

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO

VANDRÉ SESTI MACEDO

IDEOLOGIA E INTERPRETAÇÃO JURÍDICA:
O DIREITO DO TRABALHO ENTRE A CRÍTICA E A HERMENÊUTICA

São Leopoldo

2013

VANDRÉ SESTI MACEDO

IDEOLOGIA E INTERPRETAÇÃO JURÍDICA:
O DIREITO DO TRABALHO ENTRE A CRÍTICA E A HERMENÊUTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Direito,
pelo Programa de Pós-Graduação em Direito
da Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira

São Leopoldo

2013

M141i Macedo, Vandr  Sesti
Ideologia e interpreta o jurídica: o direito do trabalho entre a crítica e a hermenêutica / por Vandr  Sesti Macedo. -- 2013.
157 f. ; 30cm.

Disserta o (Mestrado) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos. Programa de Pós-Gradua o em Direito, São Leopoldo, RS, 2013.
Orientador: Prof. Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira.

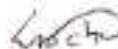
1. Direito. 2. Direito - Crítica. 3. Ideologia. 4. Hermenêutica. 5. Direito - Trabalho. I. Título. II. Teixeira, Anderson Vichinkeski.

CDU 34

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “**IDEOLOGIA E INTERPRETAÇÃO JURÍDICA: o direito do trabalho entre a crítica e a hermenêutica**”, elaborado pelo mestrando **Vandrê Sesti Macedo**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

São Leopoldo, 30 de julho de 2013.



Prof. Dr. Leonel Severo Rocha

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira

Membro: Dra. Luciane Cardoso Barzotto

Membro: Dr. Lenio Luiz Streck



RESUMO

A presente dissertação trata sobre a interpretação jurídica no direito do trabalho brasileiro, diante da difícil relação entre as noções de ideologia, subjetividade e discricionariedade jurídica. Procura, especificamente, pensar nas repercussões destas três noções no ato de interpretar ou de decidir no direito do trabalho brasileiro, a partir das perspectivas da fenomenologia hermenêutica, hermenêutica filosófica e da teoria crítica da ideologia. Pauta-se, nesse contexto, no problema de como a percepção das diferenças entre os significados de ideologia e de subjetivismo pode contribuir para evitar a prática de interpretar ou de decidir discricionariamente, evitando, assim, o designio imaginado de que as interpretações, hermeneuticamente adequadas ou não, dão-se basicamente em razão de uma interpretação idiossincrática, e, dessa forma, subjetivista. Objetiva, de um modo geral, compreender, através da teoria crítica da ideologia, de Adorno e Horkheimer até o jovem Habermas, e da fenomenologia e hermenêutica, de Heidegger e Gadamer, a relação existente entre as manifestações do conceito de ideologia e de subjetivismo, relacionando-os ao conceito de discricionariedade jurídica e à interpretação realizada no direito. Especificamente, a presente dissertação estuda de início o conceito de subjetivismo a partir de um panorama filosófico geral e anterior à historicização da filosofia, demonstrando a sua aparência nas metafísicas clássica e moderna e como se relaciona com o direito e a história após esse procedimento que lhes concede uma dinâmica singular. Após, estuda o conceito de ideologia a partir do movimento de historicização da filosofia, guiada por um recorte histórico que se inicia com a lógica hegeliana e a sua noção particular de crítica, indo até a teoria crítica da ideologia, da Escola de Frankfurt, e o seu entendimento sobre a dialética. Em seguida, relaciona os resultados encontrados com os pressupostos da fenomenologia hermenêutica de Heidegger e da hermenêutica filosófica de Gadamer, delimitando as convergências e as divergências entre ambas as teorias e a crítica da ideologia. Por fim, reflete toda a investigação precedente na interpretação jurídica realizada no direito do trabalho brasileiro, demonstrando a proximidade da justiça especializada em trabalho com o problema ideológico e dos seus intérpretes com a postura dos teóricos críticos. Desta forma, aponta os inconvenientes de interpretar ou de decidir com base em ideologias ou de uma forma pretensamente crítica, e a viabilidade de assumir uma postura calcada nos pressupostos da hermenêutica filosófica, aproveitando-se, assim, do debate instaurado entre Habermas e Gadamer sobre as pretensões de universalidade da hermenêutica filosófica contra as da crítica da ideologia. Durante esse percurso, a dissertação utiliza o método de abordagem fenomenológico hermenêutico, operando a redução, construção e destruição dos objetos estudados, a fim de

evitar a transmissão de informações inautênticas. Ainda, utiliza como método de procedimento o histórico, necessário para o estudo e compreensão dos acontecimentos, processos e instituições do passado, para poder verificar as suas influências na sociedade atual, o comparativo, útil para o estudo das semelhanças e das diferenças entre os objetos analisados, e, por fim, o tipológico, usado para formular proposições sobre modos ideais de interpretação.

Palavras-chave: Crítica. Direito. Ideologia. Hermenêutica. Trabalho.

ABSTRACT

The present dissertation deals with judicial interpretation in Brazilian Labor Law, given the difficult relationship between the notions of ideology, subjectivity and legal discretion. Trying specifically to think about the repercussions of these three notions in the act of interpreting or deciding in Brazilian Labor Law, from the perspective of hermeneutic phenomenology, philosophical hermeneutics and critical theory of ideology. It is focused, in this context, on the problem of how the perception of differences between the meanings of ideology and subjectivism can help to prevent the practice of interpreting or deciding using legal discretion, thus avoiding the imagined plan that interpretations, hermeneutically appropriate or not happen mostly due an idiosyncratic interpretation, and in this way are subjectivist. It aims, in general, to understand, through the critical theory of ideology, from Adorno and Horkheimer to the young Habermas, and the hermeneutic phenomenology and philosophical hermeneutics of Heidegger and Gadamer, respectively, the relationship between the manifestations of the concept of ideology and subjectivism, relating them to the concept of legal discretion and the interpretation performed by the law. Particularly, this dissertation studies, initially, the concept of subjectivism from a general philosophical overview and prior to the historicising of philosophy, demonstrating its appearance in classical and modern metaphysics and how it relates to law and history after this procedure that grants them an unique dynamic. After that it studies the concept of ideology based on the movement of historicising of philosophy, guided by a historical period that begins with the Hegelian logic and its particular notion of critique, going to the critical theory of ideology, of the Frankfurt School, and its particular notion of dialectics. Next it relates the findings with the premises of hermeneutic phenomenology of Heidegger and Gadamer's philosophical hermeneutics, delimiting the convergences and divergences between both theories and ideology critique. Finally, it reflects all the previous research on the legal interpretation performed in Brazilian labor law, demonstrating the proximity of justice specialized in work with the ideological problem and its interpreters with the posture of critical theorists. In this manner, it highlights the drawbacks of interpreting or deciding based on ideologies or in a supposedly critical way, and the feasibility of assuming a posture based on the assumptions of philosophical hermeneutics, thereby, taking advantage of the debate established between Habermas and Gadamer on the pretensions of universality of philosophical hermeneutics against the critique of ideology. During this course, the dissertation uses the method of hermeneutic-phenomenological approach, operating at reduced construction and destruction of studied objects in order to avoid the transmission of unauthentic

information. Also, it utilizes as methodologies of procedures: the historical method, necessary for the study of events, processes and institutions of the past, in order to verify its influences in today's society, the comparative method, useful for the study of the similarities and differences between the analyzed objects, and finally the typological method used to make statements about ideal interpretation modes.

Key-words: Critic. Hermeneutic. Ideology. Labor. Law.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 AS CONCEPÇÕES DE SUBJETIVISMO E DE IDEOLOGIA A PARTIR DA HISTÓRIA E DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA	19
2.1 ATÉ A HISTORICIZAÇÃO DA FILOSOFIA OU UM BREVE EXCURSO SOBRE A RACIONALIDADE DO DIREITO	19
2.2 O POTENCIAL DA DIALÉTICA NA HISTÓRIA: O ROMPIMENTO DA METAFÍSICA MODERNA PELA CRÍTICA	43
3 CRÍTICA DA IDEOLOGIA E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: UMA CONTROVÉRSIA A RESPEITO DAS SUAS PRETENSÕES DE UNIVERSALIDADE	70
3.1 OS CONCEITOS BÁSICOS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	70
3.2 OS LIMITES E AS CAPACIDADES DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA E DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	89
4 A UTILIZAÇÃO DA CRÍTICA NA INTERPRETAÇÃO JURÍDICA E A VIABILIDADE DE UMA INTERPRETAÇÃO HERMENÊUTICA NO DIREITO DO TRABALHO BRASILEIRO	110
4.1 A UTILIZAÇÃO DA CRÍTICA NA INTERPRETAÇÃO JURÍDICA: UMA ADOÇÃO (IN)CONSCIENTE?.....	110
4.2 A VIABILIDADE DE UMA INTERPRETAÇÃO HERMENÊUTICA NO DIREITO DO TRABALHO BRASILEIRO.....	130
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	140
REFERÊNCIAS	150

1 INTRODUÇÃO

Dentre as áreas em que o direito brasileiro é sistematizado, a do trabalho pode ser considerada aquela com a maior propensão à discricionariedade na interpretação de suas normas e, naturalmente, nas decisões judiciais proferidas em sua justiça especializada. Essa tendência resulta de uma série de fatores particulares ao seu desenvolvimento enquanto direito especializado, embora não seja exclusividade de seu campo de atuação; de fato, esse problema alcança indistintamente a todos os ramos do direito, apesar de ser debatida a partir de autores e de categorias diferentes de acordo com a generalidade ou especificidade de sua delimitação ou de cada área abordada.

É por isso que podemos indicar, desde já, com o propósito de dar início à proposta de nossa investigação, duas causas singulares ao direito do trabalho nas quais esse problema aparenta estar concentrado. A primeira delas reside na inclinação do intérprete a favor de uma das classes sociais em suposto conflito e a segunda aparece, então, na associação feita por esse mesmo intérprete entre a aspiração contrária a sua e uma ideia específica de ideologia. Como se poderá perceber, ambos os fatores derivam de concepções político-filosóficas encontradas no desenvolvimento da história das relações de trabalho da Modernidade, ligando-se intimamente, em função disso, ao objeto do direito e das normas jurídicas trabalhistas.

Referimo-nos através desses fatores especialmente à análise marxiana da sociedade, cujo conteúdo originou e ainda sustenta a noção de luta de classes sociais, juntamente com o seu respectivo método dialético histórico, cujas proposições dão início ao problema das ideologias, renovado posteriormente pela crítica realizada pela Escola de Frankfurt. De ambas as teses advêm referidas causas: da análise social marxiana observamos a articulação que, ainda hoje, gera certo constrangimento no indivíduo, levando-o a tomar determinada posição crítica a favor de uma das classes sociais em tensão, e da postura crítica inspirada pela dialética histórica percebemos a existência de uma vinculação entre ideologia e pensamento subjetivo e, com base nesse entendimento, estendemo-lo à correspondência entre a ideia de ideologia e a discricionariedade judicial.

Embora não sejam as únicas causas a dar efeito à discricionariedade no direito do trabalho, a conjugação de ambas se torna, de fato, a mais proeminente e preocupante delas: a aspiração do intérprete em ver realizada a sua determinada idiosincrasia. É curioso, no entanto, que estudos a respeito da discricionariedade trabalhista em terras brasileiras não tematizem essa relação entre ideologia e subjetivismo e como ela repercute negativamente nas

interpretações jurídicas. Para dizer a verdade, sofreremos certa escassez de quaisquer pesquisas específicas sobre como interpretar nesse âmbito particular. Apesar de essa insuficiência nos apontar para reflexões interessantíssimas sobre uma teoria da decisão específica às particularidades do direito e da sociedade brasileira, parece-nos essencial que o debate sobre a discricionariedade no direito do trabalho se desdobre sobre a sua causa mais próxima, que é, justamente, a da ideologia como um subterfúgio para o jurista interpretar o ordenamento jurídico de acordo com a sua vontade, concebendo-o através do que acredita corresponder ao seu ideal de justiça.

Sabemos que o discricionário no mundo jurídico é desde a sua origem o reflexo de teorizações filosóficas distintas às da ideologia, e, portanto, que raramente perpassam a sua significação ou até mesmo as pretensões de racionalidade de uma postura como a da crítica da ideologia. Sobretudo no caso do direito brasileiro, em que a discricionariedade é detectada em meio a um curioso sincretismo de teorias estrangeiras recepcionadas acriticamente pelos juristas, que oscilam entre o extremismo rigor do velho positivismo exegético francês e alemão e o realismo norte-americano. De fato, a aposta de que a mediação entre a norma e o caso concreto se dá a partir de uma hiperconsciência, que edifica verdades e busca os valores contidos na sociedade para resolver os casos considerados difíceis ou impossíveis de serem subsumidos, dá-se simultaneamente com a crença de ser possível subsumir todas as situações-problema no texto da lei, gerando, assim, um paradoxo entre posições incompatíveis. Isso sem apontarmos para a insuficiência paradigmática destas posturas frente à questão da fundamentação ou da determinação do direito, dentre outras que também compõem este cenário e apresentam esta carência. E embora haja entre nós um frutífero debate metodológico a respeito desta indevida combinação, devemos recordar que existe ao seu lado uma massa de indivíduos sem esta percepção, compreendendo o direito através de um sentido comum teórico dos juristas, para utilizarmos uma expressão waratiana.

Então, se observarmos os hábitos de certos intérpretes na justiça do trabalho perceberemos que sobre eles paira o imaginário desígnio de que a correção do direito somente se dará através da neutralização ou do combate daquilo que eles consideram ideológico. Tratando-se de decisões judiciais, sem adentrarmos, porém, na questão da competência do Judiciário frente à do Legislativo, esta ambição somente se realizaria no momento de sentenciar, ora a partir das prerrogativas da busca da verdade real e do livre convencimento do juiz e ora a partir da observância estrita do texto contido na norma, conforme convir ao julgador frente a sua convicção sobre a justeza do caso ou da concepção política que considere a mais adequada. Parece-nos, com base nesta situação, que a abordagem do

problema da discricionariade em um direito erigido sobre ideologias contrapostas deve ser problematizada a partir dessa categoria já enraizada no imaginário de seus juristas e igualmente no dos dois extremos que compõem qualquer relação de trabalho. Do contrário, o recurso à ideologia continuará sendo uma válvula que permitirá ao intérprete invalidar qualquer teoria do conhecimento e dos limites dos poderes do Estado, sob o fundamento de não ser possível perceber a verdade dentro da dinâmica proporcionada pela tensão dos grupos sociais na história.

Então, em face da predominante tendência de interpretações serem taxadas de ideológicas, e nesse sentido, também de discricionárias, simplesmente por serem contrárias à vontade de eventuais intérpretes descontentes com seus conteúdos, afigura-nos legítimo perguntar sobre os critérios que lhes justificam a correção ou, então, o erro de tais interpretações. O vínculo comumente estabelecido pelo jurista militante da área do trabalho entre ser discricionário e ser idiossincrático é um grande empecilho na investigação de parâmetros para uma interpretação adequada. Sem critérios, todo o conteúdo poderá ser entendido e combatido como ideologia. Por isso indagamos: será que inserir determinada realidade sob a suspeição de ideologia realmente imuniza um intérprete contra o erro, ou então, contra uma eventual recaída de sua interpretação tida como correta em uma ideologia que apenas possui outro conteúdo ideológico em relação à criticada?

A presente investigação toma fôlego na resistência doutrinária instalada em terras brasileiras e se sustenta sobre as práticas interpretativas observadas cotidianamente na Justiça do Trabalho. Seu propósito consiste justamente em desmistificar as significações de ideologia e de subjetivismo, relacionando-as à discricionariade na interpretação jurídica e decisão judicial. Trataremos basicamente de responder ao seguinte problema: como as semelhanças e as diferenças entre as concepções de ideologia e de subjetivismo permitem abordar as práticas discricionárias na interpretação jurídica do trabalho e brasileira e, ainda, construir parâmetros para chegarmos a uma resposta adequada?

Para enfrentar este problema nos socorreremos da hermenêutica filosófica gadameriana. Fizemos essa opção por a considerarmos um conhecimento viável para a avaliação da consistência das interpretações jurídicas eventualmente analisadas, bem como por nos auxiliar na formulação de nossas próprias interpretações, elaboradas desde o princípio com a consciência de seus critérios de correção ou de censura. Além do mais, ainda poderemos aproveitar a controvérsia já firmada entre a hermenêutica filosófica, defendida pelo próprio Gadamer, e a teoria crítica da ideologia, sustentada pelo jovem Habermas, sobre as suas respectivas potencialidades, limites e pretensões de universalidade. Isto por que

partimos da hipótese de que o intérprete do direito do trabalho, julgando-se apto para criticar determinada interpretação através da ideologia, recai em uma aporia parecidíssima com a enfrentada pelos teóricos da Escola de Frankfurt, de Horkheimer e Adorno até o próprio Habermas. Desse modo, focar a teoria crítica da ideologia e seus expoentes sob a luz da hermenêutica filosófica, utilizando como fio condutor a controvérsia Gadamer-Habermas, permitir-nos-á fazer a demonstração simultânea do problema de fundamentar através de argumentos de ideologia e o de atribuir ao intérprete uma prerrogativa de decidir a partir de seu livre convencimento.

Portanto, se realmente for impossível, depois de Hegel, reconciliar a história e a natureza em uma única unidade, também deverá ser qualquer tentativa de absolutizar um entendimento orientado incisivamente por uma racionalidade histórica. Isto é bastante significativo na medida em que a crítica propõe através de sua fundamentação uma finalização a-histórica, apartando-se da sua lógica dialética e material e criando algo que a sua própria ação enquanto crítica deveria combater: um estado de coisas eterno ou universalizável. Ainda que a crítica da ideologia convirja convenientemente alguns elementos filosóficos e sociológicos para superar qualquer fundamentação a priori, a falta de uma concepção clara de verdade e a sua pretensão de integrar o conteúdo de sua crítica à realidade, como se fosse um absoluto, a faz recair no paradigma da objetivação ou do sujeito e da representação.

E já que a causa de nosso problema se identifica, ao seu próprio modo, ora com a insolúvel conclusão da crítica da ideologia, que quer determinar a história que lhe serve de base para a superação de interesses impostos subjetivamente, e ora com a ideia de interpretação como ato de vontade, oriunda do positivismo normativista ou legalista, a hermenêutica filosófica, através de sua teoria sobre o conhecimento, mostra-se como um útil contraponto. Pois, a partir de Gadamer, poderemos advertir que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um dado objeto, mas pertencente a sua história efetual. Com isto nos referimos ao fato de que o intérprete não tem condições de alterar as condições existenciais de um ente que se mostraria para ele de um modo diferente caso fosse compreendido hermeneuticamente.

Ou seja, existem elementos determinantes no momento de interpretar, possuindo a sua própria racionalidade, que simplesmente aparecem, no sentido dado por Gadamer, para o intérprete. O desdobramento desta noção nos conduz à possibilidade de interpretar uma dada norma jurídica através da mediação entre o contido no seu texto, o caso-problema analisado e estes elementos designados pela consciência ativada e determinada pela história. Desta

maneira, o intérprete, em meio a interesses históricos distintos, ou tidos como idiossincráticos, terá, através do instrumental da hermenêutica filosófica, a capacidade de apontar para uma realidade latente que, independentemente de sua inclinação em termos morais e éticos, deverá compor a sua interpretação.

Entretantes, estamos cientes de que os textos que documentam a controvérsia Gadamer-Habermas vão além da analogia realizada aqui entre a (crítica da) ideologia e a interpretação discricionária no direito do trabalho: eles abordam o próprio fenômeno da compreensão, aquilo que acontece além do nosso querer e fazer e as eventuais formas de corromper, de criticar ou de desfazer uma determinada realidade. *Verdade e método* e *Sobre a lógica das ciências sociais* comprovam isso. Contudo, é nesta discussão estendida que o modo de atribuir sentido adquire sua relevância prática, na convergência entre teorias do conhecimento e sociais, transformando-se, por isso, em uma janela que nos possibilita observar em que paradigma filosófico um sujeito se insere ao emitir seus juízos e, conseqüentemente, aquilo que se esconde atrás de cada ato interpretativo seu.

É em vista disto que em nossa investigação o modo de atribuir sentido repercutirá decisivamente no papel do texto contido na norma jurídica e, sobretudo, em sua confrontação com as intenções do intérprete frente ao problema a ser analisado. Embora suscite uma aparente curva investigativa, apreender as diferentes formas de atribuir sentido não nos desviará de nosso objetivo principal e será, ao contrário, um elemento essencial para lidarmos posteriormente com a interpretação subjetiva no direito e, sobretudo, para apontarmos o porquê de a discricionariade ser considerada um vício a ser combatido. Trata-se, conforme Streck, de uma questão fundamentalmente paradigmática, mas que repercute de um modo inimaginável na análise de interpretações jurídicas e também em suas elaborações, desde que tenhamos essa consciência prévia ao interpretar.

Mas não utilizaremos a hermenêutica filosófica apenas como nossa teoria de base; dela também retiraremos nosso método de abordagem. Através dele poderemos perceber como se dá a correspondência entre a nossa teoria de base e a fenomenologia hermenêutica de Heidegger e como, diante disso, deve-se processar a questão do método em ambos os autores. Ainda que Gadamer sustente que a sua tese não é uma doutrina do compreender, como eram as hermenêuticas românticas, ele utiliza o método fenomenológico de Heidegger como seu ponto de partida e sustentação. Mas do modo como ele o emprega e Heidegger o conceitua, o método fenomenológico é método somente por conduzir o intérprete em direção ao ser e, portanto, por possuir as estruturas necessárias para traçar esse caminho.

Contudo, não é um método que edifica verdades no sentido clássico ou cartesiano: seus passos rechaçam as constatações da metafísica antiga e moderna, ao lançarem o intérprete em sua condição fática e histórica, concebendo a linguagem, nesse ínterim, como o meio intersubjetivo de transmissão do conhecimento. O método hermenêutico é, em suma, um instrumental com a consciência da dinamicidade do compreender em sua relação com a história e seus fenômenos, e, nesse sentido, que não possui a lógica das ciências naturais em relação a suas técnicas de exposição e de análise.

Sendo assim, e se orientando através do movimento que pergunta pelo ser, Heidegger distinguirá, analiticamente e dentro de seu método, três etapas para alcançarmos a compreensão de algum fenômeno: a da redução, da construção e da destruição. Em nossa investigação, esse movimento chamado de redução fenomenológica nos dará a consciência das particularidades de nossos objetos – ideologia, subjetivismo e discricionariedade – e revelará a condição existencial de nosso problema.

A redução corresponderá a uma operação de destituição provisória do sentido dos nossos objetos. Percebê-los em suas aparentes manifestações nos afastaria de seus seres, isto é, de suas significações autênticas. Heidegger alerta para o fato de que aquilo que acessamos facilmente é o ente e não o ser ou a coisa mesma. Como poderemos inferir, a redução é um aspecto negativo do método fenomenológico, a fim de impedir que as aparências e manifestações do fenômeno sejam continuamente repassadas de modo ingênuo. Após reduzirmos nosso objeto, passaremos então à percepção de seu conteúdo, que contará invariavelmente com uma projeção antecipada de nossos conhecimentos, acumulados e condicionados pela noção hermenêutica de faticidade e de historicidade. Essa construção nos apontará para a suficiência ou a carência de nossa experiência prévia e, por tanto, far-nos-á perguntar sobre as suas condições em alcançar o ser ou, então, perceber que nos mantemos em meio de aparências que não correspondem à realidade. Através dessa percepção, poderemos manter os pré-juízos autênticos, mas nos obrigaremos a proceder a uma destruição dos conceitos que não correspondem à realidade imposta pela tradição, revisando-os e reformulando-os conforme forem se mostrando inautênticos.

