleicher (1992, p. 157) nos seguintes termos, que merecem integral transcrição:

Gadamer utiliza a fórmula hegeliana da unidade da identidade e da diferença para descrever o processo de compreensão como sendo aquele em que o “objecto” faz parte do eu e em que ambos se desenvolvem no decurso do conhecimento.

Gadamer aborda este aspecto sob a designação de *Wirkungsgeschichte* (história-efectual) e salienta o aparecimento e o conteúdo da consciência que se tem dela. Este termo não permite definições breves, mas Gadamer, numa brilhante análise, evidencia os seus elementos estruturais: conhecimento da situação hermenêutica especial e do “horizonte” que a caracteriza; relação dialógica entre intérprete e texto; dialéctica entre pergunta e resposta; abertura à tradição. Gadamer identifica também a história efectual com o “conhecimento hermenêutico”, pelo facto de articular simultaneamente conhecimento da história e a história.

A consciência histórico-efeitual, na condição de momento da realização da compreensão, atua, segundo Gadamer (2008, p. 398), na *obtenção da pergunta correta*. Por sua vez,

A tarefa da compreensão histórica inclui a exigência de ganhar em cada caso o horizonte histórico a fim de que se mostre, assim, em suas verdadeiras medidas, o que queremos compreender. Quem omitir esse deslocamento ao horizonte histórico a partir do qual fala a tradição estará sujeito a mal-entendidos com respeito ao significado dos conteúdos daquela. Nesse sentido, parece ser uma exigência hermenêutica justificada o fato de termos de nos colocar no lugar do outro para poder compreendê-lo.

Diante de tal exortação, mais clara ainda se torna a máxima existencialista da *alteridade*, segundo a qual "eu é um outro". Somente mediante uma troca de papéis, na qual o intérprete coloque-se na posição do terceiro, poderá compreendê-lo, até mesmo porque, se todo conhecimento é autoconhecimento, parece ser verdadeira a recíproca, de que todo autoconhecimento é conhecimento (de outrem).

O movimento do horizonte do passado, sob a forma de horizonte da tradição, conjuga-se com o movimento do horizonte do presente, criando uma tensão, que se manifesta, amiúde, na relação entre texto e presente. A compreensão, destarte, deriva do processo de "*fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*" (GADAMER, 2008, p. 404, grifos do autor). Consoante alerta Gadamer, sem embargo, não se trata da conformação de um único horizonte histórico, porquanto

A consciência histórica tem consciência de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição de seu próprio horizonte. Mas, por outro lado, ela mesma não é, como já procuramos mostrar, senão uma espécie de superposição sobre uma tradição que continua atuante. É por isso que logo em seguida ela recolhe o que acaba de destacar a fim de intermediar-se consigo mesma na unidade do horizonte histórico assim conquistado (GADAMER, 2008, p. 405).

O processo de fusão de horizontes, pelo qual se efetua a compreensão, pode ser elucidado com uma imagem da biologia. No estudo da citologia, dentre os processos de alimentação celular, existem a fagocitose e a pinocitose. A fagocitose define-se como o englobamento pela célula de partículas sólidas estranhas a ela; a pinocitose, de partículas líquidas. Pois bem, se se considerar uma ameba, que é um protozoário unicelular, a sua alimentação

fagocitária dará uma metáfora bastante convincente do processo ontológico-compreensivo gadameriano.

Ao detectar a partícula estranha, a membrana plasmática da ameba invaginar-se-á, criando pseudópodos que “abraçarão” o alimento. Ao englobá-lo completamente, formar-se-á uma vesícula fagocitária (fagossomo) para abrigá-lo, onde serão lançadas as enzimas digestivas da ameba. Essa vesícula, por se originar da soma do objeto exterior com as pré-noções interiores do intérprete-ameba, representará, de acordo com a analogia ora preconizada, o círculo hermenêutico. Por sua vez, quando a partícula sólida for completamente digerida, rompendo-se a membrana do fagossomo, e liberar-se o alimento digerido para o corpo da célula (citoplasma), dar-se-á, metaforicamente, a compreensão. Nesse momento é que, de acordo com a comparação sugerida, sucederia a fusão do horizonte da tradição (partícula sólida alienígena, ou objeto) com o do presente (citoplasma, ou sujeito).