A presente investigação iniciará suas reflexões através da redução dos conceitos de ideologia e de subjetivismo, e também de outras categorias próximas, na medida em que forem necessárias para explicá-los. A tarefa de construção de ambas as significações não será realizada através de um estudo estritamente relacionado às suas principais designações, mas partirá de suas inserções e inter-relações em determinados paradigmas filosóficos ao longo da história da filosofia. O recorte histórico do primeiro capítulo será, assim, visivelmente

demarcado pelo até e pelo depois da historicização da filosofia. Essa divisão possibilitará o estudo de uma importante mudança na história do conhecimento humano, ao retratar o momento em que a filosofia perde seu papel de produtora de racionalidade do mundo natural e passa a cuidar de si mesma e, por conseguinte, a racionalizar conhecimentos históricos, humanos e sociais. Desse modo, o até será brevemente analisado com o intuito de demonstrar a incompatibilidade metódica entre as ciências do espírito e as ciências naturais, justificando assim o emprego de nosso método e, especialmente, o porquê do direito e da história terem uma dinâmica tão própria ao ponto de não permitirem uma determinação prévia pelo divino, pelo natural ou pela consciência humana através de um método, técnica ou pela simples vontade do intérprete. Trata-se de desconstruir, desde já, o que é subjetivismo e aquilo que chamamos até o momento de discricionariedade, embora não se dê aqui em sua forma jurídica e judicial.

Como se trata de uma reflexão prévia que será utilizada posteriormente como pano de fundo para o restante de nossa investigação, não nos deteremos em autores específicos e correspectivas teorias, embora a citação de certos nomes, de Hesíodo à Kant, será necessária para apreendermos o pensamento metafísico da Antiguidade e a posterior prevalência da consciência sob o signo da razão, característica fundamental da metafísica moderna. A primeira parte do primeiro capítulo será, em suma, um panorama que irá mostrar a importância de pensar o direito e sua interpretação dentro de uma racionalidade histórica e, sobretudo, filosófica, preparando o caminho para a noção de crítica e a formação do conceito de ideologia.

O depois será exposto através de uma dinâmica diametralmente oposta à anterior: nossa análise passará a se deter em certos autores-chaves cujas teses nos levarão de uma crítica ainda amarrada à concepção metafísica moderna, embora já esteja lançada na história, à teoria crítica da ideologia da Escola de Frankfurt. Ao trilhar esse caminho pontuaremos as concepções filosóficas imprescindíveis para compreendermos adequadamente o significado de ideologia e também estabeleceremos a sua íntima relação com as noções de crítica que irão compor a nossa investigação. Constataremos, assim, o porquê da crítica da ideologia ser incapaz de manter distância do paradigma da filosofia da consciência, recaindo em uma insolúvel aporia, e como é plausível compararmos a atitude dos filósofos de Frankfurt frente à ideologia com a dos intérpretes do direito do trabalho, quanto à falta de uma legítima justificação para suas interpretações sobre a realidade. Inserida neste debate, estará a ideia de subjetividade, já detectada no até da historicização da filosofia.

Sendo assim, nesta etapa apresentaremos como Hegel funda a experiência do conhecimento humano a partir da história em seu modelo de filosofia. Isso nos permitirá apreender como ele proporcionou o encontro entre a filosofia e a história, historicizando-a, e ainda, como a não adequação de seu sistema da ontológica com a realidade gerou um conceito de crítica singular, desvinculado do modo como o conhecemos hoje e denotativo de um sentido até mesmo inverso a ele. Hegel equipará o que é ao que deveria ser, e assim, a sua crítica deixará de assumir um estado de inconformidade com os fatos observados na sociedade, revoltando-se contra a racionalidade que os julga inadequados frente à Ideia. Sendo o filósofo mais racional e mais religioso de sua época, Hegel evidentemente correlacionará a história à Ideia de Deus. Essa Ideia ou Razão absoluta molda a história de um modo infalível, na medida em que sabe a si mesma e também sabe disso. Ocorre, em resumo, uma transformação da fórmula spinoziana *Deus sive natura* para a fórmula hegeliana *Deus sive historia*.

Em função disso, a crítica em Hegel não terá o potencial de diagnosticar as patologias da sociedade e tampouco se ligará à ideologia. Mas é justamente diante dessa inusitada mescla entre história e teologia que a estrutura de sua filosofia, disposta em seu método lógico dialético, entrará em constante conflito com o seu conteúdo idealista, na medida em que a sua aplicabilidade não sofrerá condicionamentos de um determinismo material, afastando-se então da necessária intercessão de uma razão divina que traça e condiz com a história. Contudo, alguns pensadores ainda defenderão a deidade contida em sua filosofia, opondo-se a potencialidade de sua forma: tornar-se-ão conservadores e serão chamados de neohegelianos de direita. Outros, entretanto, atentos às possibilidades da dialética na história, aceitarão a sua forma, rejeitando o seu conteúdo de cunho idealista: estes se tornarão revolucionários e serão chamados de neohegelianos de esquerda.

Ao contrário da crítica hegeliana, a dos neohegelianos de esquerda é uma “crítica crítica”. Já conscientes da afirmação da razão na história e de que um retorno às críticas kantianas é impossível, realizam um diagnóstico do estabelecido na história, na sociedade e na política. Não fazem mais uma crítica ao nível epistemológico: ela se torna estritamente histórica. Adotam a dialética hegeliana, mas não o seu fundamento. O racional não é mais o efetivo, o historicamente dado. Este recusar-se é importante na medida em que retira a evidência da racionalidade teológica e psicológica, encaminhando a crítica para a tarefa de análise do social, daquilo que é estabelecido pelos homens no mundo da vida. O próximo passo de nossa investigação demonstrará, então, como a dialética hegeliana e a sua noção de

crítica, já impregnadas pela dinâmica da história, mudam suas feições com os neohegelianos de esquerda, preparando-se para receber uma nova face através da teoria marxiana.

Pois é com Marx que a crítica se converte em uma “crítica da crítica crítica”. O subtítulo da *Sagrada Família* carrega consigo as modificações introduzidas pela sua concepção filosófica: é insuficiente criticar a razão abstratamente em busca de uma justificação do conhecimento sem a possibilidade de transformá-la. Da mesma maneira, não basta criticar o estabelecido sem propor formas de mudá-lo. Enquanto os neohegelianos de esquerda apenas constataam as mazelas da sociedade através da crítica, sem propor mudanças, Marx inserirá nela uma espécie de mediação. Aliando a sua análise do modo de produção capitalista à dialética histórica, ele criticará a paralisia das críticas neohegelianas lhes apresentando a revolução. Ela seria o elemento mediador entre a teoria e a práxis, eliminando assim as condições sociais que estariam na base da alienação do sistema capitalista. É justamente nesse contexto que surgem as ideologias como as ideias que dominam certa época, garantindo e justificando a dominação de uma classe sobre a outra e se desdobrando em ideias falsas que os homens criam sobre si mesmos. Enfim, é em Marx que observamos a conjugação da crítica e da ideologia e temos a clara percepção de que a história, através da atuação dos homens, é quem nos dá elementos para justificá-las.

Contudo, a teoria marxiana não se preocupou em estabelecer uma relação entre uma ideia de verdade e ideologia, objeto que será retomado posteriormente pela Escola de Frankfurt, através de sua crítica da sociedade ou crítica da ideologia.

Encerraremos o primeiro capítulo, portanto, estudando algumas características da teoria crítica da ideologia. Partindo da distinção entre teoria tradicional e teoria crítica, elaborada por Horkheimer, veremos como ocorre a tentativa de combater a atividade intelectual calcada na metafísica e no idealismo e ainda, como a dialética marxiana é conjugada à crítica da ideologia. Resumidamente e segundo os teóricos da Escola de Frankfurt, a crítica, baseada nessa dialética materialista de Marx, partiria da ideia de que toda teoria é animada e comandada do exterior, de maneira incontrolada, por interesses históricos e sociais pré-determinados. Isto é, é submetida a interesses ideológicos.

Contudo, a própria teoria crítica elege em primeiro plano os valores da imparcialidade, da neutralidade e do desinteresse, que garantiriam o acesso à verdade. Mesmo quando visava tornar aparente que até o conhecimento científico aborda os fatos numa perspectiva já delimitada pelo jogo de interesses sociais, acaba retirando a sua própria teoria da lógica do interesse e da ideologia ou então atribuindo a ela uma espécie de interesse sobre-humano, construindo, evidentemente, uma espécie de fundamento privilegiado ou último. Sendo assim,

demonstraremos como a primeira fase da Escola de Frankfurt não consegue concluir sua tese sem recair nesta aporia – que, aliás, não encontra uma resposta nem mesmo em Habermas. Faremos então, a fim de finalizar a primeira parte de nossa investigação, a analogia dessa postura com a apresentada em nosso problema.

O segundo capítulo, sucedido por uma base teórica que lhe dá aporte, abordará a continuidade da teoria crítica da ideologia na sua segunda fase. Utilizando como fio condutor o debate entre Gadamer e Habermas, exporá os limites e as capacidades da crítica da ideologia. Evidentemente, não se restringirá à análise da crítica, mas a comparará com a hermenêutica filosófica de Gadamer e as suas correspectivas qualidades e defeitos, segundo, é claro, a ótica da própria crítica. Serão dadas, em primeiro lugar, as diretrizes sobre a controvérsia e se falará a respeito dos textos que a documentam. Então, antes de prosseguirmos à análise de ambas as teorias segundo as considerações feitas por Gadamer e Habermas, elencaremos as principais categorias da hermenêutica filosófica. Desse modo, veremos como Gadamer parte da radical finitude do homem para fundar qualquer interpretação, situando a questão da compreensão humana em termos de comunicação. A partir daí trataremos sobre o papel da linguagem como condição de possibilidade da comunicação e como tudo é abrangido por ela, inclusive o horizonte compreensivo do sujeito, com seus preconceitos. Por último, trabalharemos a reabilitação da autoridade e da tradição e como elas refletem na ideia de ideologia. Isto nos levará à forma de interpretar um texto contido em uma norma jurídica e visualizar alguns caminhos possíveis para resolver o problema das ideologias na interpretação jurídica do direito do trabalho.

Uma vez percorrida esta etapa, dialogaremos paralelamente com Gadamer e Habermas a fim de buscarmos os limites e as potencialidades de suas respectivas teorias. Convém frisar, contudo, que Habermas ainda não havia lançado as bases de sua teoria do agir comunicativo no início desta controvérsia, embora a tenha esboçado ainda na década de 80, através de um par de volumes com o título de sua teoria. De qualquer modo, nessa obra ele também repõe uma série de questões sobre a hermenêutica filosófica e, curiosamente, sobre os défices da teoria crítica que o levaram a buscar uma nova teoria da racionalidade, a fim de substituir a razão prática eivada de subjetivismo por uma razão comunicativa. Esse caminho também será reconstruído no decorrer de nossa investigação e identificaremos o momento em que a insuficiência paradigmática da crítica leva Habermas a fundar o seu agir comunicativo. Porém, não dispensaremos uma atenção a conteúdo de sua nova teoria, utilizando apenas as suas constatações a respeito dos limites da crítica.

Ademais, através de um quadro comparativo entre os limites e os usos de uma e outra teoria iremos demonstrar em que momento a hermenêutica e a crítica da ideologia são complementares ou semelhantes e, conseqüentemente, quando e porque elas se distanciam. Consideraremos, nesse sentido, se a ideologia deve ser combatida a todo o custo ou se coexiste a partir de sua ideia uma interpretação adequada da realidade. Por último, através de uma demonstração de que Marx realizou uma espécie de operação hermenêutica em sua análise da sociedade capitalista, ilustraremos tais semelhanças, finalizando, então, o segundo capítulo.

Uma vez desconstruídos os elementos imprescindíveis para a análise de nosso problema, demonstraremos em um terceiro e último capítulo como a discricionariedade se desenvolve no direito do trabalho brasileiro. Colacionaremos uma série de causas e de casos-problema para esse fim, que refletem as práticas forenses, e também as considerações sobre como interpretar ou decidir de modo adequado, levantadas pela doutrina brasileira especializada em direito do trabalho. Seremos invariavelmente conduzidos a uma discussão sobre a necessidade de interpretar com base em princípios que buscam nos valores sociais a determinação do direito. Neste ponto, em que aparecerá o problema da ideologia e da discricionariedade judicial, voltar-nos-emos às nossas constatações anteriores, a fim de demonstrar o quão prejudiciais são estes entendimentos sobre a indeterminação do direito para a nossa concepção a respeito da correção do direito e de seu papel em uma sociedade democratizada.

Após procedermos a nossa própria crítica, apontaremos a viabilidade de uma interpretação hermenêutica, indicando os pontos positivos e negativos de procedê-la. É óbvio que essa indicação também será provisória, por estarmos cientes de que apontar para um ponto final também nos faria recair numa aporia, que evitamos em toda a reflexão através do uso da hermenêutica filosófica.

2 AS CONCEPÇÕES DE SUBJETIVISMO E DE IDEOLOGIA A PARTIR DA HISTÓRIA E DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA

Iniciaremos nossas reflexões, assim, através da redução dos conceitos de subjetivismo e de ideologia, e também de outras categorias necessárias para explicá-los, na medida de sua necessidade.

2.1 ATÉ A HISTORICIZAÇÃO DA FILOSOFIA OU UM BREVE EXCURSO SOBRE A RACIONALIDADE DO DIREITO

O direito é dotado de uma razão histórica. A sua racionalidade é semelhante a do conjunto de ciências do espírito, embora também detenha uma pretensa razão instrumental, caracterizada pelo rigor científico das ciências da natureza e emprego dos seus respectivos métodos de apreender o conhecimento. Podemos perceber claramente essa coexistência de racionalidades se observarmos a complementaridade entre a ciência do direito e a filosofia, a sociologia, a psicologia e a própria história, para o caso da sua razão histórica, e entre a ciência do direito e os métodos de positivação e de apreensão do conhecimento científico, para o caso da razão instrumental. É evidente que esta dualidade não é ocasional, mas o resultado de um intrincado debate filosófico a respeito da compreensão humana e dos modos de apreender o conhecimento, iniciado ainda na Antiguidade.

E é no desenvolvimento desse debate que as ciências da natureza e seus métodos específicos de apreender o conhecimento serão separados das ciências do espírito¹. O método empírico-matemático, das ciências da natureza, baseado na contagem, medida e pesagem de seus objetos, contracenará com a racionalidade das ciências do espírito, retirando-lhes a capacidade de alcançar um conhecimento científico e, portanto, verdadeiro. Isso ocorrerá, principalmente, pelo fato de as ciências da natureza atribuírem a sua cientificidade à possibilidade de verificação empírica das hipóteses ou das observações lançadas sobre os seus objetos. Como veremos, tanto o método quanto os requisitos de cientificidade das ciências da natureza influenciarão nos critérios que outorgarão o título de ciência ao direito, refletindo, ainda, na sua conceitualização, estruturação e interpretação.

Uma explicação preliminar é necessária e deverá esclarecer a importância e os reflexos desta divisão histórica de racionalidades para o estudo da ciência do direito. Poder-se-ia ale-

¹ Cf. STEIN, Ernildo. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 29-40.

gar que o conflito entre os métodos não está, de fato, diretamente relacionado ao direito hodierno, ainda mais se o compreendermos através da dicotomia sistema externo e sistema interno², ou, então, através da cisão entre ciência do direito e direito positivo³, duas classificações retiradas de concepções jurídicas do século passado. Uma objeção assim poderia ser levantada em virtude de essas classificações serem, cronologicamente, posteriores às discussões clássicas a respeito do modo de atribuição de sentido aos objetos, inclusive sobre o modo de dotar de cientificidade determinada matéria.

É óbvio que o nível de abstração exigido para compreendermos tais concepções é naturalmente mais elevado do que o de outras elaboradas em períodos históricos anteriores. Isso não retira, porém, a importância de compreendermos os pressupostos teóricos que dão suporte as novas teorias e que decorrem, logicamente, de outros pressupostos mais antigos. O fato de faltar uma fórmula anterior às do limiar do século passado que já houvesse dissociado o direito enquanto ciência ou metalinguagem de sua linguagem-objeto, como se observará apenas a partir do positivismo jurídico de Kelsen, não é uma razão com força suficiente para justificar a falta de interesse dos juristas na história da filosofia e do conhecimento.

Além disso, se essas informações não nos apresentam uma solução direta para o problema da interpretação jurídica, dão-nos, ao mínimo, uma consciência a respeito dos elementos que não permitem elaborarmos um entendimento adequado sobre esse problema. A importância de determinadas teorias filosóficas sobre a compreensão do mundo reside neste ponto: está nelas - em meio à discussão sobre o método e sobre a ciência - o surgimento e a evolução do conceito de subjetivismo. Ademais, é a partir de tais teorias que há o respaldo deste conceito nas concepções positivistas do direito e, sobretudo, no ato de discricionariedade jurídica.

É a discricionariedade, juntamente com o apelo à sensibilidade ou à consciência do intérprete, que servirá aos positivismos jurídicos normativistas – e especificamente nisto eles se diferirão do positivismo primevo, exegético ou legalista – como um elemento mediador para proceder ao fechamento do sistema externo do direito, mantendo-lhe, supostamente, a cientificidade e contornando as insuficiências das suas regras internas de aplicação frente aos fatos sociais atípicos ou às incertezas da linguagem ordinária e técnica. É importante frisar: a noção de subjetivismo, que está na base de uma elaborada construção teórica, tanto linguística quan-

² Sobre a distinção entre sistema externo e interno, cf. LOSANO, Mario G. *Sistema e estrutura no direito: das origens à escola histórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. v. 1, p. XIX-XX e 416-424 e Id. *Sistema e estrutura no direito: o século XX*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 2, p. 2-10.

³ Sobre a cisão entre ciência do direito e direito positivo, cf. STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011. p. 616.

to jurídica, da e na Modernidade, não é suficientemente esmiuçada ou, então, é relegada à indiferença.

Por isso, para demonstrarmos o reflexo e a importância desse debate metodológico para a compreensão do positivismo jurídico hodierno e também para a resolução do problema da interpretação jurídica, basta lembrar que uma das inovações da concepção do direito-ciência novecentista, separada tanto da análise das condições sociais e das normas éticas ou morais, consistia na tentativa de criação para a ciência do direito de uma série de critérios rigorosos de aplicação do direito positivo, sem relacioná-los, entretanto, ao seu conteúdo normativo ou a qualquer forma de valor com uma feição relativa. Estes critérios detêm as características dos métodos das ciências da natureza, orientando-se ora por processos de indução e ora por processos de dedução. Aí está o primeiro indício de uma correlação, e também de um mal entendido, entre a noção de método e a ciência do direito, que se configurou antes mesmo das concepções novecentistas, surgindo a partir de teorias que tentaram determinar o que é o conhecimento científico.

O direito hodierno tentará demonstrar a possibilidade de se construir um sistema específico e válido para todo e cada direito, que prescindia de conteúdos concretos de normas positivadas. Ele tentará construir e utilizar uma linguagem rigorosa, axiomática⁴. A interpretação jurídica será, nesse contexto, e falando em termos de semiótica, preponderantemente semântico-sintática, calcada na subsunção de casos às normas jurídicas, conforme a adequação fática das situações ao comando normativo e axiomático que lhes dá suporte. Historicamente, essa pretensão aparecerá de modo inédito nas proposições da teoria pura do direito de Stammler, ainda no limiar do século passado, embora somente se concretize, com maestria, através da obra de Kelsen, através da sua própria teoria pura do direito⁵.

Mas além de se estruturar na experimentação sensível e na demonstração lógica e matemática, característica que é comum a todos os positivismos, inclusive os não jurídicos, esse tipo de concepção do direito terá como principal pressuposto teórico o combate aos elementos metafísicos: negará, em um primeiro momento, a tendência jusnaturalista de indicar a existência de um valor predominante ou absoluto, ontológico ou teleológico, que lhes serviria como fundamento para a criação ou para a interpretação de leis. Combaterá também a afirmação de que existe uma série de valores que permeia uma determinada sociedade e que seria passível de captação por um sujeito a partir de uma experiência cognoscível-individual. Porém, embora combata tais elementos, não conseguirá determinar alguns aspectos variáveis do mundo da

⁴ Cf. LOSANO, Mario G. *Sistema e estrutura no direito: o século XX*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 2, p. 43.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 41-47.

vida sem recorrer à consciência do intérprete, ponto em que encontraremos o ranço do subjetivismo na interpretação jurídica.

Este tipo de concepção defenderá, em suma, que a apreensão das essências contidas na natureza ou de valores éticos e morais são apenas reações emocionais, as quais, em função de serem intocáveis ou então intrínsecos ao sujeito cognoscente, e, por isso, extremamente variáveis, não poderão ser considerados objetos de um conhecimento científico, suscetível de experimentação e de demonstração. Segundo este tipo de concepção, ainda, uma eventual inserção de tais elementos irracionais na estrutura interna do direito complicaria sobremaneira, em casos indistintos, a tarefa de interpretação de normas jurídicas, face à pretensão científica e sistemática de predeterminação de seu conteúdo positivo⁶. Com isso, por exemplo, explicariamos o pessimismo de Kelsen ao retratar a interpretação judicial como um ato de vontade.

É necessário salientar que estas considerações estão relacionadas à evolução das teorias sobre o conhecimento, as quais estão ligadas, a seu turno, aos critérios de cientificidade de uma matéria. Dizemos isto, pois a pretensão de universalidade de uma linguagem pura é colocada à prova quando as noções de língua e de cultura adentraram na filosofia, questionando e constatando as consequências das incertezas da linguagem natural e ordinária nas ciências do espírito ou sociais. Com efeito, todo o debate sobre as incertezas presentes nos textos jurídicos ou sobre a indeterminação semântico-pragmática do direito é ulterior à descoberta da linguagem ordinária e técnica⁷. Esta questão somente é problematizada a partir da segunda fase de Wittgenstein⁸, cuja teoria recebeu a contribuição posterior de autores como Austin e Searle⁹. As suas denúncias sobre a imprecisão linguística os direcionaram para uma análise pragmática da linguagem¹⁰, ao não respaldarem a proposta da linguagem técnica e científica do modo como sugeriam os neopositivistas lógicos do Círculo de Viena¹¹.

O positivismo jurídico, cuja construção teórica é a criação do empirismo lógico - Kelsen era membro efetivo do Círculo de Viena - acaba percebendo a incapacidade de se pautar estritamente no rigor linguístico, que, contudo, continua sendo a condição de possibilidade do fazer ciência do direito. Mas mesmo diante disso, a ciência jurídica não abandonou a crença numa racionalidade instrumental, bem como a sua aversão à mutabilidade do mundo prático. A imperiosa necessidade de se lançar à realidade ou, então, de considerar as intenções presen-

⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1, p. 250-252.

⁷ Cf. WARAT, Luis Alberto. *O direito e sua linguagem*. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. p. 76-78.

⁸ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996, passim.

⁹ Cf. AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artmed, 1990, passim;

¹⁰ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 139.

¹¹ Cf. WARAT, op. cit., p. 13 et seq.

tes nos atos da fala humana, já expostas por Austin e Searle, para citarmos apenas uma das constatações que marca o caráter histórico das ciências do espírito, continuou sendo recusada pelo modo de ser do direito enquanto ciência.

Mas consideremos por um momento as consequências das incertezas da linguagem para a ciência do direito: da vagueza foi ressaltada a existência de lacunas no direito e da ambiguidade a impossibilidade de ele manter a coerência dentro de seu próprio ordenamento. Ambos os problemas levaram o jurista à busca de métodos lógicos de interpretação para o direito positivado¹². Mas diante dos limites dos critérios tradicionais de resolução de antinomias ou, então, do dogma da completude¹³, ficções elaboradas com a função de prever o resultado de uma eventual interpretação dificultosa, passou-se simplesmente a crer que residiria na tarefa criativa do intérprete, como uma fatalidade incontável até pelos métodos científico e positivo, a função de manter a ordem e a segurança do direito.

Obviamente que as situações interpretativas em que o ato de vontade do intérprete deveria ser invocado seriam restritas, para não fragilizar a estrutura científica do direito enquanto ciência: apenas quando fosse constatado um esgotamento do mínimo semântico contido nas normas jurídicas, situação em que não seria possível procedê-las à subsunção de um caso concreto. Ou seja: nos casos mais problemáticos, em que o sentido do texto normativo não saltaria aos olhos do indivíduo, dever-se-ia determiná-lo utilizando o conhecimento subjetivo do intérprete, que teria a possibilidade de compreender, através de sua sensibilidade inerentemente humana, o alcance textual frente à situação fática impossível de ser subsumida com a devida clareza, de uma forma lógica e inequívoca. Podemos resumir, em termos semiológicos, que caberia ao sujeito determinar o quadro semântico das aplicações jurídicas corretas.

Embora houvesse uma etapa intermediária de operações lógico-sintáticas para determinar o sentido contido no texto da norma, a escolha pragmática por uma das diversas hipóteses de aplicação desse texto sempre se daria como um ato subjetivo e voluntário do intérprete¹⁴, envolvendo-o numa questão de política do direito e não teórico-jurídica¹⁵. Aqui, podemos

¹² Cf. LOSANO, Mario G. *Sistema e estrutura no direito: o século XX*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 2, p. XXXI.

¹³ Sobre os critérios tradicionais de resolução de antinomias e o dogma da completude, cf. BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. 10. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999. p. 71-156.

¹⁴ “O Direito a aplicar forma, em todas estas hipóteses [de indeterminação], uma moldura dentro da qual existem várias possibilidades de aplicação, pelo que é conforme ao Direito todo o acto que se mantenha dentro deste quadro ou moldura, que preencha esta moldura em qualquer sentido possível. [...] Na aplicação do Direito por um órgão jurídico, a interpretação cognoscitiva (obtida por uma operação de conhecimento) do Direito a aplicar combina-se com um acto de vontade em que o órgão aplicador do Direito efectua uma escolha entre as possibilidades reveladas através daquela mesma interpretação cognoscitiva”. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Coimbra: Arménio Amado, 1976. p. 466-470.

perceber claramente a influência da discussão filosófica sobre o conhecimento para a ciência do direito, ao relegar a resolução do problema da interpretação jurídica à fundamentação subjetiva do mundo por um indivíduo singular.

Mesmo que a natureza humana e histórica do direito não fosse expressamente refutada pelo positivismo jurídico novecentista, a crença em ser possível construir um sistema inerte e imutável, através de regras refinadas e dentro de um único constructo, sempre foi a sua ilusão. Tanto que aquilo que não poderia ser reproduzido por uma via experimental ou então demonstrado através da lógica de um cálculo, por ser irracional, metafísico, e, assim, não científico, manteve-se, de modo consciente ou inconsciente, ou por falta de argumentação contrária, como uma alternativa viável dentro da própria estrutura interna da ciência do direito. O positivismo jurídico não se aprofundou na questão da interpretação jurídica com o provável intuito de impedir que o direito recebesse a característica variável das ciências do espírito, o que supostamente o faria carecer de uma fundamentação científica, desacreditando-o diante de outras ciências objetiváveis.

Sendo assim, não podemos dizer que há uma desvinculação da concepção hodierna de direito ao conteúdo do conflito metodológico vivenciado entre as ciências do espírito. O estudo sobre esse vínculo torna-se, como esperamos ter demonstrado, imprescindível para a compreensão dos elementos que o positivismo jurídico buscou combater, mas que, paradoxalmente, acabou absorvendo na sua própria estrutura. Entrementes, o direito, para ser compreendido nos moldes de uma racionalidade preponderantemente instrumental, inserido na lógica mecanicista das ciências da natureza e negando através do ideal de ciência qualquer tipo de fundamentação ontológica, também precisou adentrar em uma discussão de caráter filosófico.

Isso nos revela, por exemplo, como ainda é sustentada a cisão entre o contexto prático da vida humana, representado pelo direito através do conceito de direito material, e o teórico, representado pela noção de direito processual, numa recepção acrítica e mal entendida da divisão, proposta ainda na Antiguidade, por Aristóteles¹⁶, ou, então, na Modernidade, por Kant¹⁷. Com estes exemplos é possível percebermos a influência da discussão filosófica - em torno das noções de teoria e prática - e como o problema do método aparece, embora de uma forma velada, no direito.

¹⁵ Cf. NEVES, Marcelo. A interpretação jurídica no estado democrático de direito. In: GRAU, E. R.; GUERRA FILHO, W. S. (Org.). *Direito constitucional: estudos em homenagem a Paulo Bonavides*. São Paulo: Malheiros, 2001. p. 357.

¹⁶ Cf. GADAMER, Hans-Georg. Sobre a originalidade da ciência. In: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade*. Petrópolis: Vozes, 2007. v. 4, p. 15.

¹⁷ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *O que é isto - decido conforme minha consciência?*. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. p. 61-63.

Sendo assim, para mantermos a coerência, a ordenação e a cientificidade da ciência do direito precisamos tentar resolver em primeiro lugar o problema da interpretação jurídica. Os pressupostos teóricos que deveremos adotar de início nessa busca estarão justamente na filosofia e em teorias do conhecimento. É improvável, para não dizermos impossível, supor uma elevação teórica nas ciências do espírito e, por extensão, à ciência jurídica, que supere a racionalidade histórica ou as condições culturais nas quais emergem¹⁸. É por isso que, como diz Anderson, “aqueles que falam do fim da história não lhe escapam”¹⁹.

As rupturas paradigmáticas de teorias do conhecimento ocorridas até a concepção moderna de ciência, a inserção da linguagem como um instrumento para alcançar o conhecimento científico e o sistema ontológico heideggeriano detêm os indícios sobre a desconformidade de utilizarmos a lógica mecanicista das ciências da natureza para as ciências do espírito. Sobre elas que iremos nos dedicar em nossa primeira e segunda partes. Pois o método e a noção de técnica não são totalmente prescindíveis para as ciências do espírito e o direito, sendo fundamental reconhecermos que ele só será devidamente compreendido quando o homem for considerado simultaneamente o sujeito que conhece e o objeto conhecido²⁰. Ou seja, é necessário descobrir qual é a racionalidade do direito a partir de uma ótica que lhe atribua a sua característica humana, finita e histórica, sem restringi-lo à segurança, imutabilidade e verdade científica, como é didaticamente repassada.

Se a noção de sujeito cognoscente, máxima da racionalidade científica e instrumental da Modernidade e arauto de um tipo específico de verdade, já foi questionada pelas teorias do conhecimento, por que ainda insistimos na interpretação como um ato de vontade? Poderemos perceber como esse questionamento é próximo da história da filosofia ao nos reportarmos à teoria kantiana: é possível considerarmos que a consciência transcendental detém o papel de regular a experiência do conhecimento ou da interpretação²¹? Essa questão assume, em termos jurídicos, a forma de nosso problema: é possível chegarmos sempre a uma única resposta na interpretação de uma norma perante um caso concreto, como pregava o ultrapassado positivismo exegético, ou, então, que a correção de uma interpretação é o resultado de um arbítrio pelo intérprete, como nos induzem os positivismos normativistas? Tentaremos mostrar durante a nossa investigação o erro de considerar qualquer uma dessas hipóteses como verdadeiras.

¹⁸ Cf. SILVA, Ovídio A. Baptista da. *Processo e ideologia: o paradigma racionalista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 9.

¹⁹ ANDERSON, Perry. *O fim da história – de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992. p. 8.

²⁰ Cf. JAPIASSU, Hilton. *Nascimento e morte das ciências humanas*. 2. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978. p. 14.

²¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 270.

Para isso, realizaremos de um modo bastante simplificado, um breve excursão às teorias do conhecimento que consideramos essenciais para a abordagem do problema. Com isso pretendemos fornecer as bases teóricas que sustentarão a argumentação lançada em nossa terceira parte. Durante esse caminho elencaremos alguns dos teóricos que dão origem ou que sustentam o debate metodológico vivenciado entre as ciências naturais e as ciências do espírito até a Modernidade, finalizando-o com a descrição da perspectiva do jovem Habermas a respeito da teoria crítica da ideologia, da qual era adepto, até conceber a teoria do agir comunicativo.

Essa retrospectiva nos permitirá perceber os motivos pelos quais a filosofia é separada da *episteme* e agrupada às ciências do espírito, distinguindo-se, desse modo, das ciências naturais. Dentre os motivos, destacaremos e comentaremos, de acordo com o contexto prático da época e a sua correspectiva teoria do conhecimento, as diferentes racionalidades em cada concepção de ciência - da natureza ou do espírito. Demonstraremos, portanto, como e por que a ciência do direito, e, no princípio, apenas uma noção não científica de direito, é pensada ou classificada dentro das noções distintas de ciência ou de cultura.

Visualizaremos, ainda, o papel da crítica nas teorias do conhecimento que iremos destacar. Desse modo saberemos como a noção de crítica é vinculada a determinado tipo de método de apreensão do conhecimento ou aos jogos políticos vivenciados por determinada época. Isso nos servirá para compreender, à frente, como a crítica positiva se transforma em crítica negativa, culminando, em Marx, na noção de ideologia. E posteriormente, ajudar-nos-á a compreender como as ideias de crítica e ideologia podem ser relacionadas ao estudo do direito, configurando-se ora como um elemento necessário para interpretarmos adequadamente e ora como um resquício da consciência do intérprete em sua interpretação.

Faremos, ainda, as devidas correlações sobre as contribuições das teorias do conhecimento dos filósofos da Antiguidade e da Modernidade e dos teólogos cristãos da Idade Média para o direito, levando em consideração a estrutura apresentada em suas respectivas culturas e tempo. Evidentemente que nelas haverá uma confusão entre as esferas jurídica, religiosa, ética, moral e política. Desse modo, convém salientar que os apontamentos feitos ao direito nesses casos não irão condizer de nenhum modo com a sua atual configuração, devendo ser compreendidos dentro do contexto social no qual a sua ideia é inserida.

A primeira parte de nosso excursão terá início com o inatismo platônico, pela sua proximidade com uma noção de linguagem e por conter dentro de sua formulação um contraponto intermediário às duas principais concepções pré-socráticas de conhecimento: o convencionalismo e o naturalismo. O seu marco final residirá em Hegel, pelo fato de o autor incorporar em sua filosofia a história como o fundamento do conhecimento, rompendo com uma tradição

que considerava, até então, como fundamento a razão ou uma ideia restrita de Deus. É nesse ponto que perceberemos como a história adentra na filosofia e distinguiremos a racionalidade das ciências da natureza das do espírito. Os autores referidos nesse íterim serão escolhidos pela sua influência paradigmática, proporcionando o adequado acompanhamento sobre a transição da era da representação para a da consciência, além de fornecerem uma concepção para a formação do direito ou de uma teoria a respeito da justiça.

Antes de iniciarmos, duas ressalvas ainda devem ser feitas. Inicialmente, que, da Antiguidade até Descartes, a meditação sobre o homem foi realizada em uma esfera de abstração analítico-dedutiva²². Os pontos de partida absolutos ou as evidências primeiras – ou últimas – eram as matrizes de onde emergia a compreensão e o conhecimento. As essências, a alma e o espírito absorviam as atenções dos estudiosos e dos filósofos, enquanto a concretude, a realidade e a história eram consideradas empecilhos para a percepção dos mistérios do homem²³. Os estudos positivos, cujas explicações não dependiam de um fator externo ao próprio homem ou à natureza à sua volta, entravam em conflito com a necessidade de buscar uma evidência prévia ou pré-determinada pela reflexão filosófica. Naturalmente que nem todas as concepções desse íterim apresentavam esses pressupostos, sendo possível encontrar algumas posturas contrárias à metafísica clássica, como o estoicismo, o ceticismo e o nominalismo, dentre outras²⁴.

Ainda, que a linguagem também esteve presente no meio das reflexões sobre a compreensão e o conhecimento. Ela é considerada ou algo dispensável para a descoberta dos objetos, caso característico do pensamento platônico, ou serve apenas como um instrumento para carregar simbolicamente a significação das essências, como será visto no aristotelismo, em um evidente contraponto com as posturas contemporâneas que a concebem como condição de possibilidade do fazer ciência – o que acontece com o neopositivismo lógico – ou para a compreensão – postura da hermenêutica filosófica de Gadamer.

Com as ressalvas feitas, indicamos, juntamente com Streck²⁵, o diálogo *Crátilo*²⁶ como o primeiro tratado sobre a linguagem. Nele, são contrapostas duas teses a respeito da procedência dos nomes atribuídos às coisas, cujos conteúdos retratam, indiretamente, a origem do conhecimento dos objetos. Crátilo defenderá a concepção naturalista, segundo a qual o *logos* se encontra na *physis*, enquanto Hermógenes, o outro dos debatedores, defenderá a concepção

²² STEIN, Ernildo. *História e ideologia*. 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1972. p. 13.

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 38 et seq.

²⁵ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 10. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 151.

²⁶ PLATÃO. *Crátilo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

convencionalista, na qual a relação entre o *nomos* e as coisas é puramente convencional e arbitrária. Sócrates faz a mediação desse diálogo e aduz que os nomes são, de fato, criados por um tipo de homem em especial, o onomaturgo ou onomoteta. Porém, de acordo com Sócrates, o procedimento de criação de nomes não utiliza a vontade de tal homem, mas um referencial natural que lhe possibilita fazer a adequação do nome ao objeto que procura designar.

Da tese apresentada por Sócrates devemos observar especialmente o seguinte: mesmo que o homem estabeleça os nomes das coisas, ele não o faz a partir de seu livre arbítrio, sendo necessariamente condicionado por um modelo ideal que lhe é mentalmente inato, ao qual ele não tem acesso livre ou instantâneo, mas que lhe serve de orientação intelectual ou reflexiva. Trata-se do inatismo platônico. Para Platão é possível conhecer os objetos através da capacidade intelectual sem ocorrer uma mediação linguística, que possuirá um papel secundário em relação à obtenção de um conhecimento verdadeiro.

Segundo Oliveira, para Platão as palavras não permitiriam ao homem alcançar a verdadeira realidade de um ente, sendo totalmente dispensáveis para conhecer a sua essência²⁷. A linguagem seria apenas um instrumento voltado à comunicação e não daria uma grande relevância para o conhecimento de um ser. Em suma, em Platão o significado sempre precederia o significante e a linguagem teria apenas a função de designar através dos sons o intelectualmente percebido sem o seu uso.

A relevância dessa teoria do conhecimento para o direito é encontrada na ideia platônica de justiça: esta concepção partirá da crítica à fragmentação do conteúdo associado à concepção do direito e do justo realizada pelos sofistas – postura defendida em *Crátilo* por Hermógenes. Platão sustentará que os sofistas se afastam ou carecem de valores éticos absolutos, ao considerarem-nos pura convenção ou apenas o resultado da capacidade de convencimento com base em argumentos retóricos²⁸. Vemos com isso como a oposição sofística entre *nomos* e *physis* e a ligação entre *logos* e *physis* acaba permeando tanto a concepção de justiça quanto a das fontes que constituíam o direito na Antiguidade. Podemos dizer que os sofistas destacaram originalmente, através da inclinação de sua teoria, a distinção e a oposição entre a lei e o direito da natureza, enquanto Platão aproximava ambos os conceitos, concebendo o direito como a ideia de justiça natural a *polis*.

Eis aí uma primeira amostra da correlação entre uma teoria do conhecimento e o direito, embora não se tenha ainda uma separação entre os métodos de apreensão do conhecimento

²⁷ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. p. 23.

²⁸ Cf. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *História da filosofia do direito e do estado: Antiguidade e idade média*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. p. 105.

– em termos científicos e a-científicos – e o seu próprio reflexo no entendimento da ciência do direito. Mas, partindo da concepção platônica, Aristóteles irá compor sua própria teoria e lançará as bases da separação entre ciência e não ciência. Romperá parcialmente com o seu mestre, ao desconsiderar a validade de um inatismo alheio à observação e à experimentação sensível. Entretanto, continuará o enfrentamento da sofística e do seu convencionalismo, além de manter o deslocamento da linguagem, já observado em Platão, apesar de lhe conferir um aspecto simbólico e de adequação à *ousia*.

O essencial em Aristóteles, tanto para entendermos o seu modo de apreender o conhecimento quanto a sua contribuição para as ciências da natureza, será perceber como se estruturará a sua "sequência gradual de capacidades epistêmicas"²⁹, que se inicia na percepção singular e se encerra na concepção de metafísica ou de filosofia primeira. A partir desta estrutura epistemológica irá aparecer a noção de ciência enquanto *episteme* e serão projetadas as características básicas do método empírico-matemático, retomado posteriormente na escolástica, sobretudo por Aquino.

A escala epistêmica aristotélica se divide em cinco níveis sequenciais: primeiro temos a percepção de um objeto singular; após, o registro destas percepções na memória; em seguida, o enriquecimento de tais percepções por meio das experiências observadas através de relações de causa e efeito; em quarto lugar, a explicação das relações de causa e efeito, obtendo-se um conceito do objeto ou os seus motivos existenciais e; por fim, a obtenção de seu conhecimento último ou de seus primeiros princípios³⁰.

É dentro do quarto nível que Aristóteles congregará as noções de *tékhne* e de *episteme*. Importa-nos especialmente a noção de *episteme* ou ciência. Ela é utilizada em Aristóteles em contextos diferentes, referindo-se ora à ciência primeira ou metafísica e ora à *tékhne* ou arte³¹. O contexto em que propomos analisá-la se refere especificamente à *episteme* em sentido estrito, referente ao conhecimento apodítico, que não detém a primazia teórica ou contemplativa da metafísica ou, ainda, a característica poética da *tékhne*. É dele que exsurgirá o que Aristóteles chamará de "silogismo científico"³², o método de apreensão do conhecimento calcado na demonstração e na possibilidade de inferir o caráter de verdade ou de falsidade às premissas levantadas sobre um determinado objeto.

²⁹ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 44.

³⁰ Cf. CARNEIRO, WálberAraujo. *Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 32.

³¹ Cf. PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000. p. 50.

³² BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 6.

Aristóteles cria, a partir da noção de *episteme*, a estrutura triádica do conhecimento científico, ainda hoje presente na formação da epistemologia tradicional. Os elementos primordiais dessa estrutura são o sujeito, o objeto e o método de investigação utilizado na aproximação do sujeito ao objeto. Em relação às ciências consideradas por Aristóteles como *episteme*, encontraremos a indicação expressa à matemática, à aritmética, à geometria, à física, à ótica, à mecânica, à harmonia e, por fim, à astronomia³³. Disto retiramos as principais contribuições de Aristóteles à noção futura de ciência: o conhecimento científico ou epistêmico, separado da *tékhne* ou arte, é um saber preponderantemente teórico, alcançado de maneira específica mediante um procedimento indutivo por experimentação ou dedutivo por demonstração.

Com esta concepção de saber, Aristóteles separou o sujeito observador do seu objeto de investigação. O objeto, por deter um conceito que lhe é inato, permite apenas que o observador perceba a sua essência, sem criá-la ou inventá-la. Dizendo de outro modo, ele não tem condições de lançar um juízo valorativo a respeito de um objeto e tampouco de classificá-lo espontaneamente. Necessita, ao contrário, utilizando-se da escala epistêmica, descobrir a essência que reside no seu interior.

Por isso que a *episteme* ou ciência não está na “classe de coisas variáveis”³⁴, ou seja, não é um saber voltado à prática ou à produção de algo³⁵, mas à constatação das características essenciais de um ente, seja ele um objeto corpóreo, uma opinião ou um conceito a ser definido. É um pensamento ontológico, que procura preservar a verdade e a essência das coisas da corrupção ou da mudança através da criação de um ponto absoluto. É diante disso que poderemos dizer que o absoluto consiste no esforço filosófico da metafísica, do século IV a.C. ao século XIX da nossa era, embora até Descartes e Kant ele tenha feições bastante distintas.

Aristóteles também correlacionará a sua teoria do conhecimento ao direito: o fato de as ideias – que são a essência do conhecimento – estarem contidas nos objetos do mundo real e serem, por causa de sua imanência aos objetos, percebidas pelos homens por sua sensibilidade, e apenas depois por sua inteligibilidade, faz com que Aristóteles caracterize a legislação da *polis* como um direito natural. Ela será um elemento natural em função da posição privilegiada da *polis* na cultura helênica.

É nela que os homens terão a sua humanidade atualizada e a sua natureza encontrará a realidade e a completude³⁶. Esta conclusão decorrerá também da posição política de Aristóte-

³³ Cf. HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 46.

³⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. 2009. p. 181.

³⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 12.

³⁶ Cf. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *História da filosofia do direito e do estado: Antiguidade e idade média*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. p. 141.

les, instigada pela cultura antiga, em relação à supremacia da *polis* e da coletividade sobre o homem livre e sobre o bem individual³⁷. Há uma clara confusão entre a esfera moral do indivíduo e a política, através de uma associação entre o conceito de *eudaimonia* – a vida completa – e a prestação de todos os atos da vida em função do bem da *polis*³⁸. Por isso que o pensamento de Aristóteles não tenderá a criticar o mundo circundante, mas apenas a explicá-lo ou a legitimar as suas instituições – o mesmo que ocorre com Platão. A filosofia aristotélica não será crítica no sentido de propor modificações ou de avaliar negativamente aquilo que é posto pelo homem desde sempre ou dado a ele: ela endossará acriticamente o mundo a sua volta. Isto é visto, por exemplo, na sua teoria dos “escravos por natureza”³⁹.

Das teorias do conhecimento de Platão e de Aristóteles até o novo conceito de ciência e de método, desenvolvido por Galileu, em âmbito parcial, mas fundamentado filosoficamente por Descartes⁴⁰, o homem manterá a sua ideia de compreensão abaixo de ressonâncias místicas e religiosas. Haverá uma variação entre concepções naturalistas e convencionalistas, mas todas inseridas na dualidade homem/cosmos, ainda da Antiguidade, ou homem/Deus, caracterizada pela cristandade da Idade Média. Acreditamos que três exemplos de maior importância bastarão para ilustrarmos adequadamente este quadro e seguirmos com a nossa investigação.