Gadamer adverte, ainda, que, na hermenêutica antiga, o problema hermenêutico abrangia três fases: compreensão (*subtilitas intelligendi*), interpretação (*subtilitas explicandi*) e aplicação (*subtilitas applicandi*). O Romantismo reconheceu a unidade interna entre interpretação e compreensão, que passaram a ser um único momento, em que a interpretação é a forma explícita da compreensão. Todavia, o terceiro momento da questão hermenêutica, a aplicação, acabou sendo esquecido (GADAMER, 2008, p. 406).

Tal problema no plano da concretização hermenêutica encontra-se, consoante Gadamer, superado, haja vista a assimilação também da fase da aplicação:

[...] se quisermos compreender adequadamente o texto – lei ou mensagem de salvação –, isto é, compreendê-lo de acordo com as pretensões que o mesmo apresenta, devemos compreendê-lo a cada instante, ou seja, compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar (GADAMER, 2008, p. 408).

Ao examinar o conceito de experiência, Gadamer avalia o método indutivo de Bacon, de obtenção dos axiomas de maneira ascendente e gradual, e finda por

[...] concordar com a crítica habitual feita a Bacon e admitir que suas propostas metodológicas nos decepcionam. Hoje, já podemos ver que elas são demasiadamente indeterminadas e gerais, e acabaram não produzindo maiores frutos na sua aplicação à investigação da natureza (GADAMER, 2008, p. 456).

Gadamer (2008, p. 459) descrê da redução da ciência à experiência, embora admita que os experimentos sejam necessários para a ciência. A experiência hegeliana, contudo, “tem a estrutura de uma inversão da consciência e é por isso que se constitui num movimento dialético” (GADAMER, 2008, p. 463-464), desenvolvendo-se na negatividade. A experiência hermenêutica, por seu turno, é experiência da finitude humana, da própria historicidade, que se mostra pela tradição – e esta, por sua vez, é linguagem. Nessa seara, “a abertura à tradição [é] própria da *consciência da história efetual*” (GADAMER, 2008, p. 471, grifos do autor).

Gadamer (2008, p. 473) ressuscita o modelo da dialética platônica, para evidenciar a primazia hermenêutica da pergunta, acrescentando que “o sentido da pergunta é pois a única direção que a resposta pode adotar se quiser ter sentido e ser pertinente”. O modelo hermenêutico-filosófico lança a pergunta, que consiste numa abertura de horizontes, pois a resposta não se sabe previamente. A verdadeira pergunta é aberta, pois, do contrário, não se está a investigar o desconhecido, como no caso da pergunta pedagógica e da pergunta retórica.

No que concerne à apologia da pergunta para a obtenção da essência do conhecimento, fica evidente a aproximação da lógica gadameriana, nesse particular, ao método cartesiano, fundado na dúvida, que não deixa de ser, sempre, uma pergunta de cunho hermenêutico: “*compreender a questionabilidade de algo já é sempre perguntar*” (GADAMER, 2008, p. 489). A dialética hermenêutica caracteriza-se, destarte, por essa “arte de ir colocando à prova” (GADAMER, 2008, p. 479), o que também revela que a hermenêutica gadameriana tangencia o modelo racional-crítico de Popper, sob a perspectiva do falseamento das respostas que surgem.

Em seguida, Gadamer procede à virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem, uma vez que todo conhecimento é linguagem – afinal, como asseverara Heidegger, “A linguagem é a morada do ser” – e o processo hermenêutico, simbolizado pela fusão de horizontes, ocorre, outrossim, no plano linguístico. “*A linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação*” (GADAMER, 2008, p. 503, grifos do autor).

Comunga com tal tese Bleicher (1992, p. 162), que sustenta:

Para Gadamer, o problema da linguagem constitui o tema central da filosofia hermenêutica. A sua preocupação marca mesmo o ponto em que ultrapassa as preocupações da hermenêutica existencial; apresenta, igualmente, uma saída da “cadeia especulativa de uma

filosofia da história universal, de Hegel [...]. Em vez de uma intervenção total da história universal e à luz da consciência de uma medição é necessária à fusão de horizontes, Gadamer desenvolve a teoria da universalidade da linguagem. A linguisticidade como articulação do passado e do presente possui também a vantagem de constituir um forte argumento contra o ideal de objectividade avançado pelas *Geisteswissenschaften*" (grifo do autor).