Sendo assim, seguindo uma ordem cronológica bastante simplificada, após Aristóteles, destacamos a filosofia dos estóicos. Ela pode ser descrita a partir de sua ideia de *logos*⁴¹. Para eles, este conceito possuía um sentido duplo: significava, por um lado, a capacidade da razão de discernir, pensar, falar e escolher, ligando-se neste caso à lógica e; por outro lado, ligava-se ao princípio espiritual ordenador que cunhava e configurava racionalmente a todo o cosmos, tornando-se, em decorrência disso, norma para qualquer conduta humana⁴².

Os estóicos assumiam uma postura parcialmente nominalista, ao negarem a existência prévia de essências ou a possibilidade de obter um conhecimento absoluto sem a mediação da linguagem, embora doutrinassem a existência, ao lado de leis racionais, de leis naturais eternas, das quais deveriam derivar todos os atos humanos. No entanto, mesmo em relação às leis naturais, os estóicos acreditavam ter a capacidade de justificá-las através de uma base lógica e de um discurso racionalmente estruturado. Ao contrário de Platão ou de Aristóteles, esta ideia

³⁷ Cf. MIRANDA, Jorge. *Teoria do estado e da constituição*. 3. ed. rev. atual. eampl. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p. 9 et seq.

³⁸ Cf. LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 204.

³⁹ ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 1988. p. 59.

⁴⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 13.

⁴¹ Cf. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *História da filosofia do direito e do estado: Antiguidade e idade média*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. p. 171.

⁴² Cf. BÖCKENFÖRDE, op. cit., loc. cit.

de lei natural não estará necessariamente relacionada ao bem da *polis*, mas à própria natureza do homem. Isto representará, de fato, uma grande ruptura para a filosofia política da época.

Também é fundamental perceber que, apesar de os estóicos tentarem evitar uma fundamentação absoluta, o cosmos ainda será considerado o seu fundamento para as leis naturais, servindo-lhes de justificação para a sua imanência. Esta atitude refletirá na concepção de crítica presente em sua filosofia. Derivada da noção de cosmos como ponto absoluto e de uma fundamentação racional que lhe explicaria, a crítica será novamente positiva, exprimida pela legitimação de uma ordem posta pela sabedoria divina de um imperador ou pelo discurso racional que legitima a sucessão de um diádoco. A noção de crítica ainda não será, neste momento histórico, um elemento negativo ou de modificação do *status quo*.

Cronologicamente, encontraremos após o estoicismo algumas teorias do conhecimento atreladas à filosofia cristã da Idade Média. A entrada de Jesus na história modificará substancialmente o entendimento filosófico da tradição greco-romana a respeito da fundamentação do conhecimento. As posturas teológicas trarão conceitos novos de deidade, de mundo e de natureza, além de novas afirmações a respeito das pessoas, de seus destinos e de seus objetivos existenciais. Diferente da concepção estóica e dos socráticos, a natureza - e o mundo - deixará de ser eterna: será vista como a criação de Deus *ex nihilo*, demarcada por um início e, nos fins dos dias, por um marco final⁴³.

Isto refletirá no direito e no conhecimento dos objetos, por passarem a ser considerados a razão, a vontade ou a essência de Deus. Estes termos irão se distinguir conforme a tese teológica defendida e modificarão determinados aspectos da fundamentação última do conhecimento e do direito. De qualquer modo, em função do criacionismo, a ideia de Deus transcenderá o reino humano ou mortal, por existir além da natureza e do mundo, sendo considerada, em suma, a condição existencial de tudo. Assim, ao contrário da ontologia clássica ou antiga, teremos nesta época a metafísica teológica, que implicará o reconhecimento de um ser mais alto e perfeito, do qual dependem todas as coisas do mundo, inclusive o homem e a origem do seu conhecimento. O direito, neste período, não será tematizado a partir da experiência jurídica prática ou por juristas, mas por teólogos com formação na filosofia, tomando como base o pensamento cristão.

Santo Agostinho é a expressão limiar do pensamento escolástico, marcada de modo interessante pelo rompimento feito com a sua própria postura filosófica inicial, que ia de encontro com a filosofia cristã, adotada por ele posteriormente. Agostinho é, inicialmente, partidá-

⁴³ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *História da filosofia do direito e do estado: Antiguidade e idade média*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. p. 216.

rio de um ceticismo filosófico, não concebendo um conhecimento verdadeiro através de verdades transcendentais ou sobre a ideia de Deus. Apoiava-se na consciência racional e imediata da realidade⁴⁴. A dúvida tinha um papel central em sua fase cética⁴⁵, assemelhando-se, justificadamente, ao papel que seria atribuído a ela por Descartes⁴⁶. Entretanto, após a sua conversão ao cristianismo, Agostinho muda o seu enfoque filosófico, reconhecendo a noção de verdade e de conhecimento humano como fruto da vontade de Deus.

Desse modo, Agostinho retomará parcialmente o pensamento platônico, mas com uma inserção teológica. Para ele, as ideias possuíam uma existência real, eterna e imutável, que, embora não fossem divinas, seriam criações de Deus e, portanto, possuiriam a sua graça. Então, estas ideias, inseridas nos corações de todos os homens, tornar-se-iam acessíveis ao conhecimento humano a partir de uma iluminação divina – a partir da chamada teoria da iluminação⁴⁷.

Com esta teoria Agostinho abandonará a concepção estoíca de uma razão que age sozinha e introduzirá o pressuposto de uma ideia divina agindo sobre uma ideia humana. Operará naturalmente uma alteração na relação entre vontade e razão, fazendo-a pender para o lado da vontade. A vontade seria a força motriz primária do conhecimento, fazendo a atenção do espírito se voltar para determinada direção a fim de tornar a cognição de um objeto possível⁴⁸. Contudo, este querer que decorre da vontade humana não se submeteria ao livre arbítrio do homem, mas às leis morais que são conhecidas de modo natural e intrínseco por ele, através daquela inscrição divina desta ideia em seus corações, feitas desde o início dos tempos pela vontade de Deus. Desse modo, o conhecimento de algo residiria na interioridade do sujeito, inculcado ali por Ele.

O reflexo da teoria da iluminação de Agostinho na questão da linguagem aparecerá na sua constatação de que os signos não possuem um papel determinante para alcançar um conhecimento verdadeiro⁴⁹. Segundo Gadamer, “com um desprezo bem platônico pela manifes-

⁴⁴ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *História da filosofia do direito e do estado: Antiguidade e idade média*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. p. 238.

⁴⁵ “Assim pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses. [...] Então, visto ser claro que existes – e disso não poderias ter certeza tão manifesta, caso não vivesses –, é também coisa clara que vives. Compreendes bem, que há aí duas realidades muito verdadeiras? [...] Logo, é também manifesta a terceira verdade, a saber, que tu entendes?”. AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 80-81.

⁴⁶ “Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo”. AGOSTINHO. *A cidade de Deus: contra os pagãos*, parte II. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. p. 47.

⁴⁷ BÖCKENFÖRDE, op. cit., p. 238, p. 240.

⁴⁸ Cf. Ibid., p. 238-241.

⁴⁹ Cf. AGOSTINHO. *De magistro*. Porto Alegre: URGs, 1956. passim.

tação sensível”⁵⁰, Agostinho compreenderá que o fato de que em cada língua o verbo se diga de um modo diferente significa apenas que ele não pode se manifestar verdadeiramente através de uma língua humana⁵¹. Ou seja, a verdadeira palavra ou conhecimento é inteiramente independente da manifestação linguística, por ela se basear em um sistema fechado no qual a significação se faz pela articulação signo-signo, ao invés de se fazer em uma articulação direta entre signo-coisa⁵², deixando, assim, de se remeter à essência do objeto designado.

Por isso, com Garcia-Roza, poderíamos dizer que a relação entre significante e significado se tornaria arbitrária. Se as definições advindas dos signos são equívocas e enganadoras, uma verdade só poderia ser encontrada na interioridade do sujeito, que a sustentaria⁵³. Deveremos lembrar, portanto, que a concepção predominante neste período é a de que o sujeito é assujeitado por um sentido pré-determinado. Isto somente se modificará na Modernidade com a ideia de subjetividade.

Para a noção de direito, a teoria da iluminação de Agostinho gerará a divisão entre *lex aeterna* e *lex humana*⁵⁴. Ele reconhecerá e creditará a *lex humana* um caráter dinâmico e móvel, considerando-a uma lei de tipo especial, uma *lex temporalis*. A característica temporal da *lex humana* decorreria da competência de criação de leis atribuída ao homem com a função de legiferar. É, nesse sentido, criação humana e não divina. Todavia, a *lex humana* será sempre subordinará a *lex aeterna*⁵⁵. Com isto, Agostinho manterá a crença de que é possível encontrar no coração humano a vontade de Deus e a partir dela, criar o direito.

Ao contrário de Agostinho, quase um milênio mais tarde, Ockham contrariará as bases teóricas até então dominantes, calcadas, de um lado, no pensamento ontológico grego, com as modificações históricas introduzidas pelo cristianismo, e de outro lado, na supremacia do poder religioso sobre o poder político.

A teoria do conhecimento de Ockham foi desenvolvida dentro de um jogo político externo à Igreja, no qual os Papas Bonifácio VIII e João XXII combatiam a posturas laicas de Marcílio de Pádua e do Imperador Luís, o Bávaro, ainda na primeira metade do século XIV, e de outro interno a ela, em que as ordens escolásticas discutiam sobre a orientação da teologia

⁵⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 543.

⁵¹ *Ibid.*, p. 544.

⁵² Cf. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 107-117.

⁵³ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

⁵⁴ Cf. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *História da filosofia do direito e do estado: Antiguidade e idade média*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. p. 247- 254.

⁵⁵ “O criador das leis temporais e terrenas, no entanto, consulta a lei eterna, cuja validade não é dado a alma alguma julgar...”. AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. XXXI e 58.

e da filosofia dentro da Igreja cristã. Discutia-se, em suma, a respeito da correção do rigoroso ideal de pobreza imposto pelos padres franciscanos – a ordem a que pertencia Ockham. O fato de questionar se este ideal estaria ou não em conformidade com as escrituras, ou se seria obrigatório a todas as ordens, colocava em dúvida os pressupostos de uma Igreja que acumulava prebendas e riqueza⁵⁶.

Por defender os preceitos de sua ordem e, ao mesmo tempo, a independência do poder político imperial frente ao poder papal – conflitos que podem ser vistos em forma romanceada em *O nome da rosa*⁵⁷, de Eco – Ockham distinguiu a noção de crença da de saber, com o intuito de delimitar as características da crença cristã e as suas diretrizes⁵⁸. Sem adentrarmos especificamente em seu pensamento teológico, importa-nos apontar como Ockham procurou definir com exatidão aquilo que poderia ser tido como conhecimento em um sentido verdadeiro e aquilo que seria um conteúdo com característica científica. De acordo com Böckenförde, Ockham, depois de agrupar alguns significados aos quais se associava o termo conhecimento, restringiu o termo, no sentido de ciência, “à consciência de algo necessariamente verdadeiro, mais especificamente, uma verdade que se obtém por meio de uma dedução silogística baseada no conhecimento irrefutável de premissas necessárias”⁵⁹.

Tratava-se de uma recepção do aristotelismo, ao menos quanto às suas premissas sobre o método para alcançar a cientificidade. Utilizando estas premissas, Ockham contestou sequencialmente a conclusão aristotélica – e também a platônica – de que existem universais ou algo genérico antes do conhecimento de objetos reais. Apenas as coisas individualmente consideradas possuíam uma realidade própria, independentemente do pensamento humano ou de essências encontradas na natureza ou captadas sensorialmente pelo indivíduo.

A linguagem, em sua teoria do conhecimento, assumiu uma função diferenciada. Servia para descrever e interpretar a realidade de coisas individuais. As palavras seriam resultados de um processo cognitivo e, portanto, teriam uma correspondência com os objetos. Mas apenas enquanto estas palavras fossem criadas de comum acordo pelos indivíduos para designá-los. Dessa maneira, uma teleologia do ser não poderia constituir um objeto de conhecimento, por não haver uma realidade de mundo baseada num sistema ontológico de combinações necessárias entre objetos universais e outros reais.

⁵⁶ Cf. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *História da filosofia do direito e do estado: Antiguidade e idade média*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012. p. 355-356.

⁵⁷ ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

⁵⁸ Cf. BÖCKENFÖRDE, op. cit., p. 360.

⁵⁹ Ibid., loc. cit.

Esta concepção representará para a filosofia do direito uma maior liberdade de conformação na criação de leis humanas se relacionada às leis naturais e divinas. Contudo, ainda em Ockham, a justificação do direito levará em consideração a vontade divina. As leis positivas não estão livres de um dever de retidão e de orientação ligados à racionalidade superior. É nesse sentido que é desenvolvida a teologia de Ockham. Ademais, tomando como base a refutação dos universais, veremos nesse teólogo e pela primeira vez na história da filosofia uma concepção de crítica da realidade em sua forma negativa, que apontará, através da confrontação entre ciência e teologia, as injustiças perpetradas pela Igreja da sua época.

As teorias do conhecimento e o conceito de ciência assumirão na Modernidade contornos diferentes dos vistos até a escolástica tardia. Isto também ocorrerá com o direito e com a crítica. De certo que a formação da noção moderna de ciência não será, contudo, espontânea. Ela decorrerá de uma série de acontecimentos que marcaram a passagem da Baixa Idade Média para a Modernidade. O humanismo renascentista, no período da Renascença, por exemplo, propiciou a eclosão de centros de estudos por toda a Europa, voltados aos estudos filológicos, aquebrantando a clausura de conhecimento do período medieval. Aos poucos, a consciência pública se voltou à ciência⁶⁰, ao perceber a insuficiência de Deus em explicar ou solucionar os problemas do cotidiano. Assim, formou-se um grupo de cientistas filósofos, que passaram a sustentar um novo modelo de racionalidade e de verdade para os seus postulados⁶¹, em evidente contraponto ao essencialismo clássico.

Segundo Santos, quando o desejável era impossível, o homem entregava o desejo à tarefa divina. Na Modernidade, quando o desejável se tornou possível, o desejo fora entregue à atividade científica⁶². Em outras palavras, o homem se secularizou, “criou o sujeito”⁶³, adquirindo uma consciência autônoma e, disso, fez da práxis uma teoria aplicada, lhe dando o nome de ciência e buscando nela uma pretensão de verdade e de neutralidade⁶⁴. A ciência foi separada da noção de filosofia primeira aristotélica e de seu substancialismo. O silogismo matemático é a única relação entre a teoria do conhecimento, a ciência da Modernidade e o passado destas mesmas noções. A ciência, em resumo, converteu-se em um conhecimento dominá-

⁶⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

⁶¹ Cf. JAPIASSU, Hilton. *Como nasceu a ciência moderna*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. p. 15.

⁶² Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003. p. 106.

⁶³ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 10. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 172.

⁶⁴ Cf. JAPIASSU, Hilton. *Como nasceu a ciência moderna*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. p. 13.

vel pela investigação que, através dela e da consciência humana, encontrou a sua própria essência⁶⁵.

A ruptura com a tradição escolástica foi iniciada por Galileu. Recusando qualquer argumento baseado em autoridade e condenando todas as formas de dogmatismo, ele defendeu que a matemática foi a linguagem usada por Deus para redigir a sua “obra”. Com esta afirmação, deu “o passo decisivo para a substituição da concepção de Cosmos, unidade fechada de uma ordem hierárquica, pela do Universo, conjunto aberto ligado pela unidade de suas leis”⁶⁶. Para ele, a Deus apenas é reservada a função de criar o homem, cabendo à sua criação todas as outras tarefas imagináveis, inclusive as de ler a sua obra e a de provar a sua existência – tarefa que coube a Descartes posteriormente.

Pois é Descartes que, de fato, dá início à metafísica moderna. Sua concepção de ciência é fundada em um modelo de conhecimento científico pautado por um conjunto de rígidas deduções⁶⁷. Embora esteja inegavelmente inserido num contexto filosófico de criação de uma teoria acerca do conhecimento, Descartes partirá do princípio de que o conhecimento científico só poderá ser alcançado se em sua busca forem satisfeitas uma série de regras semelhantes às da matemática, evitando-se, assim, uma recaída do pensamento no campo do senso comum ou da experiência imediata. Mesmo que se encaminhe por esse viés, Descartes ainda será considerado, ao contrário de Galileu, mais filósofo do que cientista.

As “regras matemáticas” propostas por Descartes são a base teórica do método cartesiano⁶⁸. Inicialmente, ao procurar por um postulado universalmente aceito para descrever o conhecimento verdadeiro, deparou-se também com a necessidade de pensar o que seria, de fato, uma verdade. Esta necessidade o colocou em uma situação privilegiada - de dúvida - fazendo-o suspender provisoriamente os seus juízos a respeito de qualquer coisa que consideraria, à primeira vista, uma verdade. A partir da dúvida pôde afirmar o que considerou a única certeza possível: que, se queria pensar que tudo era falso, ele, que pensava, era, naturalmente, alguma coisa, notando, assim, que, por pensar, simplesmente existia. Isto é, se “penso, logo existo”⁶⁹.

O pensar, suspendendo os juízos de modo temporário e os colocando em uma situação de dúvida – ou *cogito* – conferiu ao homem a condição de ser racional. O homem, que anteriormente era acostumado a respaldar todo o conhecimento e a não questionar o que lhe era dado pelo mundo da vida, possuía agora a faculdade de produzir raciocínios e de discernir o

⁶⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 92.

⁶⁶ JAPIASSU, Hilton. *Como nasceu a ciência moderna*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. p. 19.

⁶⁷ STÖRIG, Hans Joachim. *História geral da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2008. p.271.

⁶⁸ DESCARTES, René. *O Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. passim.

⁶⁹ Ibid., p. 38.

verdadeiro do falso. Embora todos detivessem opiniões distintas sobre determinados assuntos, estas opiniões não decorreriam do fato de uns serem mais razoáveis do que os outros, mas apenas de que certas pessoas conduziriam os seus pensamentos por certas vias, sem considerar as mesmas coisas que outras pessoas eventualmente considerariam⁷⁰. Assim, se seguissem um mesmo caminho – ou método – chegariam ao mesmo lugar. Com efeito, o conceito de método também é criado por Descartes, cuja crença é a de que a verdade está inteiramente ligada a um caminho universal determinado de modo prévio.

Quanto ao pensamento de Descartes, precisamos prestar atenção em basicamente dois pontos: o que mudará com a superação da metafísica clássica e com a inauguração da metafísica moderna, e como a ideia de ciência da Modernidade agrega à ideia de verdade a noção de certeza. Nesse novo paradigma os sentidos não estarão nas coisas, passando a residir na mente ou na consciência humana. Ocorrerá um abandono do papel da experiência dentro do conhecimento, embora ele seja retomado enfaticamente por Bacon, cuja filosofia será oposta a Descartes⁷¹. A metafísica moderna inaugurará, assim, uma filosofia da consciência. De uma consciência exasperada, que assujeita as coisas nas quais pensa ou descreve. O método cartesiano representará o ápice da subjetividade e, paradoxalmente, da possibilidade de termos certeza, mesmo que seja derivada de um pensamento singular. Ademais, o método também incutirá no homem um sentimento de individualidade, calcado na ilusão de domínio supremo do ser humano sobre o mundo e de um autocontrole até então não experimentado.

A questão do verdadeiro também mudará de feição. Ela será remetida ao uso seguro da razão, ou, dizendo de outro modo, da correta capacidade de julgamento. Além disso, com este novo modo de pensar a razão, nascerá também uma nova forma de práxis. Ao invés de considerá-la, como fazia o pensamento socrático, um conhecimento contemplativo, Descartes objetivará com a ciência investigar âmbitos não conhecidos, avançando com o conhecimento através de descobertas que facilitem a vida do homem⁷². A práxis da Modernidade aliará a ciência à técnica, opondo-a totalmente à noção de teoria. E ambas, encobertas sobre o ideal de objetividade, transformação a criatividade humana em arbitrariedade.

Os filósofos cientistas do século dezessete tentarão, de modo geral, demonstrar a racionalidade de um modelo específico de ciência, derivado da experimentação, do controle e da consciência humana. Porém, por estarem amarrados às suas condições existenciais, tentarão explicar este novo modelo de ciência na sua relação com a existência de Deus. Descartes ten-

⁷⁰ DESCARTES, René. *O Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 38.

⁷¹ Cf. MACHADO NETO. Antônio Luís. *Filosofia da filosofia: introdução problemática à filosofia*. Salvador: Progresso, 1958. p. 34-35.

⁷² Cf. DESCARTES, op. cit., p. 69.

tará provar tal existência partindo da primeira premissa de seu método, ao considerar que somente Deus poderia levar alguém a duvidar até mesmo das coisas que lhe pareçam mais manifestas⁷³. Embora esta premissa não apresentasse segurança em seu trato, como recorda Santiago, ao inquirir se a dúvida a respeito do próprio Deus não geraria um círculo vicioso no pensamento de Descartes⁷⁴, os modelos de filosofia desse século buscarão uma reunião entre o inconciliável: um fundamento teológico ao lado de outro secularizado.

Com uma linha de pensamento similar a de Descartes, encontraremos, nesse mesmo período, Spinoza e Leibniz. Ambos defenderão o ideal matemático do conhecimento, buscando através da filosofia um método universalmente válido e seguro para a investigação e para a obtenção de um conhecimento verdadeiro. Pautar-se-ão pela razão e por poucas regras básicas para alcançar a verdade, mas manterão a crença no existencialismo de Deus⁷⁵. O importante é percebermos que o método passará, na Modernidade, a ser a preocupação fundamental da filosofia. A tentativa de separar o problema metafísico, no formato da ontologia clássica, do conhecimento, será a marca distintiva dessa nova época.

E o direito também ganhará uma nova roupagem. Tomemos Leibniz como exemplo: o autor, ao buscar uma *scientia generalis*, chega à consideração de que tudo está de algum modo inter-relacionado. A fim de mostrar como um conjunto de elementos é efetivamente ligado, funda a noção de sistema externo, aproximando o procedimento sistemático do matemático⁷⁶. Para ele, o sistema é um conjunto de demonstrações que partem de princípios explícitos, como acontece com a matemática. O estudo do direito será, a partir dessa concepção, modificado. Entendido como um sistema externo, ou seja, como um conjunto de normas que compõe determinado ordenamento, passa a ser examinado em toda a sua totalidade e, ainda, na relação de sua totalidade com as partes que o compõe⁷⁷.

Com isso também se reforçou a ideia de que as ciências somente podem tratar daquilo que efetivamente discutem, por estarem dentro de um nicho específico de conhecimento⁷⁸. As ciências irão, de fato, ocupar-se dos objetos de dentro desse círculo, enquanto a filosofia continuará a tratar acerca do mundo e sobre a origem ou fundamento do conhecimento. De acordo com Stein, “a filosofia [...] tem como tarefa fundamental desenvolver um discurso sobre a totalidade e essa totalidade é o mundo que envolve, como condição de possibilidade, todos os

⁷³ Cf. DESCARTES, René. *O Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 59.

⁷⁴ Cf. SANTIAGO, Homero. Introdução às meditações metafísicas. In: DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. XXII.

⁷⁵ Cf. STÖRIG, Hans Joachim. *História geral da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 269.

⁷⁶ Cf. LOSANO, Mario G. *Sistema e estrutura no direito: o século XX*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 2, p. 97.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 100.

⁷⁸ Cf. STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 10.

discursos científicos. [...] A filosofia, portanto, fala sobre o mundo e as ciências falam dentro do mundo”⁷⁹. As novas concepções de conhecimento da Modernidade irão enfatizar essa diferença e iniciarão um movimento de separação entre a racionalidade das ciências da natureza e a das ciências do espírito. O direito, nesse ínterim, irá, aos poucos, afastar-se da metafísica clássica, recebendo os pressupostos da ontologia moderna e da filosofia da consciência. E, como veremos mais à frente, a lenta radicalização dessa separação fará com que o direito assumira uma feição científica exasperada, que recairá em uma série de contradições e aporias.

Kant dá um passo decisivo para esta separação. Mas é somente ao se deparar com o ceticismo de Hume que buscará uma nova fundamentação para a metafísica⁸⁰. O combate de Hume à metafísica – e por isso citamos o seu ceticismo – pode ser resumido a partir da concepção de que a causalidade, o mundo e o sujeito não possuem o poder de objetivar uma determinada realidade. Para ele, qualquer dado é fornecido pelos sentidos e as representações da memória ou da imaginação são o resultado dessas impressões sensoriais⁸¹. Ademais, assevera Correias, embora não haja uma negação do ser, Hume nega que um fundamento último coincida com ele: tudo é cópia de uma impressão sensorial, determinável quantitativa e qualitativamente. Além disso, as experiências vivenciadas pelos e entre os homens são, para Hume, fruto de convenções e probabilidades⁸². Tal concepção, assim como o nominalismo da Idade Média e o racionalismo da Modernidade, questiona fortemente a ideia de um fundamento teleológico ou ontológico, agitando o pensamento filosófico da época.

Com efeito, a fundamentação matemática do conhecimento, de Descartes até Leibniz, encontrará tal contraponto em Hume. Com o intuito de encontrar uma resposta adequada aos problemas do conhecimento e da metafísica, que estão envoltos a concepções paradigmáticas distintas, Kant lança a sua filosofia “crítica”. A crítica assume em Kant um papel decisivo, ao ponto de intitular as suas obras mais emblemáticas⁸³. Ela ainda não significará uma desconstrução, insatisfação ou reprovação da realidade, como veremos depois de Hegel, mas se referirá à possibilidade de construção de uma metafísica geral, com a determinação de suas fontes e de seus limites⁸⁴. Para Kant, a crítica é investigação e construção, “um convite à razão para de

⁷⁹ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 11.

⁸⁰ Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 36.

⁸¹ Cf. SMITH, Plínio. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995, passim e HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Lisboa: Edições 70, 1998. seções II, IV e V.

⁸² CORREAS, Oscar. *Crítica da ideologia jurídica*. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1995. p. 148 e segs.

⁸³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2006; KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 e; KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1995].

⁸⁴ Cf. Id., *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 17.

novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas”⁸⁵.

Ao entendermos por que é atribuída a Kant a realização da revolução copernicana da filosofia poderemos entender também qual é a sua posição a respeito do sujeito em relação ao seu objeto e ao conhecimento. Fazendo uma analogia a tese de Copérnico, Kant⁸⁶ designa ao sujeito transcendental a tarefa de regulador do conhecimento, admitindo como hipótese que os objetos não aparecem por si mesmos, devendo ser trazidos à luz do conhecimento pelo sujeito. Ou seja, a relação entre o homem e o seu objeto de investigação é estruturado pelo modelo cognitivo sujeito-objeto, no qual o homem dota de sentido um objeto através de seu intelecto⁸⁷. Depois de Kant, a filosofia não verá no objeto – ou na coisa – um sentido imanente: ele será descoberto pelo sujeito⁸⁸.

Além disso, Kant se pergunta se haveria um conhecimento que, independente da experiência ou das impressões sensíveis, seria-nos dado de modo apriorístico. Esse tipo de conhecimento se distinguiria do empírico, cuja origem é, de acordo com Kant, *a posteriori*. O ponto intrigante da sua tese está justamente na distinção acerca dos juízos lançados sobre determinado objeto: Kant dirá que um juízo poderá ser analítico – quando não depender de uma validação *a posteriori*, por designar qualidades inerentes ao próprio objeto investigado – ou sintético – quando o juízo acrescenta sentidos ao objeto, normalmente validados a partir da experiência ou *a priori*⁸⁹.

Partindo dessa distinção, perguntar-se-á se é possível a existência de um juízo sintético *a priori*⁹⁰. Kant exemplificou este juízo a partir da matemática, ao afirmar que cinco mais sete resulta em doze, resultado que sempre seria obtido sem nenhuma experiência prévia⁹¹. A invariabilidade desse resultado permitiu a Kant sugerir que uma proposição aritmética sempre será um juízo sintético *a priori*. A matemática aparece no contexto de sua filosofia como o indicativo de possibilidade de construção de um juízo fundamentado *a priori*. E a metafísica, nesse sentido, deveria seguir o mesmo caminho das ciências e da matemática para ser considerado um conhecimento puro e, sobretudo, fundamentado *a priori*.

Sem a necessidade de aprofundarmos o estudo na crítica da razão pura de Kant, devemos apenas perceber o seguinte: com a crítica da razão pura Kant tenta descobrir o que pode-

⁸⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 17.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 28-29.

⁸⁷ Cf. CARNEIRO, Wálber Araujo. *Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 49-53.

⁸⁸ Cf. HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. XX.

⁸⁹ Cf. KANT, op. cit., p. 49.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 55.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 51.

mos e como podemos conhecer algo. A sensibilidade, em sua teoria, limita-se a ceder material ao entendimento, que, assim como a sensibilidade, tem as suas formas *a priori*, com as quais apreende e se informa. Tais formas são as categorias kantianas⁹² e estão no intelecto do sujeito. Ao lado da crítica da razão pura encontramos a crítica à razão prática, e entre ambas, como um elemento mediador, a crítica à faculdade do juízo. Na crítica à razão prática, Kant busca responder a pergunta o que devemos fazer e aquilo que nos é permitido esperar, modificando o foco de sua investigação para questões estritamente morais e práticas. A separação aristotélica entre teoria e práxis é retomada, mas passa a agregar a subjetividade do indivíduo⁹³.

Com Kant, em resumo, a filosofia assumiu o papel de situar o local da ciência e de ditar a racionalidade de seus postulados. Mas, ao mesmo tempo, foi inserida dentro da ciência, pelo fato de seu conhecimento também possuir a pureza científica. Além disso, Kant introduziu um elemento fortemente moral em sua filosofia, pois deixou de conceber, como a tradição cartesiana, que tudo pode ser pensado a partir de um único viés teórico. A cisão entre teoria e práxis, aliada à noção de método, foi, desse modo, utilizada posteriormente pelo direito para pensar a sua estrutura interna e contrapô-la à externa e, ademais, para relegar a interpretação jurídica a um posto marginal, de pouca importância, em função da imprevisibilidade dos atos-fatos sociais, que não poderiam ser inseridos em nenhuma disciplina científica.

Com relação à linguagem, de Descartes até Kant, os signos se limitaram a acompanhar o conceito atribuído aos objetos, lhes reproduzindo os seus significados. A linguagem é auxiliar, cabendo sempre ao pensamento a tarefa primordial de atribuir o sentido aos objetos. Não há uma relação natural entre a palavra e o significado: é devido ao conceito criado, algo distinto da palavra, que o signo ou o significante recebe o seu conteúdo, deixando de ser vazio. Será importante recordar essa noção ao estudarmos a filosofia hermenêutica e a hermenêutica filosófica, por conceberem a linguagem como a condição de possibilidade do conhecimento humano e não como um mero instrumento de significação ou de transmissão das informações inatas aos objetos.

Pelo excuro feito até agora devemos considerar, ainda, que a racionalidade atribuída à filosofia é, em determinadas teorias do conhecimento, confundida com a racionalidade atribuída à ciência e, em outras, radicalmente separada. O meio termo entre os extremos de posturas empiristas e de posturas racionalistas demarca bem essa dualidade. Além disso, a mescla entre a ontologia clássica, a teologia cristã e, na Modernidade, a filosofia da consciência, dificulta a

⁹² STEIN, Ernildo. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008. p. 29.

⁹³ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *O que é isto – decido conforme minha consciência?*. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. p. 61.

identificação de uma racionalidade específica às ciências da natureza e às ciências do espírito. Essa divisão, aliás, ainda não é conhecida. Não há, com efeito, nenhuma oposição do modelo lógico-matemático a um fundamento último, especialmente ao teológico. O direito, em consequência, também não é incluído no rol de disciplinas de nenhuma das duas ciências e a sua racionalidade é, em meio a esse amálgama, o reflexo de todas as ontologias concebidas.

Mas depois de Kant, e com Hegel, um novo fundamento último é incorporado à filosofia. É a história como o novo absoluto. A sua entrada na filosofia a faz superar as concepções ontológicas anteriores, distanciando-a de uma noção restrita de ciência. Começa a se agudizar a separação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. O direito, nessa época, ainda deterá contornos míticos, mas o direito cosmopolita kantiano será substituído pela história universal hegeliana que, posteriormente, inspirará a construção de uma história universal para o direito⁹⁴. A noção de crítica, por sua vez, ganhará indiretamente um método – com o dialético histórico – e material para ter o poder de operar, em Marx, mudanças substanciais na realidade. E a noção de linguagem, por fim, manterá o papel inequívoco de mediadora entre o sensível e o inteligível, conduzida pelas particularidades da história.

Continuemos, portanto, com o nosso excursão, discutindo a partir de agora a influência do pensamento hegeliano na história e como ele modificará o entendimento sobre o conhecimento, o direito, a linguagem e a noção de crítica, desaguando na concepção de ideologia.

2.2 O POTENCIAL DA DIALÉTICA NA HISTÓRIA: O ROMPIMENTO DA METAFÍSICA MODERNA PELA CRÍTICA

Em Hegel, “a filosofia e a história se encontram”⁹⁵. Segundo Hartman, Hegel foi o notável filósofo da história e o historiador da filosofia⁹⁶. E, com Cassirer, “nenhum outro sistema filosófico exerceu uma influência tão forte e tão duradoura na vida política como a metafísica de Hegel”⁹⁷. De fato, interessa-nos apontar que o seu pensamento preparou e orientou a filosofia para conceber a crítica em uma forma negativa e formular uma concepção inédita de ideologia, dando-lhes um conteúdo e, principalmente, uma metodologia bem definida. Embora alguns pensadores o ataquem⁹⁸ pelo “uso geralmente histórico”⁹⁹ que é feito de sua filoso-

⁹⁴ Cf. LOSANO, Mario G. *Sistema e estrutura no direito: das origens à escola histórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. v. 1, p. 141.

⁹⁵ HARTMAN, Robert S. Introdução de Robert S. Hartman. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990. p. 9.

⁹⁶ *Ibid.*, loc. cit.

⁹⁷ CASSIRER, Ernst. *The myth of the state*. New Haven: Yale University Press, 1961. p. 248.

⁹⁸ *CF. Ibid.*, p. 249.

fia, é incontestável o fato de que Hegel criou um dos principais paradigmas a respeito do conhecimento, colocando a história, pela primeira vez, como a protagonista de todo o saber.

A tese central de Hegel é a de que a razão universal molda a história. A influência dela pode ser sentida a partir dos movimentos que desencadeou: embora Hegel fosse considerado o filósofo mais racional e religioso, despertou tanto na filosofia quanto na política os movimentos mais irracionais e irreligiosos – o fascismo e o comunismo. Mesmo sendo autoritário, inspirou os autores americanos mais democráticos, de Whitman a Dewey¹⁰⁰. Equiparando o que é ao que deveria ser, libertou a crítica ao desagradável, e assim, desencadeou grandes revoluções. Isso por que a forma da filosofia de Hegel atritava constantemente com o seu conteúdo, e o conteúdo, com a sua forma. A partir de suas escolas, a forma e o conteúdo se separaram. Os que aceitavam o conteúdo teológico de sua filosofia, opondo-se ao seu método, foram denominados neohegelianos de direita. Ao contrário, os que aceitavam a forma de sua filosofia, mas se opunham ao seu conteúdo, tornaram-se revolucionários e foram chamados neohegelianos de esquerda.

Segundo assevera Hartman, venceu em Stalingrado a forma revolucionária, não o conteúdo conservador e teológico da filosofia hegeliana¹⁰¹. Pois a força da filosofia de Hegel reside em sua forma, no método dialético. É a lógica dialética que impulsiona o pensamento do autor adiante, possibilitando a abrangência e a análise de cada vez mais fenômenos, em distintas áreas do conhecimento e dentro de uma moldura sistemática. A chave de toda a filosofia hegeliana é, com efeito, esse método de aplicabilidade dinâmica e universal. Em uma descrição sucinta e simplificadora, no método dialético um pensamento gera outro – uma tese levando à antítese, ambos levando à síntese, que servirá como uma nova tese para outra sequência de pensamentos abrangendo a primeira e assim por diante até o infinito – ou até que todas as coisas, ou o mundo, seja apanhado pela cadeia dialética.

Mas essa operação só é possível por que, de um lado, há um formalismo metodológico exacerbado – pela sua independência de qualquer fato concreto – e de outro uma incondicional imersão na faticidade presente no mundo. Hegel considera o pensamento puro ao mesmo tempo como pensamento e como puro, ambos os termos como uma realidade ideal existente antes da criação do mundo e avessa a toda a existência. Mas, uma vez que há um mundo existente, o pensamento puro também seria parte dele ou emanado por ele. Por isso que o pensamento é, para Hegel, o que é ideal no mundo e o mundo é o que é concreto na Ideia divina. E

⁹⁹ HARTMAN, Robert S. Introdução de Robert S. Hartman. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990. p. 9.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.* p. 11.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

a Ideia divina é dinâmica. Ela dá origem a tudo o que conhecemos. E toda a existência é uma manifestação da Ideia. Somente pelo fato de ser manifestada é que a Ideia recebe a sua realidade e somente por conter a Ideia é que o existente obtém a sua existência. Desse modo, a realidade se torna mais real em existência e a existência mais existente em realidade. O pensamento e a coisa se fundem e cada um se torna mais o que é sendo o outro¹⁰².

Para entendermos isso melhor, é preciso compreender a dinâmica dialética subjacente à Ideia divina e o seu papel dentro da história. A Ideia se desenvolve no espaço e no tempo. A Ideia se desenvolvendo no espaço é chamada de Natureza e a Ideia se desenvolvendo no tempo é o Espírito. Ambos fazem parte de um processo lógico em que não há desenvolvimentos subsequentes, mas apenas desenvolvimentos consequentes. A Ideia que se desenvolve no tempo, ou no Espírito, é a História. A história é um dos grandes movimentos da Ideia, enraizada num fluxo metafísico de alcance universal. Em razão disso a História é também chamada por Hegel de História universal. Ainda, como o processo histórico universal também é lógico, ele se torna sistemático, ou, conforme Hegel, se torna “história científica”¹⁰³.

A história é o autodesenvolvimento do espírito, ou, em outras palavras, a realização da Ideia divina. O protagonista do autodesenvolvimento da história será, naturalmente, o homem. Mas, ao tratarmos de fatos com uma relevância singular, temos que acreditar, na mesma forma como cremos no Espírito como o desenvolvimento da Ideia no tempo, em um homem histórico em que se concentram as potencialidades do tempo, que detenha a “situação histórica”. Esse indivíduo é o "grande homem" hegeliano, semelhante ao "super-homem" de Nietzsche. Assim como ele, o homem histórico de Hegel foi mal compreendido e visto equivocadamente como um homem desumano - o do fascismo e o do nazismo - quando Hegel, na verdade, pensava em Napoleão ao retratar esse tal sujeito que carregaria a história de seu tempo.

Mas o papel do homem para a manifestação da Ideia divina é apenas uma fase nesse processo de realização: ao seu lado se encontram os Estados individuais e o jogo político subjacente a eles. Ao final do processo histórico, onde atuam tanto as forças humanas quanto as forças políticas, haveria um estado global e relativamente absoluto da Razão universal de toda a humanidade. Nele a Ideia estaria completa e a natureza e a história coincidiriam. Contudo – e é interessante observarmos este ponto – a história nunca se encerraria para Hegel, embora em hipótese ele pudesse admitir relativamente esta tese. Isso por que o ponto da consciência ou do fundamento absoluto é sempre o momento presente, que irá invariavelmente sofrer uma

¹⁰² Cf. HARTMAN, Robert S. Introdução de Robert S. Hartman. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990. p. 12.

¹⁰³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990. p. 54.

variação histórica posterior, deixando de ser absoluto ou de contar como o "fim da história". Por isso a afirmação de Hegel "neste ponto a consciência surgiu"¹⁰⁴ deve ser compreendida como aquilo que o Espírito realizou até dado momento. A existência concreta do Espírito não é de modo algum a existência absoluta do Espírito. Com isso Hegel inaugura a noção de história e de processo histórico como o fundamento do conhecimento, que sempre está em constante renovação.

Cronologicamente Hegel não exerceu nenhuma influência em Kant. Contudo, a sua filosofia marcou profundamente o seu pensamento póstumo. Hegel rejeitou o programa de Kant de examinar a faculdade da compreensão antes mesmo de examinar a própria natureza das coisas. Para ele, as coisas e os pensamentos estão interligados pelo método dialético, de um modo circular. Hegel comparava o programa de Kant com o do escolástico que queria aprender a nadar antes de se aventurar a entrar na água¹⁰⁵. Em Hegel, o pensamento reconhece as coisas; não há uma essência imanente, incognoscida para além do pensamento ou da consciência, nem mesmo Deus. Se as leis da lógica e as leis da realidade estão juntas como dois aspectos de um mesmo processo, então a lógica é ao mesmo tempo uma compreensão da realidade, e, nesse sentido, é também ontológica. Os princípios ou as categorias da lógica são os mesmos que regem a realidade e as leis do mundo, sendo, assim, categorias lógicas.

Hegel retira desse raciocínio a divindade do seu sistema lógico – ou ontológico: o pensador divino pensa o mundo e o seu pensamento reflete tanto o mundo quanto o processo de pensar os passos de criação do mundo. As leis da lógica, como as da mente divina, são as leis da Razão. Como as leis da lógica são as mesmas leis do mundo, tudo o que é real é racional e tudo o que é racional também é real. Sendo assim, uma vez que o pensamento divino progride segundo as suas próprias leis - que também são as leis do mundo - tudo que é deve ser e tudo é como deveria ser. Ou seja, tudo aquilo que é real na existência é o que é divino nela. E somente aquilo que tem o toque da perfeição se desenvolve no tempo e no espaço. O restante é imperfeito e perece. O inter-relacionamento entre o meramente existente e o real também recebe tal tratamento da dialética: a tese e a antítese se contradizem e a síntese preserva e permite o desenvolvimento daquilo que é necessário – e divino – nas duas.

O processo dialético é, assim, lógico, ontológico e cronológico. O que se manifesta no mundo tem, além de um significado temporal, um lógico e um ontológico. Pois é partindo da noção de História que o espírito humano transforma uma realidade indeterminada da Ideia em

¹⁰⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Brasília: UnB, 1999.

¹⁰⁵ Cf. HARTMAN, Robert S. Introdução de Robert S. Hartman. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990. p. 16.

existência real. A história é para Hegel, em resumo, a autodeterminação da Ideia em progresso ou, num mesmo sentido, o autodesenvolvimento do Espírito em progresso. E já que o Espírito é livre por sua natureza anterior, a História é o progresso em liberdade.

Se retirarmos a faceta teológica da filosofia hegeliana, ou seja, o seu conteúdo, encontraremos a sua influência primordial para a história da filosofia: ela está justamente no uso da dialética em teorias extremamente materiais. Pois a lógica das ciências da natureza foi elaborada muito antes da época de Hegel pelas diversas teorias do conhecimento, quando ainda não existia nenhum instrumento lógico equiparável ao método hegeliano para a análise das ciências do espírito ou de uma filosofia moral. Até hoje o método dialético é considerado um dos mais elaborados instrumentos intelectuais para a análise das patologias de uma sociedade, o que demonstra o sucesso do marxismo e da teoria crítica da ideologia.

Hegel, de fato, não explica de modo pormenorizado o que é a dialética, considerando apenas o método dialético como uma “ciência de puro pensamento”¹⁰⁶, semelhante à geometria em sua coerência interna, mas na qual o conhecimento humano, mesmo o não científico, atingiria a sua expressão sistemática. Do mesmo modo como um astrônomo deve conhecer as leis da matemática e as da geometria para aplicá-las ao conhecimento das estrelas, o historiador deve conhecer a dialética da Ideia divina para aplicá-la à história. Isso faz com que o método matemático aplicado aos fenômenos naturais seja comparado ao método dialético aplicado aos fenômenos sociais¹⁰⁷. Além disso, a reivindicação dos marxistas de intitular como “científica” a sua teoria é um exemplo das consequências de uma utilização secularizada do método dialético, baseada na sua comparação ao método das ciências da natureza. Porém, o método dialético só é científico, mesmo no caso do marxismo, se comparado com a situação relativamente não científica das ciências sociais, pois, caso fosse comparado com o método científico das ciências da natureza, continuaria detendo a característica não científica.

Importante salientar, ainda, que tanto para Hegel quanto para Kant a história é um processo impessoal. O indivíduo é apenas um expoente das forças históricas. Ele não faz a história, apenas a executa, seguindo os influxos gerados pela dinâmica da Ideia ou pelos princípios categóricos. A noção de impessoalidade histórica também pode ser percebida na teoria econômico de Marx, através das leis do desenvolvimento econômico e social, que, dialeticamente, dão origem a distinção de classes e à luta pela posse do Estado. Retomaremos adiante as contribuições de Hegel em Marx, ao explicarmos o materialismo marxiano.

¹⁰⁶ Cf. HARTMAN, Robert S. Introdução de Robert S. Hartman. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990. p. 18.

¹⁰⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990. p. 123.

A partir da filosofia hegeliana e da entrada da concepção de história como fundamento a noção de ciência assume uma nova feição e a filosofia passa a ser história da filosofia. Este fato possui uma estreita relação com o advento da ideia de crítica, que desembocará, inadvertidamente, no conceito de ideologia, em Marx. Vejamos agora como o surgimento desse conceito decorre naturalmente da noção de crítica e como a crítica assume formas distintas com as teorias do conhecimento calcadas na teoria de base hegeliana e no seu método dialético.

Até o surgimento do historicismo, ou seja, da história como o fundamento da filosofia, esperava-se que a filosofia primeira ou ontologia fundasse todo o conhecimento¹⁰⁸. A filosofia teorizava sobre todos os aspectos da vida, ora concordando com as ciências da natureza e ora entrando em debate com elas. Com o movimento de Hegel, a filosofia se distanciou das ciências da natureza, pois tudo, de algum modo, passou a deter a incerteza do movimento da história. A filosofia passou a cuidar de si mesma e não do mundo natural, regido pelas leis da lógica e da matemática. Incorporada à história, a filosofia iniciou uma revolta metodológica entre as ciências da natureza e as do espírito.