Em artigo autônomo, Gadamer (2002, p. 178) define a relação da linguagem com o horizonte existencial da presença:

Em todos os nossos pensamentos e conhecimentos sempre já fomos precedidos pela interpretação do mundo feita na linguagem, e essa progressiva integração no mundo chama-se *crescer*. Nesse sentido, a linguagem representa o verdadeiro vestígio de nossa finitude. A linguagem já sempre nos ultrapassou. O parâmetro para medir seu ser não é a consciência do indivíduo. Não existe consciência individual que pudesse conter sua linguagem. Mas como existe então a linguagem? Com certeza não sem a consciência individual. Mas também não pela mera reunião de muitas consciências individuais (grifo do autor).

A linguagem ganha contornos, em Gadamer, de horizonte da ontologia hermenêutica. Destarte, o instrumento de trabalho da ciência hermenêutica é a linguagem, cujo ser é desvendado pela consciência histórico-efetual, ao fundir os horizontes linguísticos da tradição e do agora, mediante uma experiência linguístico-hermenêutica que se estrutura circularmente, num relação de vaivém dialético entre as pré-concepções do sujeito e as do objeto.

Finalmente, assevera Gadamer (2008, p. 629) que a compreensão é uma experiência autêntica, que promove o encontro da presença "com algo que se impõe como verdade". Essa verdade hermenêutico-filosófica pode ser equiparada à verdade da arte, cujo caráter ontológico é o de *jogo*:

O fato de que o ser próprio daquele que conhece também entre em jogo no ato de conhecer marca certamente o limite do "método" mas não o da ciência. O que o instrumental do "método não consegue alcançar deve e pode ser alcançado por uma disciplina do perguntar e do investigar que garante a verdade (GADAMER, 2008, p. 631).

Assim, a mesma verdade que a experiência hermenêutica vislumbra na obra de arte é vivenciada nas ciências do espírito. O

jogo que se promove entre sujeito e objeto, fundindo os horizontes fenomenais, sempre resultará no ato espiritual da compreensão. Em suma, “a importância da teoria hermenêutica de Gadamer é ter demonstrado que toda interpretação é a compreensão atual do passado” (LOPES, 2000, p. 107).

### 3 Considerações finais: perspectiva para a metodologia da pesquisa jurídica na pós-modernidade

Ao contrário do que se poderia imaginar, a hermenêutica gadameriana não conduz a compreensão do fenômeno jurídico ao total relativismo. A interpretação jurídica apenas abandona a premissa de busca *metodológica* de respostas corretas com base nas fontes normativas (lei, costumes, doutrina, jurisprudência, princípios gerais de direito, equidade) e passa a fundar-se num referencial *filosófico*, que investiga a ontologia fenomenal, sem desconsiderar as pré-compreensões individuais que compõem o horizonte histórico onde a compreensão pode desenvolver-se.

Destarte, o título de obra de Gadamer revela que não é a verdade que deixou de existir e cedeu a um relativismo absoluto; o que sucede é que a metodologia tradicional não tem mais aptidão para aceder a essa verdade.

Lopes (2000, p. 110) comenta o papel do juiz em face da hermenêutica da compreensão em xeque:

[...] como Gadamer refere, o justo também está determinado, com certo sentido absoluto, nas leis ou nas regras de comportamento gerais da moral (embora não codificadas, estão determinadas e têm caráter vinculante). Nesse sentido, o juiz tem de usar o seu “bom senso” (*phrónesis*) para a correta aplicação da norma, o que implica abandonar o velho paradigma positivista da subsunção para assumir o que é mais importante: a procura de um Direito melhor.

Assim, em vez de aplicar o *método* para a obtenção da verdade jurídica, o que Gadamer propõe é que se promova a *vivência* do fenômeno jurídico, de cujo processo de jogo emanará alguma verdade, que é a única verdade possível das ciências culturais, porque é uma verdade subjetiva, relativa e efêmera, na qual a dedução e a indução mostraram-se incompletas, inadequadas e falhas. O conhecimento do Direito deve ser refletido na historicidade própria do fenômeno jurídico que, como fenômeno humano, há de ser compreendido pelo modo de ser do homem, eis por que conhecer o Direito também envolve autoconhecimento.

A metodologia da pesquisa jurídica, no contexto de incertezas e descumprimento das promessas da modernidade, que se tem apelidado de pós-modernidade, deve proceder à *abertura* de seus horizontes, permitindo-se mais pluralidade, dinamismo e flexibilidade, para poder fazer frente a uma realidade em que “tudo que é sólido se desmancha no ar” e a informação circula livremente, em nível global, incrementando o conhecimento com alteridade, complexidade e transdisciplinaridade.