Ao deixar de produzir conhecimento dentro do mundo científico e natural, a filosofia passou a produzir a sua racionalidade no conhecimento histórico, humano e social. Contudo, a racionalidade produzida neste contexto soube apenas glorificar uma razão invariável e passível de regulação, produzida supostamente a partir dos fatos sociais ou históricos. Esta razão, calcada tanto na mente humana, como na consciência ou na razão histórica, tentou ditar algumas proposições que seriam temporalmente invariantes, mesmo perante o caos dos fatos e dos conflitos sociais contraditórios. Assim, se as teorias do conhecimento com um caráter ontológico não podiam mais fundamentar o conhecimento científico, por não contarem com um método para tratar o mundo real, a nova razão filosófica possuiria a racionalidade necessária para ser o fundamento de normatividade. Conforme diz Stein, "as coisas tinham que ser assim porque havia esta racionalidade, dando constância aos fatos humanos e sociais"¹⁰⁹.

A compreensão de que essa racionalidade sucedia, ao seu modo, as formas ontológicas clássicas - por ela também ser concebida por teorias do conhecimento cujas construções tentavam explicar em determinado grau a organização do homem - fez com que a filosofia a colocasse em suspeição. A tentativa de atribuir um caráter invariável à dinâmica social poderia ser, como acontecera no passado, uma tentativa de mascarar relações de poder e de desestimu-

¹⁰⁸ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 9.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 10.

lar a ocorrência dos conflitos entre os homens. Horkheimer¹¹⁰ e Adorno¹¹¹ chegaram a essas considerações. Do movimento de suspender a racionalidade nasceu a crítica à razão abstrata ou à razão histórica. Ainda com Stein, "isto não é outra coisa que o nascimento da era da ideologia. Ideologia como ficção de uma racionalidade que nascia e era construída por interesses em conflito"¹¹².

A noção de crítica está presente, implícita ou explicitamente, em todas as teorias estudadas até aqui. Desde as raízes do pensamento grego, a ideia de crítica é vinculada à filosofia. Tiro já havia definido a filosofia como a "crítica da razão pela razão"¹¹³, inaugurando a junção dos conceitos de razão e de crítica, que se manifestariam durante toda a filosofia numa relação circular. Enquanto nas teorias clássicas e na Modernidade a noção e a tarefa da crítica são de mera contemplação, gerando uma sujeição quase sempre imparcial do sujeito observador ao mundo que lhe é dado, a crítica em Kant já receberá alguns influxos diferenciados. Kant não aceitará imperativos teológicos. Para ele importará apontar os limites da razão, fixando-lhe as condições de possibilidade para obter o conhecimento científico e técnico. Como vimos, Kant suprirá os aspectos da ontologia clássica e da teologia com a criação da consciência transcendental, que está acima da história. É por causa disso que a crítica, em Kant, significará justificar *a priori* o conhecimento e não congregará a noção de movimento histórico.

Em Hegel a crítica é a Ideia divina ou a Razão absoluta. A circularidade dialética permite que a Ideia seja uma razão que saiba do mundo e de seu próprio conhecimento a respeito do mundo que conhece. E permite também que cada processo lógico manifestado na realidade passe por um teste de adequação perante a Ideia ou a Razão. A crítica está subentendida nesse teste, na percepção do inadequado, do não correspondido, da falta de identidade entre a ontologia e a realidade vislumbrada pelo homem¹¹⁴. O efetivo no mundo é o racional e vice-versa. E a Ideia faz sempre prevalecer o racional dentro da sua dinâmica dialética. A crítica ainda é, dito de modo simplificado, o contentamento do homem diante do mundo que lhe é dado, pois o processo dialético, decorrente da Ideia divina, quis e se realizou dessa forma.

¹¹⁰ "O questionamento, pairando acima da indigência do presente e considerado 'como perene' bem como o recurso à, assim chamada, originária ou autêntica essência do homem - de qualquer modo anterior a condição histórica - possuem uma função ideológica, na medida em que devem produzir aquilo para que são de início imprestáveis: a conquista ou justificação de um determinado comportamento exigido dos homens e que consiste na passiva submissão". HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

¹¹¹ "O poder da razão daquilo que é atual é a cega razão dos que hoje detêm o poder" ADORNO, Teodor W apud STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 10.

¹¹² Ibid., loc. cit.

¹¹³ TIRO, Maximo de. *Disertaciones filosoficas I-XVII*. Madrid: Gredos, 2005.

¹¹⁴ STEIN, op. cit., p. 17.

Mas depois de Hegel, ainda utilizando a forma de sua teoria como base, um novo conceito de crítica é formulado. É a crítica dos neohegelianos de esquerda. Para Stein, esta crítica é uma "crítica crítica"¹¹⁵, incapaz de retornar a qualquer noção filosófica anterior a de Hegel ou, então, apartada da historicização da filosofia. Se a crítica está tomada pela história, não é mais possível criticar uma razão pura de viés kantiano: o adjetivo apostro à crítica representa a capacidade de se manifestar de modo contrário à sociedade, à política, enfim, ao estabelecido e à história. O conhecimento científico fica aquém da noção de crítica e de mudança. Ao contrário da crítica epistemológica de Kant, a dos neohegelianos de esquerda será histórica. Distancia-se de Kant com o adjetivo e, além disso, de Hegel, com o substantivo: o racional não será mais o historicamente dado. Abandonando qualquer preceito teológico e ontológico clássico, os neohegelianos de esquerda transformam a dialética na crítica daquilo que é estabelecido.

Já em Marx encontramos, segundo Stein, uma "crítica da crítica crítica"¹¹⁶. Os neohegelianos de esquerda haviam demonstrado como era insuficiente criticar a razão abstrata de um modo positivo. Porém, eles se mantiveram numa postura passiva em relação a sua própria forma de criticar o mundo. Pois também não é suficiente criticar uma realidade, num sentido negativo, sem a possibilidade ou sem a apresentação dos meios necessários para transformá-la. Quem critica passivamente ainda é dependente da realidade ou é determinado por ela. Para a crítica se tornar ativa, é preciso ter a capacidade ou a vontade de transformar efetivamente a realidade. Marx apresentará esse elemento necessário, que fará a mediação entre a crítica e o estabelecido: a revolução¹¹⁷.

Marx busca a superação da dialética empregada pelos neohegelianos de esquerda. Ele não a define de modo sistemático, assim como Hegel não procede. Apenas deixa incutida a noção de que da dialética resulta a ausência de uma definição definitiva ou a-histórica sobre os objetos, inclusive sobre o seu próprio significado. Para Marx, a dialética representa a compreensão histórica dos conceitos lançados sobre as coisas, que nunca serão fixos e imutáveis. A própria noção de dialética sofre com o seu processo de determinação. Por isso o pensamento dialético está, em Marx, totalmente atrelado à função histórica exercida pelo proletariado, em sua tarefa de se libertar da opressão da sociedade burguesa e de se conduzir ao governo socialista e, posteriormente, ao comunista. Ou seja, a forma do método dialético presta necessariamente contas ao conteúdo, que é fornecido pela conjectura social.

¹¹⁵ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986, p. 18.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 18.

¹¹⁷ "Os filósofos apenas interpretaram de diversos modos o mundo; o que importa é transformá-lo" MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 122.

Se olharmos para as sociedades atuais veremos uma série de contradições mais ou menos aparentes, embora não haja nenhum ponto de partida para incitar uma revolução nos moldes da proposta por Marx. Isso prova como havia ao menos uma perspectiva de emancipação do proletariado e, portanto, uma condição de possibilidade para transformá-lo no grande homem hegeliano. Nesse contexto, é correto dizer que Marx teve a consciência dos pressupostos fáticos para criar e operar na prática a sua teoria revolucionária. Sem esta possibilidade, pela ausência de forças sociais em contradição, o marxismo se tornaria – e acabou se tornando – apenas uma teoria racional sobre uma determinada sociedade, sendo considerado, devido ao descompasso cronológico, uma “utopia”¹¹⁸.

Mas a teoria marxiana ainda pode ser considerada uma teoria crítica? Devemos responder positivamente se considerarmos apenas os instrumentos da dialética deixados por ela, e negativamente, se a vincularmos de algum modo ao seu conteúdo, ou seja, à luta de classes e todas as contradições do modo de produção capitalista da época. Parece ter ficado claro, em suma, que “numa sociedade sem contradições, a dialética seria um jogo vazio”¹¹⁹.

Portanto, a dialética assume uma postura crítica por não coincidir com o estabelecido e por possibilitar, como consequência, a sua eventual modificação. É inegável que o marxismo sofrerá de um déficit de racionalidade com o passar do tempo, embora sempre se apresente, como assevera Marcuse, como “um instrumento crítico de desmascaramento que se volta contra a sociedade que escraviza os homens através dos cegos mecanismos da produção material”¹²⁰. Pois mesmo que seja retirada de sua motivação revolucionária, a dialética ainda é um hábil instrumento de diagnóstico das patologias sociais. Aí está presente o seu potencial diante da história.

O conceito de ideologia, por sua vez, está impresso nesse potencial da crítica e do método dialético. É na interpretação marxiana sobre a questão da ideologia que encontramos essa impressão e, por isso, ela se torna um parâmetro imprescindível para o estudo da ideologia e de sua crítica. O raciocínio que Marx usa acerca da ideologia pode ser simplificado do seguinte modo: a ideologia é, sobretudo, uma falsa consciência. Uma consciência condicionada pela dinâmica da sociedade, pelo estágio de subdesenvolvimento das forças produtivas e pela inadequação destas forças com as relações de produção operantes. O fato de esta consciência ser um produto natural, reproduzido socialmente, indica simultaneamente a existência de um con-

¹¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoria y praxis: estudios de filosofia social*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1990. p. 178.

¹¹⁹ STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 19.

¹²⁰ MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

flito entre os homens, o seu encobrimento por eles e, ainda, a necessidade de uma mediação para contornar a situação conflitiva ou inconsciente.

Retratando esta consciência em termos metodológicos, poderíamos dizer que o indivíduo hipostasiou um conhecimento absoluto, que, como a forma mais alta de sua compreensão, representava a única realidade disponível e, além disso, uma necessidade imposta pela história. Tal compreensão é fruto da função deste indivíduo dentro da dinâmica social e a estrutura desta consciência é o mundo da vida respaldado idealisticamente. A inconformidade com essa visão resignada de mundo a desmascara como sendo uma ideologia e, desmascarada, ela pode ser criticada "criticamente". A crítica da ideologia tem, então, a função de tornar visível a relevância prática destas abstrações, demonstrando os fundamentos práticos que foram encobertos e as formas de corrigi-lo. A ideologia é, nesse contexto, uma consciência que está acomodada, em que o agir está encoberto por uma motivação prática alheia à adequada compreensão da situação vivenciada pelo indivíduo-ator.

Portanto, em Marx, uma ideologia pode ser desmascarada diante de uma instância crítica universal. É curioso, contudo, que o seu próprio procedimento de crítica oscile entre uma crítica radical da ideologia, que não exclui nenhuma situação ou processo, e uma pretensão de universalidade do seu procedimento, que exclui a si mesmo de uma tomada de posição, mesmo que recaia na frágil situação de ser caracterizada como ideologia. Esta pretensão de universalidade da crítica da ideologia será retomada como o fundamento do conhecimento, em Lukács¹²¹, mudando o foco posteriormente, para ser considerada um problema que deve ser enfrentado e abandonado, em Manheim¹²², recebendo, ao fim, um conceito *ex negativo*, com Adorno¹²³.

O fato de Marx utilizar o potencial da dialética para desmascarar os discursos "falsos" que encobrem as contradições e a opressão entre as forças produtivas denota como a crítica da ideologia serve de instrumento para a análise das patologias sociais. É por causa de tal capacidade de constatação que os marxianos insistem no caráter científico de sua teoria, querendo, com isso, delimitar a existência de uma racionalidade específica. Ainda, como alerta Stein¹²⁴, tomando como base a obra de Habermas¹²⁵, a postura marxiana da crítica da ideologia representa o "ponto de convergência" da filosofia e da ciência de sua época. O que quer dizer que a

¹²¹Cf. LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

¹²²Cf. MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

¹²³Cf. ADORNO, Theodor W. *Dialectica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

¹²⁴Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 22.

¹²⁵Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. 2. v. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. passim.

racionalidade da crítica da ideologia de Marx é delimitada por esta relação e que ela apresentará algumas limitações teóricas em função de sua cronologia.

Assim, embora Marx utilize a teoria do conhecimento hegeliana na construção de sua teoria da sociedade, contando com um discurso consistente e bem articulado, as categorias de Hegel causarão um efeito prejudicial a sua pretensão de racionalidade: não é possível vislumbrar, a partir delas, um conceito claro de verdade ou, em outras palavras, considerar qual crítica é a privilegiada. Se a verdade obtida nas ciências do espírito não é semelhante a do conhecimento técnico ou científico, a ausência deste conceito acaba mantendo a sua teoria na mesma posição da crítica hegeliana: dentro de uma esfera ontológica e na filosofia da consciência. De outra banda, o fato de Marx vincular a questão do conhecimento de modo específico ao problema do trabalho e ao do modo de produção capitalista acentua um aspecto instrumental e disposicional de toda a sua teoria. Ela se torna marcadamente repressiva, por manter uma relação ditatorial com o seu objeto de conhecimento¹²⁶.

Acreditamos ter demonstrado que a noção de ideologia, ao menos em uma aparição inicial, está fortemente arraigada à noção de crítica, e que a noção de crítica é o resultado do debate filosófico a respeito da origem do conhecimento humano. Ainda pretendemos demonstrar, nesse contexto, que esta ligação perdurará até o momento e que a falta de resolução do problema ideológico repercutirá indiretamente no direito do trabalho, diante da sua proximidade com a filosofia política e junção do conteúdo marxiano à ânsia por revolução ou pela manutenção do *status quo* pelo intérprete.

Prosseguindo com o nosso excursão, iremos nos deter agora à questão da crítica da ideologia da Escola de Frankfurt, em que há a descoberta da grande aporia da noção da crítica e, naturalmente, a da ideologia. Com os frankfurtianos, através das três gerações de sua Escola, chegando até a teoria do agir comunicativo de Habermas, veremos como a distinção ou a oposição entre as ciências da natureza e as ciências do espírito ainda é o cerne de toda a discussão sobre a obtenção de um conhecimento verdadeiro e como será buscada a verdade mesmo em assuntos não científicos.

A teoria crítica da ideologia é a referência teórica dos intelectuais da Escola de Frankfurt. O nome desta Escola, como é explicado por Slater, designa simultaneamente o grupo de pensadores inseridos em sua estrutura e a teoria social que é comumente criada por eles¹²⁷. Na verdade, tal denominação somente é criada depois da publicação dos trabalhos de maior relevância dos autores mais representativos desta Escola, Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habe-

¹²⁶ Cf. FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 35.

¹²⁷ Cf. SLATER, Phil. *A origem e o significado da Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. passim.

mas, sugerindo, a partir disso, a existência de uma unidade temática e de um consenso epistemológico teórico e político entre estes autores.

É preciso dizer, contudo, que uma unidade teórica dificilmente é encontrada entre eles, em virtude de cada autor e de sua correspondente teoria possuir uma consideração filosófica e política própria a respeito de conceitos ou de temas como a razão, a cultura, a ciência, a arte, o Estado e, especialmente, o conhecimento, dentre outros¹²⁸. O que não nos impede de justificar a denominação da Escola através da percepção de que realmente houve uma atuação conjunta, determinada por algumas características compartilhadas por todos eles: todos os autores foram marxistas não ortodoxos, detentores de capacidades intelectuais e críticas que lhe permitiam pensar e manejar adequadamente o método dialético e, assim, manter uma postura de questionamento radical dos pressupostos de cada posição ou teorização confrontada¹²⁹.

Outro traço comum a todas as obras é a problematização sobre o iluminismo ou o esclarecimento. Em Horkheimer¹³⁰ encontramos uma descrição sobre a razão instrumental fundada no ideal do iluminismo: ela é considerada um instrumento que conduziria o homem à sua autonomia e autodeterminação, mas que, por uma série de concausas, transformou-se em um processo cognitivo baseado na dominação do homem sobre o conhecimento e sobre os outros homens. Como vimos anteriormente, Kant defendeu a necessidade de uma tomada de atitude do homem perante o mundo, o saber e o seu próprio destino. Para ele não existiam forças externas - Deus, mitos ou leis da natureza - com a capacidade de ditar a história ou de interferir no livre arbítrio. O homem, caso fizesse o uso correto da razão, teria o pleno controle da natureza e da história. E faria ciência. O problema é que essa convicção, compartilhada por todos os iluministas, acabou, de acordo com Horkheimer, tornando-se ilusória. O programa do iluminismo se pautava no desencantamento do mundo¹³¹, mas, mesmo que os iluministas quisessem dissolver os mitos e fortalecer as impressões através do saber, o seu modo de compreender o conhecimento não os conduziu à emancipação, mas à técnica e à ciência moderna, cujo contato com o seu objeto de conhecimento se deu no formato de uma relação ditatorial, pautada no modelo cognitivo sujeito-objeto.

Na interpretação de Horkheimer e de Adorno, a razão, sujeito abstrato da história individual e coletiva em Kant e em Hegel, tornou-se uma razão alienada, desviada do seu objetivo emancipatório. A tematização sobre o esclarecimento ou iluminismo, através da dialética, foi,

¹²⁸ Cf. FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 33.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 34.

¹³⁰ Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 17 et. seq.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 17 et. seq.

nesse sentido, uma tentativa de demonstrar como a razão instrumental não integra os aspectos variáveis das ciências do espírito, tornando acrítica e vazia uma postura – a iluminista – concebida justamente para servir à liberdade e à emancipação dos homens.

Como podemos perceber, a separação entre as ciências do espírito e as ciências da natureza aparecerá em Horkheimer de uma maneira bastante enfática. Esta aparição corresponde ao primeiro momento da Escola de Frankfurt e se manifesta através da contraposição da teoria tradicional à teoria crítica¹³². Essa proposta buscou os juízos existenciais comprometidos com a busca da liberdade e da autonomia do homem. Pela leitura de Horkheimer, a teoria tradicional – iniciada em Descartes e continuada em toda a filosofia moderna – se preocupa em formar conceitos universais, concebidos através de processos dedutivos ou indutivos e pautados pelo princípio da identidade, condenando toda a forma de contradição entre a teoria e prática. Toda manifestação deve, dentro de tal proposta teórica, ser subsumida em uma sentença ou hipótese geral, através de um processo de dedução e de um modo *a priori* ou de indução e de um modo *a posteriori*. E toda a constatação realizada a partir destes métodos se tornaria invariável e deixaria de apresentar uma diferença temporal com as outras unidades ou conceitos do sistema¹³³.

De um modo diferenciado, a lógica da teoria crítica captaria perfeitamente a dimensão histórica dos fenômenos, dos indivíduos e das sociedades¹³⁴, por ser permitido a ela partir de abstrações, mas sempre mantendo a possibilidade de integrar dados novos ao corpo teórico elaborado anteriormente, relacionando-o com os conhecimentos prévios a respeito do homem ou do contexto histórico vivenciado por ele¹³⁵. Tomando como exemplo a conjuntura social da época, de uma sociedade burguesa estruturada economicamente sobre as relações de troca, Horkheimer se permitiu utilizar de alguns conceitos básicos da teoria marxiana – o de mercadoria, de valor, de dinheiro, de mais-valia, etc. – para ajudá-lo na assimilação da sua própria realidade. Desse modo a postura da crítica não se esgotaria em relacionar uma realidade dada a conceitos preestabelecidos ou a proposições axiomáticas. A relação entre a realidade e os conceitos não seria similar a existente entre os casos particulares e uma categoria ou conceito

¹³² Cf. HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. XIII-XXII.

¹³³ Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 17 et. seq..

¹³⁴ Cf. FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 38.

¹³⁵ “A teoria crítica começa, pois, com uma ideia relativamente geral de troca simples de mercadorias, representada por conceitos relativamente gerais. Pressupondo todo o conhecimento disponível e assimilando todo o material resultante de pesquisas próprias e alheias, procura mostrar como a economia de troca nas condições atualmente dadas [...] conduz necessariamente ao agravamento das contradições na sociedade, o que em nossa época histórica atual leva a guerras e revoluções” HORKHEIMER, op. cit., p. 167.

universal subsumível e, portanto, não seria produzida por um processo de dedução e nem de indução. A crítica se deixaria orientar pelos fatos e projetar o futuro.

Pelo exemplo dado podemos constatar que a argumentação de Horkheimer é bastante próxima a de Marx. Essa impressão decorre de uma posição política semelhante à marxiana e, naturalmente, da utilização do método dialético para compreender a história. Horkheimer utiliza, com efeito, o materialismo histórico marxiano. Ele pode ser visto, inclusive, em todas as teses dos pensadores da Escola de Frankfurt em sua primeira e segunda fase. Contudo, com o decorrer do tempo, Horkheimer abandona o conteúdo do materialismo histórico, apontando, inclusive, as deficiências de racionalidade dele. Mas mantém, ainda, a crença na teoria crítica e em suas considerações sobre a necessidade do trabalho teórico e da razão na teoria tradicional e na teoria crítica da ideologia.

Pois na teoria tradicional a ideia de necessidade do trabalho teórico se refere ao respeito ao método lógico-formal, ao princípio da identidade e ao da falta de contradição, ao método indutivo e dedutivo e à restrição de determinada teoria a um campo pré-delimitado do conhecimento. E em contrapartida, a necessidade presente na teoria crítica é ligada a um juízo existencial, de libertação da humanidade da repressão e, sobretudo, daquela noção de ideologia e, portanto, da inconsciência. Essa necessidade da teoria crítica – ou juízo existencial – procura concretizar justamente o ideal iluminista sabotado por seus próprios idealizadores, o de “usar a razão como um instrumento de libertação para realizar a autonomia, a autodeterminação do homem”¹³⁶.

Para resumir: o objeto da teoria tradicional e o da teoria crítica não podem coincidir. O objeto manuseado pela teoria tradicional é um dado externo ao sujeito, enquanto a teoria crítica pressupõe uma relação orgânica entre o sujeito e o objeto. O indivíduo que faz teoria crítica e, naturalmente, sabe fazer crítica, é conhecedor da sua condição dentro da dinâmica histórica, percebendo-se como parte de um processo que o condiciona e que o molda. O teórico da teoria tradicional não percebe este movimento histórico sutil e o constrangimento que ele invariavelmente causa sobre ele, mantendo a sua percepção distante da realidade e focado apenas na atividade científica. A posição política que subjaz a um e a outro teórico será o reflexo disso: o teórico tradicional se resignará perante o mundo imutável e diante da ideia última de neutralidade, enquanto o crítico, ciente de seu papel dentro da sociedade, procurará analisar e simultaneamente colaborará ou, ainda, interferirá no redirecionamento da história – a favor da

¹³⁶ FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 41.

emancipação do homem, para o caso do conteúdo dos críticos da ideologia advindos da teoria marxiana.

O que demarca a passagem da questão da teoria tradicional contra a teoria crítica e faz com que os frankfurtianos adentrem na segunda fase ou no segundo momento da sua Escola é a discussão travada entre Adorno e Popper sobre os fundamentos epistemológicos do positivismo contra os da dialética. Popper desenvolveu¹³⁷ vinte e sete teses acerca dos fundamentos do pensamento da sociologia da Modernidade, para serem contestadas em réplica por Adorno. Como era de se esperar de um membro do Círculo de Viena, Popper faz a defesa de um positivismo sofisticado, no qual não admite a identidade entre as ciências da natureza e as do espírito, diferenciando claramente os seus objetos – a natureza para a primeira e a sociedade e as relações humanas para a segunda. A sofisticação da teoria de Popper tem início com essa distinção, que não é partilhada pelos seus colegas do Círculo, de Nagel e Nadel a Hempel.

O positivismo de Popper consiste basicamente na defesa e na utilização de um método cartesiano, ou nas palavras de Horkheimer, na "estrutura lógica" de uma teoria tradicional. Ele pressupõe que o conhecimento científico e a objetividade de um pensamento somente é obtida a partir de processos dedutivos, baseados no princípio da identidade entre teoria e prática, na coerência interna da própria teoria e na possibilidade dela se tornar intersubjetivamente aceita. Ao contrário dos empiristas clássicos e modernos, Popper é descrente no dado empírico, dando primazia ao método dedutivo. Mas tenta, da mesma forma como todos os teóricos tradicionais, e de acordo com a terminologia de Horkheimer, subsumir os casos singulares a hipóteses e sentenças gerais.

Para ele o dado empírico serve apenas como um elemento de verificação de uma hipótese, atestando a sua falsidade ou a sua veracidade. É preciso construir de início um problema ou, como diria Weber, buscar uma solução, através de uma hipótese explicativa, para um problema ainda não solucionado, para, somente depois disso, a contrapor aos fatos – entendidos aqui como tudo aquilo que acontece na natureza ou também na sociedade. O sujeito percorre o processo dedutivo através de erros, seja no momento de montar o problema ou de confrontá-lo com a realidade, respeitando a neutralidade exigida pela ciência. Ele não se envolve com o objeto do conhecimento, constatando "o que é" e se mantendo silente em relação ao que poderia ou deveria ser. Não há menção a juízos de valor, para não sofrer com um eventual rompimento da cientificidade e da objetividade do conhecimento.

¹³⁷ Em POPPER, Karl. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

Mas Popper aceita que para as ciências do espírito é preciso um complemento metodológico. Trata-se da "lógica situacional", em utilização paralela à lógica formal cartesiana. Esse complemento permitiria uma compreensão objetiva dos fatos sociais, ou seja, dizer que uma ação é objetivamente apropriada a uma situação, ou, esmiuçando um pouco mais tal ideia, que uma determinada situação deve ser analisada de um ângulo no qual os elementos que pareçam psicológicos ou subjetivos sejam transformados em elementos inerentes à situação¹³⁸. Reconstroem-se os elementos subjetivos em elementos teóricos e racionais. Além deles, são consideradas também as barreiras e os recursos dados pelo mundo físico ao homem, incluindo nele as instituições sociais – igreja, família, escola, etc. Assim, ao contrário dos outros neopositivistas lógicos do Círculo de Viena, Popper considera, com Weber, a categoria da compreensão para explicar o comportamento dos homens e dar cientificidade às ciências do espírito, permitindo a entrada relativa de valores, convicções e desejos no espectro destas ciências.

Mas para Adorno, tanto Popper quanto Weber recaem no positivismo, pelo fato de posicionarem o método, isto é, as regras de ambas as lógicas, no centro e como a causa de todo o processo de conhecimento. Caso o método seja respeitado durante o processo de conhecimento será obtido como resultado uma proposição neutra e objetiva, que receberá o nome de verdade. Adorno quer contestar, justamente, esse privilégio metodológico que garante o acesso à verdade e o iguala à noção de objetividade e de ciência. Para tanto, contesta Popper ao referir que a sociologia deve ser concebida como dialética e como crítica, sem se deixar influenciar por análises parciais, mesmo que se tome um fato particular como objeto de investigação. A sociologia deve perceber o todo, mas não como sistema estabelecido e dado e sim como um produto histórico do passado que se projeta continuamente para o futuro. A sociologia para ser considerada crítica deve se estender ao próprio objeto analisado: à sociedade sobre a qual se debruça e, além, sobre as hipóteses, conceitos e teorias desenvolvidas para analisá-la. Ela deve ir além do problema específico de Popper ou da hipótese explicativa weberiana.

Esse debate resultará, posteriormente, em uma das obras de maior relevância da teoria crítica da ideologia¹³⁹, na qual Adorno conceberá a sua dialética negativa. A dialética negativa é o exercício de evitar falsas sínteses, desconfiando-se de toda e qualquer proposição definitiva para a solução de um problema. Como em Hegel e em Marx, para Adorno a dialética como método de apreensão do conhecimento não possuirá um conceito definido, não trabalhará se-

¹³⁸ "O homem com determinados desejos, portanto, verte-se num homem cuja situação pode ser caracterizada pelo fato de que persegue certos alvos, objetivos; e um homem com determinadas lembranças ou associações converte-se num homem cuja situação pode ser caracterizada pelo fato de que é equipado, objetivamente, com outras teorias ou com vertas informações". POPPER, Karl. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. p. 31-32.

¹³⁹ Trata-se de ADORNO, Theodor W. *Dialectica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

gundo regras específicas e não produzirá nenhum efeito prognóstico seguro ou inequívoco¹⁴⁰. A dialética negativa é, em suma, "um movimento permanente da razão na tentativa de resgatar do passado as dimensões reprimidas, não concretizadas no presente, transferindo-as para um futuro pacificado em que as limitações do presente se anulem"¹⁴¹. Por isso se pode dizer que a dialética possui o mesmo objetivo da razão iluminista de Kant e de Hegel, ao menos enquanto instrumento de emancipação, embora se distancie dela como razão instrumental. Pois, ao contrário da lógica formal e situacional, a dialética é capaz de incluir a contradição e a transformação dentro do seu conceito. Esses dois termos – contradição e transformação – são palavras-chaves para a compreensão do método dialético.

Após o debate de Adorno e Popper, a Escola de Frankfurt rumou ao seu terceiro e último momento, que pode ser devidamente retratado através do debate realizado por Habermas e Luhmann¹⁴². Habermas tomou claramente o partido de Adorno contra o positivismo de Popper em suas obras¹⁴³, ao questionar a validade das teorias tradicionais de chegar à verdade e à objetividade do conhecimento somente pelo uso do método cartesiano ou de um procedimento lógico-formal. De acordo com Habermas, mantém-se escondido por detrás dessa postura positivista um conceito limitadíssimo de razão, que apenas convalida a capacidade de manipular regras formais para a obtenção de uma proposição verdadeira, sem levar em conta, de um modo convincente, o campo da moral ou as experiências do mundo da vida. Para isso, seria necessário utilizar outra concepção de razão, com maior amplitude. Tal conceito será visto, posteriormente, também em Habermas, com a razão comunicativa ou dialógica.

Com efeito, no debate travado com Luhmann, Habermas mostra pouca identidade com as posições teóricas de Horkheimer e Adorno, embora as tivesse defendido durante toda a sua instrução dentro da Escola de Frankfurt em suas duas primeiras fases. Ele elabora novas proposições que o distanciam paulatinamente da teoria crítica da ideologia: deixa de contrapor o materialismo marxiano e a dialética material ao positivismo e ao racionalismo, criando uma nova teoria da sociedade para combatê-los e, ainda, contestar a teoria dos sistemas de Luhmann. Como veremos adiante, o novo conceito de razão em Habermas já está atento às deficiências teóricas da crítica da ideologia, encontrando, sobretudo, a sua aporia. É em função disto que optamos por utilizar Habermas como um contraponto ideal à hermenêutica filosófica, pois ninguém nos pareceu mais apto para criticar uma teoria do que seu antigo defensor.

¹⁴⁰ Cf. ADORNO, Theodor W. *Dialectica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

¹⁴¹ FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 48.

¹⁴² Em HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. *Gesellschaftstheorie oder Sozialtechnologie*. Frankfurt: SuhrkampVerlag, 1972.

¹⁴³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. passim e HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996. passim.

Mas o ponto do debate entre ambos que nos interessa no momento está na divergência acerca da origem dos significados ou conhecimento. Para Habermas, a significação das coisas é criada em situações dialógicas, através de um consenso obtido entre os indivíduos, sendo, justamente por causa do constrangimento gerado pelo acordo de vontades, respeitada reciprocamente por todos os envolvidos em um discurso racional. Desse modo, qualquer relação social implicaria necessariamente na elaboração de significados, pressupondo uma liberdade que é inadmissível para os indivíduos segundo o aparato conceitual da teoria dos sistemas de Luhmann.

Para manter a estrutura do sistema e explicar a sua constante evolução, Luhmann utiliza a noção de informação. Ela é um conceito que pressupõe a existência de significados preestabelecidos no seio do sistema, que precisam ser internalizados pelos indivíduos para se comportarem de acordo com as suas orientações e, ainda, institucionalizados em papéis sociais e instituições para adquirirem validade social. Esta internalização é monológica-ditatorial, constituindo-se num requisito para o indivíduo ser parte integrante do sistema no qual está inserido. Os significados são, portanto, dados apriorísticos do sistema para Luhmann. Não há a possibilidade, em virtude da noção de redução de complexidade, de observarmos dentro do sistema uma interação dialógica, em que valores e normas possam ser questionados para serem reformulados ou mantidos – não há, em suma, espaço para a crítica dentro do sistema.

Por isso que ao tentar substituir a categoria de informação pela de significado, buscando com isso aumentar a liberdade do sistema, Luhmann acaba enfrentando certas contradições que enfraquecem a sua teoria¹⁴⁴. A principal reside no seu conformismo, em considerar como o comportamento mais adequado o pré-selecionado e institucionalizado pelo sistema, situação que não parece compatível com a dinâmica da histórica e dos fatos sociais. Esse conformismo aparece, na verdade, na forma de um positivismo disfarçado, que atribui ao que é um valor superior ao que deixou de ser ou que poderia vir a ser. É uma concepção moderna e sofisticada da teoria tradicional, enfrentada por Horkheimer, ou do positivismo de Popper, criticado por Adorno, em virtude de conceber a razão de uma forma instrumental, os fenômenos sociais como algo naturalmente dado e o conflito e a contradição como algo inexistente, negando, de um modo radical, a realidade.

Além disso, Habermas pretende, com a construção de um novo conceito de razão através da sua teoria da ação comunicativa, substituir o conceito de razão prática, inventado pela Modernidade como uma faculdade subjetiva, por uma razão dialógica. Mas essa modificação

¹⁴⁴ Cf. FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 58.

"não é uma simples troca de etiqueta"¹⁴⁵, pois tenta ultrapassar tanto a visão instrumental da ciência moderna quanto a visão kantiana na forma como é assimilada pelos frankfurtianos, ou seja, de razão subjetiva e autônoma, com a capacidade de conhecer o mundo e ditar o destino dos homens. A razão comunicativa inaugura, com efeito, um novo paradigma, onde a linguagem assume um posto de destaque – ao lado da filosofia hermenêutica e da hermenêutica filosófica. Pois ela é constituída sobre a linguagem, especificamente nas interações espontâneas e, sobretudo, no que Habermas denomina de discurso. Em todas as interações, cabe a cada interlocutor expor as suas opiniões com uma pretensão de validade a respeito de fatos e de normas, sempre existindo, ainda, a possibilidade de haver um contraponto que conteste essa opinião de uma forma fundamentada, através de argumentos mais ou menos convincentes.

A razão comunicativa é, dito de um modo simplificado, esse procedimento argumentativo em que dois ou mais sujeitos buscam um acordo racional sobre questões postas em pauta e se orientam segundo o seu resultado por livre e espontânea vontade. O resultado desse acordo será considerado uma verdade, conclusão que leva Habermas à hipótese de que todas as verdades anteriormente estabelecidas e consideradas inabaláveis podem ser questionadas em algum momento. Contudo, uma verdade questionada também deve ser devidamente justificada, pois o acordo racional deve ser teoricamente fundado sobre o melhor argumento.

Portanto, a razão comunicativa de Habermas não é uma faculdade abstrata ou inerente a um indivíduo isolado, mas uma verdade compartilhada intersubjetivamente por todos aqueles que participam do discurso ou que de alguma forma são submetidos à sua orientação. Ela está posicionada no cruzamento entre os três mundos: o objetivo das coisas, o social das normas e o subjetivo do intelecto. O que a torna mais abrangente e, em consequência, menos autoritária do que as outras concepções anteriores de razão. E conforme Habermas a aperfeiçoa, ela se distancia cada vez mais da dialética de Horkheimer e de Adorno, abandonando o pessimismo teórico destes autores e mantendo em comum com eles apenas a dimensão crítica da realidade e a rejeição de falsos determinismos. Por isso, não é conveniente nos determos à sua análise detalhada.

A partir da análise dos três períodos da Escola de Frankfurt podemos constatar, quanto ao conceito de ideologia, que ele manteve o significado inicial dado por Marx, de inconsciência ou de falsa consciência. Contudo, pôde-se perceber também, de um modo implícito, aquilo que é considerado ideologia além dos limites do conceito marxiano, mas que não é expressamente sinalizado por ele. As entrelinhas encontradas dentro da concepção da crítica da ideo-

¹⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1, p. 19.

logia carregam esse sentido estendido que deve ser explicitado. Quando a crítica da ideologia deslocou a investigação da economia política – e, portanto, da relação de dominação entre a força de produção e o capital – para o horizonte filosófico das teorias do conhecimento – no combate à razão instrumental – acabou mesclando a ideia de ideologia com o conceito de verdade típico das ciências da natureza. Mas a ideologia, segundo esse aspecto psicológico inerente à postura da crítica e à utilização da dialética, não é necessariamente dotada de um conteúdo falso. Relacionada ao seu conteúdo positivo, ela poderá ser verdadeira, correspondendo, portanto, a uma verdade¹⁴⁶.

O que realmente importa para a caracterização de uma ideologia é o modo como o seu conteúdo irá se relacionar com o aspecto subjetivo do indivíduo em seu processo de enunciação¹⁴⁷. Žižek refere que estaremos dentro do espaço ideológico propriamente dito se esse conteúdo for funcional em relação a alguma forma de dominação social de uma maneira intrinsecamente não transparente¹⁴⁸. É fundamental, dessa forma, para estarmos diante de uma ideologia, que a lógica de legitimação da relação de dominação permaneça ocultada, ou, em outras palavras, que o momento da revelação ideológica se dê apenas quando descobirmos a mentira que jaz sob o disfarce da verdade¹⁴⁹. Mas, sendo assim, como poderemos explicar se a nossa pré-compreensão a respeito de determinado conteúdo é ideológica, seja no caso de um conteúdo verdadeiro ou de outro falso?

Žižek refere que uma abordagem adequada para resolver esse problema de identificação de uma ideologia está em interpretar, em primeiro lugar, o significado dos seus aspectos determinantes – compreendendo ainda o seu próprio significado – a partir das diferentes situações concretas observadas ao longo da história¹⁵⁰. Cita como exemplo a adoção da expressão "ideologia proletária" na década de 1920, pelo leninismo-stalinismo, que queria designar a "força motriz subjetiva" da atividade revolucionária do proletariado e não a distorção da consciência da classe operária sob a pressão da ideologia burguesa. Essa transformação da noção

¹⁴⁶ Cf. ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 13.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 14.

¹⁴⁹ "Quando, por exemplo, uma potência ocidental intervém num país do Terceiro Mundo em decorrência de violações dos direitos humanos, pode ser perfeitamente "verdadeiro" que, nesse país, os direitos humanos mais elementares não têm sido respeitados, e que a intervenção ocidental irá efetivamente melhorar o quadro desses direitos. Mesmo assim, essa legitimação é 'ideológica' na medida em que deixa de mencionar os verdadeiros motivos da intervenção (interesses econômicos etc.). O modo mais destacado dessa "mentira sob o disfarce da verdade", nos dias atuais, é o cinismo: com desconcertante franqueza, 'admite-se tudo', mas esse pleno reconhecimento de nossos interesses não nos impede, de maneira alguma, de persegui-los; a fórmula do cinismo já não é o clássico enunciado marxista do 'eles não sabem, mas é o que estão fazendo'; agora, é 'eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas fazem assim mesmo'." *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

de falsa consciência ou de inconsciência do proletariado para uma expressão de motivação e de força se deu devido a uma reinterpretação da teoria marxiana, na busca de torná-la uma teoria científica. Ou seja, o fato do marxismo estabelecer uma distância neutra em face de seu objeto de investigação, constituindo-se, a partir disso, numa metalinguagem, e afirmando a tendência objetiva da história em direção ao comunismo, não o tornou menos ideológico do que a "ideologia proletária" criada para induzir a classe trabalhadora a cumprir o que, segundo ele próprio, corresponde a sua "missão histórica". A diferença entre as duas percepções é meramente pragmática, pois ambas detém a sua carga ideológica.

Mas a análise da ideologia puramente no contexto histórico encaminha o termo em direção a certo relativismo. Para identificarmos claramente os elementos que dão sentido à ideologia e tentar afastá-la desse relativismo, propomos pensar a ideologia no modo sugerido por Žižek¹⁵¹. Pensando o significado do termo a partir da religião e dos três eixos nos quais Hegel a distingue – como doutrina, crença e ritual – Žižek a associa, em primeiro lugar, a um complexo de ideias, compreendido como teorias, convicções, crenças e métodos argumentativos. Em segundo lugar, associa-a aos "aparelhos ideológicos de Estado"¹⁵², ou seja, a sua face externa ou material. E por último a uma ideologia espontânea, que atua no cerne da realidade social ou psicológica dos indivíduos. Respectivamente, da primeira à última associações, encontramos o trio hegeliano do em-si/para-si/em-si-e-para-si.

No nível do em-si está a ideologia como doutrina, incumbida da tarefa de nos convencer da veracidade do seu conteúdo, embora ela sirva discretamente e de um modo inconfesso a algum interesse particular baseado em relações de poder. Em relação a essa noção de ideologia, a crítica da ideologia atua na função de discernir a tendenciosidade não reconhecida no texto oficial, captando as suas falhas ou incongruências. Habermas, ao tratar sobre o assunto, sugere que a falsidade ou a distorção das informações expressas oficiosamente no em-si podem ser encontradas normalmente no padrão de argumentação racional não coercitivo exibido por ele, numa espécie de ideal regulatório inerente à sua ordem¹⁵³. Contudo, para uma melhor compreensão sobre a noção de ideologia, devemos considerar que a abordagem habermasiana também deve ser lida de modo inverso: o típico ato de esclarecimento que revela a ideologia se torna ideológico por excelência sem a mínima cautela.

¹⁵¹ ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 15-21.

¹⁵² Cf. ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de estado*: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007. passim.

¹⁵³ Cf. BEHHABIB, Seyla. A crítica da razão instrumental. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 71 et. seq.

Ao mesmo tempo em que a ideologia pode ser vista como inconsciência ou falsa consciência, caracterizada pela inserção de determinados elementos no discurso – cronologicamente e tomando como base a teoria tradicional, o medo das forças da natureza, o medo da morte, os interesses de poder, etc. –, a própria ideia de acesso a uma realidade que não seja distorcida por eles é uma pretensão ideológica. Por isso que Žižek afirma que o "nível zero" da ideologia consiste justamente em (des)apreender uma formação discursiva como um fato extradiscursivo¹⁵⁴.

Já no nível seguinte, do para-si, observamos a ideologia no momento de sua exteriorização ou externalização. É o momento apontado por Žižek como a síntese da noção althusseriana de aparelhos ideológicos de Estado¹⁵⁵, que conotam a existência material de uma ideologia nas práticas, nos rituais e nas instituições ideológicas – religiosas, escolares, familiares, jurídicas, etc. Tomando como exemplo a fé religiosa, Žižek explica que ela não é apenas uma convicção interna do indivíduo, mas antes a Igreja enquanto instituição, incluindo nela todos os seus rituais – orações, batismo, crisma, confissões, etc. –, que, ao seu turno, não manifestam uma externalização ou exteriorização secundária da própria noção de fé religiosa, mas os próprios mecanismos que a gera¹⁵⁶.

E no último nível, que não se distingue em grau hierárquico e não desconsidera os anteriores, encontramos a ideologia dispersa em seu próprio discurso, bastante limitada e fragmentada, pois deixou de ser considerada como um mecanismo de reprodução social, passando a deter pouca influência dentro dos contextos de formação do pensamento e comportamento do homem. A expansão dos meios de comunicação de massa da atualidade nos permite exemplificar adequadamente esse fenômeno ideológico: a ideologia detém atualmente a capacidade de adentrar efetivamente em todas as camadas da sociedade, perdendo, à princípio, o seu peso em função da falta de um foco exclusivo sobre determinada classe, grupo ou tema. Os indivíduos deixaram de ser influenciados por uma força ideológica certa e precisa, semelhante à ideologia operária da tese marxiana e, por isso, a reprodução social e comportamental, em sua maioria, contorna as ideologias, passando a confiar apenas na coerção, no direito e no Estado.

¹⁵⁴ Cf. ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 16.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁶ "Quando Althusser repete, seguindo Pascal, 'Aja como se acreditasse, reze, ajoelhe-se, e você acreditará, a fé chegará por si', ele delineia um complexo mecanismo reflexo de fundação 'autopoietica' retroativa que excede em muito a afirmação reducionista de dependência da crença interna em relação ao comportamento externo. Ou seja, a lógica implícita dessa argumentação é: ajoelhe-se e *você acreditará que se ajoelhou por causa de sua fé* - isto é, o fato de você seguir o ritual é uma expressão/efeito de sua crença íntima; ao ser executado, o ritual 'externo' gera sua própria base ideológica". *Ibid.*, loc. cit.

Porém, conforme já observamos com a assertiva habermasiana em relação ao primeiro nível da ideologia, um exame dos mecanismos supostamente extra-ideológicos – coerção jurídica ou estatal – que regulam a reprodução social revelaria que até mesmo eles estão inseridos em um campo no qual a realidade é indistinguível da ideologia. Ocorre uma justaposição do para-si sobre o em-si da realidade. Os mecanismos de coerção de uma norma jurídica, para exemplificar, materializam propostas intrinsecamente ideológicas, como no caso do direito do trabalho, que crê na responsabilidade objetiva do industrial ou detém como convicção firme o princípio de que o trabalhador sempre deve ser beneficiado em alguma interpretação ou caso-problema. Independentemente da correção deste exemplo para o campo do direito do trabalho, o que queremos demonstrar é que com isso estamos diante de uma terceira manifestação ideológica. Não é a ideologia enquanto doutrina expressa, com seus argumentos articulados racionalmente sobre a natureza do homem em sociedade, e tampouco a ideologia na sua existência material. É, em contrapartida, a ideologia como o conjunto de pressupostos e atitudes implícitas, espontâneas, que perfazem um momento de reprodução de práticas "não ideológicas"¹⁵⁷.