Santos (2008, p. 76-77) analisa a transição do paradigma moderno da seguinte forma:

*O paradigma cultural da modernidade constituiu-se antes de o modo de produção capitalista se ter tornado dominante e extinguir-se-á antes de este último deixar de ser dominante. A sua extinção é complexa porque é em parte um processo de superação e em parte um processo de obsolescência. É superação na medida em que a modernidade cumpriu algumas das duas promessas e, de resto, cumpriu-as em excesso. É obsolescência na medida em que a modernidade está irremediavelmente incapacitada de cumprir outras das suas promessas. Tanto o excesso no cumprimento de algumas das promessas como défice no cumprimento de outras são responsáveis pela situação presente, que se apresenta superficialmente como de vazio ou de crise, mas que é, a nível mais profundo, uma situação de transição. Como todas as transições são simultaneamente semicegas e semi-invisíveis, não é possível nomear adequadamente a presente situação. Por esta razão lhe tem sido dado o nome inadequado de pós-modernidade. Mas, à falta de melhor, é um nome autêntico na sua inadequação. (grifos do autor)*

E, tomando de empréstimo a teoria de Kuhn, o mesmo Santos identifica os sinais pelos quais o *paradigma da racionalidade científica* encontra-se em crise. Essa crise decorre de condições teóricas e condições sociais. Dentre as teóricas, verificam-se quatro rombos na racionalidade: o primeiro é perpetrado pela teoria da relatividade de Einstein, que relativiza as leis de Newton, mudando a dinâmica do universo; o segundo dá-se com a mecânica quântica, que altera as leis que regem a microfísica; o terceiro ocorre na seara da matemática, com os teoremas da incompletude e da impossibilidade, que mostram que mesmo a matemática pode dar ensejo a proposições que não se sujeitam nem à demonstração nem à refutação; e o quarto dá-se pelos avanços científicos nos campos da química, biologia e microfísica (SANTOS, 2006, p. 41-47). Dentre as condições sociais que mergulham em crise o paradigma da ciência moderna, o sociólogo português destaca a industrialização da ci-



ência a partir das décadas de 30 e 40 do século passado, que aumentou o rigor científico, mas diminuiu a capacidade científica de autorregulação.

Santos (2006, p. 60), em seguida, dá conta de especular sobre o paradigma emergente, que deve ser o de um “conhecimento prudente para uma vida decente”. Nesse sentido, o pensador comprova que “todo conhecimento científico-natural é também científico-social” (SANTOS, 2006, p. 70-71), restando superada essa dicotomia entre as ciências biológicas e as sociais, que tendem a uma dimensão holística. Além disso, aduz que “todo o conhecimento é local e total”, razão pela qual “a excessiva parcelização e especialização do saber científico faz do cientista um ignorante especializado” (SANTOS, 2006, p. 74).

Nesse ponto, verifica-se que o paradigma pós-moderno traçado pelo sociológico português condiz, perfeitamente, com a concepção de anarquismo metodológico propugnada por Feyerabend:

O conhecimento pós-moderno, sendo total, não é determinístico, sendo local, não é descritivista. É um conhecimento sobre as condições de possibilidade. As condições de possibilidade da acção humana projectada no mundo a partir de um espaço-tempo local. Um conhecimento deste tipo é relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica. Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta. Numa fase de revolução científica como a que atravessamos, essa pluralidade de métodos só é possível mediante transgressão metodológica (SANTOS, 2006, p. 77-78).

Ao lado desses sintomas da emersão de um novo paradigma científico, Santos (2006, p. 80) ainda pontua que “todo o conhecimento é autoconhecimento”. Nesse particular, ratifica todos os aportes filosóficos da fenomenologia, da ontologia fundamental e do existencialismo, culminando na hermenêutica de Gadamer, que parte dessa mesma premissa. Na pós-modernidade, portanto, relativiza-se a dicotomia sujeito *versus* objeto, o que significa reiterar a concepção de fusão de horizontes gadameriana.

Por fim, Santos (2006, p. 88-91) assevera que “todo o conhecimento científico visa constituir-se em senso comum”. A racionalidade embutida no projeto liberal da modernidade afastou a tradição e o conhecimento não racional, considerando o senso comum “superficial, ilusório e falso”. Mas a pós-modernidade reabilita esse senso comum, vislumbrando, nele, “virtualidades para enriquecer a nossa relação com o mundo”. Assim é que a finalidade do saber

científico pós-moderno é, um dia, converter-se em senso comum, quando realizará a função democratizadora que está na base da máxima de um “conhecimento prudente para uma vida decente”.

Tais tendências reveladoras do advento de uma nova racionalidade científica aplicam-se, como não poderia deixar de ser, à ciência jurídica. Paralelamente à superação da dicotomia entre ciências naturais e sociais, revela-se o Direito como uma disciplina total e local, cada vez mais plasmada no ideal de concretização dos direitos fundamentais previstos no direito constitucional positivo.

Ademais, o pós-positivismo jurídico, em ascensão, deixa de lado a segurança jurídica, como valor plasmado pelo método subsuntivo de adequação fato/norma, em prol da dignidade humana, que exige a introdução de elementos transdisciplinares no âmbito das relações jurídicas. Nisso as normas deixam de representar um fim em si mesmas, privilegiando-se a conduta em interferência intersubjetiva, concepção egológica que relativiza a clássica separação dicotômica entre sujeito e objeto.

Não bastasse tudo isso, o direito só se legitima, na pós-modernidade, à medida que se torna senso comum. Para Häberle (1997, p. 13), a participação popular é exigida pela hermenêutica constitucional pluralista e procedimental, colimando-se a constituição de uma “sociedade aberta dos intérpretes da Constituição”, abrindo o processo e a jurisdição constitucional ao contributo da alteridade. Para Habermas (2003, p. 43), somente a tomada de ações comunicativas pode reconstruir a legitimidade do direito, atenuando a tensão entre faticidade e validade através da busca pelo consenso racional. É dizer, o direito pós-moderno não tem como papel a manutenção das estruturas político-econômicas e do *status quo*. A ciência jurídica tem papel fundamental na modificação da sociedade. E, por conseguinte, o direito tende ao senso comum, para fazer valer o *papel emancipatório* que o conhecimento jurídico deve provocar no cidadão.

A consciência histórico-efetual dessa abertura da metodologia jurídica precisa permear todos os operadores do direito. Mais do que a *forma* do conhecimento jurídico, que foi preocupação das metodologias da ciência do direito oitocentistas, o que importa, nesse momento, é a *substância* do direito. Mais do que a previsão normativa de um catálogo cada vez maior de direitos fundamentais (constitucionalização simbólica), o que importa, nesse momento, é a concretização dos direitos já sufragados pela ordem vigente (realidade constitucional) (NEVES, 2007, p. 168). Mais do que a técnica procedimentalista ou a retórica da maximização de declarações de direitos, é chegada a hora de o jurista assumir uma postura ativista e efetivadora daqueles direitos já positivados.

## Referências

- BACON, Francis. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza**. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores, VIII).
- BETTI, Emilio. **Interpretacion de la ley y de los actos jurídicos**. Trad. e prólogo José Luis de los Mozos. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1975.
- BLEICHER, Joseph. **Hermenêutica contemporânea**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992.
- DESCARTES, René. **Discurso do método; Meditações**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Trad. Pietro Nasseti. 3. reimpressão. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- FEYERABEND, Paul K. **Contra o método**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: complementos e índice**. Trad. Enio Paulo Giachini; Rev. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002. v. II.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer; Rev. Trad. Enio Paulo Giachini. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008. v. I.
- GALEFFI, Dante Augusto. O que é isto – a fenomenologia de Husserl? **Ideação**, Feira de Santana, n. 5, p. 13-36, jan./jun. 2000.
- HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional: a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da Constituição**. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.
- HABERMAS, Jünger. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. 2. ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1 (Biblioteca Tempo Universitário, 101).
- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Nova Cultura, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Parte I. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 12. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Rodolfo Schaefer. 2. ed., 1. reimpr. São Paulo: Martin Claret, 2008.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 9. ed. São Paulo: Perpectiva, 2006.

LOPES, Ana Maria D'Ávila. A hermenêutica jurídica de Gadamer. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, a. 37, n. 145, jan./mar. 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. (Coleção Justiça e Direito).

PESSÔA, Leonel Cesarino. **A teoria da interpretação jurídica de Emilio Betti**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

POPPER, Karl. **Lógica das ciências sociais**. 3. ed. Trad. Estêvão de Rezende Martins, Apio Cláudio Muniz Acquarone Filho e Vilma de Oliveira Moraes e Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 50).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. O método progressivo-regressivo. In: \_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método**. Trad. Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores). p. 149-191.