Para Žižek, a noção marxiana de fetichismo da mercadoria é exemplar para ilustrar este nível¹⁵⁸. Ela apresenta uma série de pressupostos que determinam a estrutura das relações de troca de mercado nas práticas econômicas reais, demonstrando, teoricamente, como o capitalista se agarra em um nominalismo utilitarista, embora na prática econômica ele siga "caprichos ideológicos" e aja como um "idealista especulador"¹⁵⁹. A referência direta à coerção extra-ideológica advinda do mercado é, portanto, um gesto ideológico indiscutível, pois o mercado está dialeticamente interligado aos meios de comunicação de massa¹⁶⁰: a mídia estrutura antecipadamente a nossa percepção da realidade, mascarando-a com uma imagem esteticizada e a tornando indiscernível. Porém, ela não é manifestamente ideológica, pois o conceito clássico de ideologia está aquém da sua percepção.

Mas não estariam os três níveis – ou interpretações – de ideologia gerando como resultado a impossibilidade de isolar uma única realidade cuja manifestação não seja sustentada de alguma forma por mecanismos ideológicos ou, então, uma única realidade que não se desfaça totalmente ao lhe retirarmos o seu componente ideológico? O abandono relativo da questão da ideologia hoje pela filosofia é o reflexo da dificuldade teórica de apontar um conteúdo prático alheio à ideologia. Parece que a noção de ideologia, conforme nos aprofundamos nela, abarca

¹⁵⁷ ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 21.

¹⁵⁸ Ibid., loc. cit.

¹⁵⁹ Cf. Ibid., p. 297 et seq.

¹⁶⁰ Cf. JAMESON, Fredric. O pós-modernismo e o mercado. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 279-296.

a tudo, inclusive o que poderíamos considerar extra-ideológico ou, em outras palavras, que nos forneceria a base para medirmos a distorção causada pela ideologia na realidade. Com isso, o resultado de qualquer crítica também será, enfim, um discurso ideológico?

Na busca de uma resposta a esse último questionamento e seguindo com o seu raciocínio, Žižek introduz a noção de matriz formal aplicada às argumentações que buscam salvar as aparências de um discurso¹⁶¹. A matriz formal é aplicada a qualquer tema, operando uma sensação de profundidade e desprendimento que mascara a realidade de uma situação diretamente na psique do seu destinatário. Como já percebemos, o movimento de mentir sob a aparência da verdade manifesta uma ideologia em sua forma mais pura. Entretanto, ao avaliar a matriz formal sob a luz do conceito lacaniano de significante mestre¹⁶², Žižek concebe uma hipótese interessante para resolver a questão. Já que a cadeia de "significados comuns" registra os conhecimentos positivos sobre um conteúdo e o significante mestre, por sua vez, é representado por uma "dimensão verdadeiramente essencial" sobre a qual não é preciso fazer nenhuma afirmação positiva para entendê-la, Žižek enquadra a matriz formal na lacuna entre ambas as cadeias de significado. Essa lacuna é um espaço não ideológico por excelência.

Tal enquadramento enfrenta o problema, que, devidamente esclarecido, resulta na solução. O problema está em considerarmos que a única postura não ideológica é a renúncia da realidade extra-ideológica ou, de outra forma, em aceitarmos que somente lidamos com ficções ou simbolismos, isto é, apenas com universos discursivos e nunca com uma realidade de fato. Desse modo, estaremos sempre inseridos numa postura ideológica, a qual mascara a real dimensão do problema vivenciado. A solução, para isso, está em persistirmos na postura – ou na tentativa de persistir na postura – crítica e na busca dos limites médios entre a ideologia e a realidade. Mesmo que a ideologia esteja em ação em toda a realidade, o que manterá a noção de ideologia perceptível é a tensão já estudada na crítica da ideologia. É nessa tensão que se localiza um lugar de distanciamento da ideologia, onde é possível denunciá-la e que permane-

¹⁶¹ "Suponhamos que, numa reunião política ou numa conferência acadêmica, esperem que profiramos alguma reflexão profunda sobre a triste situação dos sem-teto de nossas grandes cidades, mas não tenhamos a menor ideia de seus problemas reais; a maneira de salvar as aparências é produzir o efeito de 'profundidade' através de uma inversão puramente formal: 'Hoje em dia, ouvimos e lemos muito sobre a triste situação dos sem-teto de nossas cidades, sobre suas dificuldades e seu sofrimento. Mas talvez esse sofrimento, por mais deplorável que seja, constitua apenas, em última instância, o sinal de um sofrimento muito mais profundo - do fato de que o homem moderno já não tem um lar adequado, de que ele é, cada vez mais, um estranho em seu próprio mundo. Mesmo que construíssemos um número suficiente de novas habitações para abrigar todas as pessoas sem teto, o verdadeiro sofrimento talvez fosse ainda maior. A essência do desabrigo é o desabrigo da própria essência; reside no fato de que, em nosso mundo desarticulado pela busca frenética de prazeres vazios, não há lar, não há morada apropriada para a dimensão realmente essencial do homem". ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 21.

¹⁶² Cf. LACAN, Jacques. *O seminário*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985-1997. livro 17.

ce vazio, não devendo ser ocupado por nenhuma realidade positiva. Ao ocuparmos esse local privilegiado de crítica com uma posição, adentramos novamente no espectro ideológico.

Mas onde localizamos, de fato, esse espaço vazio? Se avaliarmos a discussão feita até o momento, perceberemos como a colocação do problema ideológico respeita um padrão narrativo lógico calcado no posicionamento da ideologia dentro ou fora do discurso. Dito de outro modo, no nível do em-si distinguimos a ideologia expressa, enfática e visivelmente demarcada por elementos externos, que se manifesta e opera na ocultação e na distorção da realidade, e, simultaneamente, encontramos outra noção de ideologia que reside no pensamento, exurgindo de dentro, a qual, mesmo livre, ao menos em teoria, do vício causado pela presença dos elementos ideológicos exteriores, também é, indiretamente, uma ideologia. O fato de estar aparentemente fora do conceito principal e não deter relação com os elementos intrinsecamente ideológicos não a imuniza do discurso ideológico.

Além disso, a ideologia que adentra no indivíduo e molda a sua conduta a partir de um movimento que tem início com agentes externos ao discurso ideológico consciente ainda pode ser dividida em outras duas categorias, para designar a sua exterioridade interna ou exterioridade externa¹⁶³. A exterioridade interna corresponde justamente às ordens simbólicas descentradas que carregam o sentido ideológico, no nível do em-si-e-para-si, e a exterioridade externa designa, ao seu tempo, a manifestação material da ideologia.

Com efeito, a noção de dentro e de fora está também nessas duas camadas do conceito de ideologia, referentes, notadamente, às teorias de Lukács e Althusser. E é por estar presente em qualquer investigação ideológica que este padrão acaba correspondendo à mesma oposição estabelecida entre ideologia espontânea – aquela que surge naturalmente na vida e reflete a postura prática do ser humano – e ideologia não espontânea – aquela que distorce de fora para dentro a autenticidade da experiência da vida através de mecanismos visíveis de dominação. Em Marx, por exemplo, a noção de fetichismo da mercadoria ainda não é ideologia propriamente dita, por ser imediatamente vivida por todos os homens, embora os seus pressupostos teóricos sejam considerados por ele como errados ou ilusórios. A verdadeira ideologia somente aparece com a divisão do trabalho e das classes sociais, momento no qual as ideias falsas da noção de fetichismo deixam de deter um caráter imediato e pré-ideológico e se tornam objetos criados pelos intelectuais com o fim de legitimar as relações de produção e de dominação da época. Esta criação organizada e forçada que é ideologia em Marx. Althusser, como contraponto à teoria marxiana, em seu primeiro momento intelectual, considerou a ideo-

¹⁶³ ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 23.

logia apenas como a vivência imediata do homem, modificando o seu pensamento e o aproximando de Marx com a criação da noção de aparelhos ideológicos de Estado. O resultado disso é o retorno à Marx e à separação entre ideologia, imposta e por fora, e pré-ideologia, espontânea e de dentro.

Essa tensão entre espontaneidade e imposição devidamente organizada acaba nos encaminhando à grande aporia da questão da ideologia: toda ideologia sempre será uma "ideologia da ideologia"¹⁶⁴. O fato de os capitalistas considerarem o socialismo como o auge da opressão e da doutrinação ideológica, mas, em contrapartida, refletirem a manutenção do capitalismo como a libertação dessa carga ideológica e de um mau que seria sobreposto a ela, demonstra como pensavam que a economia de mercado é um pensamento não ideológico que representa o estado natural do mundo. Mas não seriam os capitalistas ideológicos e a sua pretensão de neutralidade mais problemática que a do socialismo? O que queremos demonstrar com isso é a existência de um traço universal dentro da questão da ideologia: que uma ideologia é afirmada a partir da distinção de outra. Por isso que um indivíduo submetido a uma ideologia nunca irá reconhecer tal fato ou dizer que está dentro do espectro ideológico. Uma ideologia, para aparecer, requer necessariamente outro corpo de opiniões, que irá distingui-la e taxá-la, invariavelmente, como ideologia.

Mas então, a função desempenhada pela crítica da ideologia é, em última análise, sem sentido? É válido, ao menos, problematizar a questão da ideologia se não existe a real possibilidade de chegarmos àquele lugar vazio, privilegiado pela postura da crítica? Sabemos indiretamente que tal local receberia o nome de verdade a partir das teorias do conhecimento. Mas, filosoficamente, será possível realmente estabelecê-lo? Sem nos remetermos à noção lacaniana de espectro¹⁶⁵, que poderia nos dar uma resposta alternativa ao problema da ideologia, mas semelhante em alguns aspectos à proposta que pretendemos fazer, acreditamos que essa questão pode ser tratada a partir da concepção da hermenêutica filosófica de Gadamer e do próprio potencial do método dialético na história. Pois, desde a análise da dialética a partir da crítica dos neohegelianos de esquerda, pudemos notar como ela é indiferente a qualquer pretensão sistemática e globalizante. A pretensão absoluta e revolucionária gerada a partir do conteúdo político incitada pelo uso da dialética não é resultado invariável desse método, mas apenas de determinada utilização que foi feita dele. A dialética obviamente supõe "o dado, o espaço his-

¹⁶⁴ ŽIŽEK, Slavoj. O espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 25.

¹⁶⁵ Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. passim.

tórico, as relações estabelecidas, o sentido constituído como elemento portador"¹⁶⁶, mas não induz, à princípio, a uma pretensão irracional de verdade. Mas sim, à interpretação dos dados do mundo. A crítica não pode se fundar sobre si mesma, pois é dependente de fatos e do mundo. Portanto, pressupõe interpretação e, nesse sentido, deve se socorrer da hermenêutica, que acreditamos ter as condições de apontar para aquilo que é ou não é ideologia.

¹⁶⁶ STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 27.

3 CRÍTICA DA IDEOLOGIA E HERMENÊUTICA FILOSÓFICA: UMA CONTROVÉRSIA A RESPEITO DAS SUAS PRETENSÕES DE UNIVERSALIDADE

Partiremos agora para o estudo dos elementos essenciais da hermenêutica filosófica de Gadamer, introduzindo-a como um contraponto necessário ao problema do subjetivismo e da ideologia, para, posteriormente, utilizá-la como base para uma desconstrução, no sentido heideggeriano, do problema da interpretação jurídica no direito do trabalho.

3.1 OS CONCEITOS BÁSICOS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Para chegarmos às bases da hermenêutica filosófica de Gadamer é preciso reconstituir certo caminho da filosofia moderna, trilhado ao lado da crítica da ideologia, mas sem influenciá-la diretamente, e antes da hermenêutica entrar em debate com ela, através do diálogo travado entre Gadamer e Habermas. Podemos iniciar este caminho de um modo adequado partindo de Husserl. Ele é reconhecido como o pai da fenomenologia, teoria na qual Heidegger tomou inspiração para desenvolver a sua própria fenomenologia hermenêutica¹⁶⁷, a qual, posteriormente, foi utilizada por Gadamer como a base teórica de sua hermenêutica filosófica.

O pensamento de Heidegger não pode, contudo, ser reduzido ao pensamento de Husserl, mesmo que Husserl tenha sido determinante para o encontro de Heidegger com a fenomenologia¹⁶⁸. O principal nexos entre ambos os autores reside no fato de Heidegger considerar a fenomenologia como o método de sua teoria, razão pela qual o método fenomenológico de Husserl se tornou uma estrutura obrigatória a ser compatibilizada com os pressupostos da filosofia de Heidegger. E tanto o contato entre os autores quanto a influência teórica repassada entre eles foi algo natural: Heidegger estudou com Husserl em Freiburg e, além disso, e embora Husserl não tenha criado, de modo original, as expressões fenomenologia ou fenômeno, foi ele quem propôs pioneiramente a criação de uma "ciência dos fenômenos".

De acordo com Husserl, ainda que fossem várias as ciências que se ocupassem de fenômenos, nenhuma delas se preocupou efetivamente, até ele, com os fenômenos em suas for-

¹⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 78.

¹⁶⁸ Cf. STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: UNIJUÍ, 2001. p. 135.

mas puras¹⁶⁹. Apenas com uma abordagem diferenciada sobre a questão da apreensão do conhecimento e da "orientação fenomenológica"¹⁷⁰ seria possível construir uma ciência empírica real: o conhecimento dos objetos ou entes necessitaria assim, como na tradição filosófica moderna, de um método; porém, tal método contaria com determinados aspectos cuja observação permitiriam uma verdadeira apreensão do conhecimento, sem recair no ceticismo empirista e tampouco em falácias idealistas¹⁷¹.

O método de Husserl procedia, com esse intuito, à chamada redução fenomenológica: um movimento que consistia na possibilidade de pensar um fenômeno a partir de um processo cognitivo e, assim, mental e independente. Nele, um fenômeno, abordado independentemente, poderia ser, de modo intencional, posto a exame da consciência, que através de uma projeção fenomenológica, faria com que o objeto deixasse de assumir uma correspondência necessária com a realidade imediatamente vivenciada pelo homem. Essa abordagem independente de um objeto, deslocada espacialmente das influências imediatas do mundo da vida, recebeu o nome de intencionalidade da consciência¹⁷².

Com a intencionalidade da consciência Husserl supôs ser possível, em resumo, a suspensão de um juízo acima da existência, espaço-temporalmente considerada, reservando-o em um local onde o aspecto ôntico não fosse a principal orientação do homem para chegar à essência de um objeto, isto é, em que o mundo natural que está "para nós aí"¹⁷³ não interferisse diretamente na nossa compreensão. Assim, essa suspensão tornaria a consciência um "resíduo fenomenológico" ou um local privilegiado, ou "puro", para a análise dos objetos.

Baseado em tal estrutura metodológica, Heidegger referirá que o termo fenomenologia é, de fato, a expressão de um conceito de método¹⁷⁴. Tanto que ele o utilizará como método, e, para descrever tal conceito em particular, realizará a reconstituição do problema do ser a partir da etimologia das palavras fenômeno e logos, que, unidas, representam, segundo ele, a própria noção de fenomenologia¹⁷⁵. Quanto ao conceito de fenômeno, Heidegger dirá que ele é "o que se mostra em si mesmo"¹⁷⁶, ou, com Stein, podemos dizer que ele significa "as coisas em si

¹⁶⁹ Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 29.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 30.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 68-70.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 198.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 66.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 67. et seq.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

mesmas"¹⁷⁷. Para evitar uma extensão significativa, Heidegger distinguiu o termo fenômeno das palavras aparecer, parecer, aparência, manifestação e mera-manifestação. Pois, para ele, tais expressões prejudicariam a compreensão do termo fenômeno, por representarem formas de ocultação do ser¹⁷⁸. Em suma, com o conceito de fenômeno Heidegger quis designar a possibilidade de descoberta de um objeto em sua "essência". Sendo assim, um fenômeno nunca poderá ser uma manifestação, embora toda a manifestação seja dependente de um fenômeno, mesmo que apenas sirva para ocultá-lo.

Ainda, a contraposição da palavra fenômeno a outras que indicam a ocultação do verdadeiro conhecimento é utilizada, sobretudo, para indicar a diferença entre a noção de ser e a de ente. Por isso, o conceito de ser será relacionado ao de fenômeno em seu sentido fenomenológico, enquanto o erro em estabelecer o fenômeno ao conceito de ente resultará no conceito formal ou vulgar de fenômeno. A distinção entre ser e ente e entre fenômeno e aparência ou manifestação e mera manifestação será fundamental para compreendermos como a teoria fenomenológica de Heidegger é ontológica, mas não pode ser referida à filosofia da consciência. Tais distinções serão pormenorizadas de modo conjunto no restante da discussão.

Com o conceito de fenômeno desconstruído e formulado, Heidegger consegue esclarecer, enfim, qual é o objeto da sua teoria. Contudo, falta-lhe definir a palavra que permitirá dar o título de "ciência" à fenomenologia. É o conceito de *logos*, o qual, diz Heidegger, é frequentemente relacionado à fala e às expressões razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação e proporção¹⁷⁹. O *logos* enquanto fala representa a revelação daquilo de que trata a fala, ou seja, é aquilo "que retira o que diz daquilo sobre que fala, de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele, e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que fala"¹⁸⁰. O *logos* é, assim, um exercício de dizer e pode, portanto, servir tanto para descobrir a realidade de um ente, ou seja, o seu ser, quanto para encobrir esta realidade. Desse modo, para evitar um equívoco comum, Heidegger também esclarece que a noção de *logos* não pode ser confundida com a noção de verdade; a verdade sempre leva o homem ao descobrimento de um objeto e nunca ao seu encobrimento¹⁸¹. A ligação do conceito de verdade ao de juízo ou ao de fala é uma compreensão errada da noção aristotélica sobre a verdade, que a refere apenas à percepção sensível, conforme observamos na teoria do conhecimento de Aristóteles.

¹⁷⁷ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: UNIJUÍ, 2001. p. 138.

¹⁷⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 68.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 73.

A partir da reconstrução das duas palavras, fenômeno e logos, Heidegger conceituará a fenomenologia como "deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo"¹⁸². Ao contrário de outras matérias que retratam o seu conteúdo diretamente a partir de seu nome, a exemplo da teologia, a fenomenologia retratará apenas "o modo como se demonstra e se trata o que nesta ciência deve ser tratado"¹⁸³. A atribuição do título de ciência à fenomenologia é o reflexo da utilização do método proposto por ela para o tratamento dos seus objetos, ou seja, dos fenômenos. Ela é a "ciência dos fenômenos" por que possibilita, através do seu instrumental, apreender os objetos a partir de procedimentos que afastam qualquer determinismo que não seja exaustivamente demonstrável. E a demonstração será resultado, naturalmente, da confrontação com a própria coisa e com o fenômeno que vem ao encontro do sujeito conhecedor¹⁸⁴.

A possibilidade de poder, partindo de um método diferenciado, descobrir a essência de um objeto ou, então, de obter um conhecimento privilegiado, permite a Heidegger dizer que a fenomenologia é, em certo sentido, ontologia. Isso por propor mostrar o ser dos entes, isto é, o sentido de um objeto, com as suas modificações e os seus derivativos. A fenomenologia não é um se mostrar ou uma manifestação qualquer. E o ser dos entes não é uma coisa "atrás" da qual esteja outra que não se manifesta. Não há nada para ser descoberto depois do ser. Aí está o caráter ontológico da filosofia de Heidegger: a investigação fenomenológica leva o sujeito à essência de um objeto.

Mas a fenomenologia, enquanto método, como sucessão de passos em direção ao ser e à elaboração de suas estruturas¹⁸⁵, não retorna à ontologia clássica ou à moderna. Ao contrário dos gregos, não crê ser possível captar a essência de um ente puramente através dos sentidos, e, distinguindo-se das correntes modernas, não reconhece que o homem detenha a capacidade de atribuir livremente o sentido dos objetos através de um ato intelectual ou através da vontade. Ela somente permite "um acontecer", um acesso àquilo que pode se mostrar em sua essência. E a tarefa de mostrar, de desvelar o sentido do ente, revelando o seu ser, além de se pautar sobre o método fenomenológico, é incumbência da analítica existencial.

Heidegger dirá que para resolvermos o problema do ser, o qual até o momento não foi devidamente explicado, devemos primeiramente questionar o ente que nós somos¹⁸⁶. A analítica existencial é justamente a reflexão sobre o problema de tal ser em especial, que possibili-

¹⁸² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 74.

¹⁸³ Ibid., loc. cit.

¹⁸⁴ Ibid., p. 75.

¹⁸⁵ Cf. STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*, 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 48.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, op. cit., p. 85.

ta, caso resolvido, compreender todos os demais entes de um modo adequado e não autoritário. A nossa presença delimita, ao seu modo, os parâmetros da compreensão de todos os entes. E por isso ela também é considerada um ente especial que deve ser analisado. E o acesso ao conhecimento, que garantimos ao descobrir a sua estrutura, não desloca o indivíduo para um posto antropocêntrico. Pois é a presença, ou Dasein, com as suas características, que possibilita o acesso ao ser, e não a uma consciência hipostasiada. E a presença é determinada, sobretudo, pela noção de temporalidade¹⁸⁷.

De um modo semelhante à crítica da faculdade do juízo, de Kant, Heidegger também entende que a questão da racionalidade deve ser respondida diante da pergunta "o que é o homem"¹⁸⁸. A busca ao ser do homem antecede a pergunta sobre o ser de qualquer outro ente. Portanto, a preocupação de Heidegger está em demonstrar como se dá, pela analítica existencial, a compreensão do homem ao entender o que é o próprio homem. Esse entendimento reside na estrutura da presença, que engloba, com efeito, três fatores: um ontológico, um ôntico e um ôntico-ontológico.

O fator ontológico da questão do ser, em Heidegger, é o problema do fundamento última, que viemos apresentando em torno da ideia de cientificidade de uma matéria. Heidegger dirá que as ciências, de um modo geral, transformaram temas como história, natureza, espaço, vida, existência, linguagem, etc., em objetos de investigação científica. Sobre eles, as ciências criaram argumentos mais ou menos precisos, baseados em levantamentos iniciais dos problemas nos quais estes objetos estavam envolvidos. Contudo, tais argumentos, retirados de interpretações pré-científicas e, sobretudo, da experiência, foram classificados como proposições e axiomas, os quais, eventualmente, vieram a ser contestados. As ciências se viram, diante dessa reprovação, diante de uma "crise de fundamento", sob a consideração de que poderiam ser revistas.

Isso quer dizer que a busca de significados por tais ciências se desenvolve normalmente em um plano ôntico e, que, caso desconsidere o fator ontológico do problema do ser, estará, eventualmente, fadada a se deparar apenas com as manifestações ou as aparências do objeto estudado, escondendo-o e sendo, oportunamente, rejeitada e contestada. O fator ontológico é a compreensão de que existe, de fato, um plano que detém as condições de possibilidade *a priori* não apenas das ciências da natureza ou das do espírito, mas do conhecimento de um modo geral. É claro que as ciências também estão inseridas nesse plano e são fundadas, juntamente

¹⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 307 et seq.

¹⁸⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales*: curso del semestre de verano, Friburgo, 1941. Madrid: Alianza, 1989. p. 50.

com as suas respectivas pretensões científicas, pelo conhecimento que está no plano ontológico¹⁸⁹. Assim como a questão do homem está impressa na presença, em tal plano ontológico, o restante do conhecimento também está aí. Inclusive a filosofia¹⁹⁰, que, sendo uma forma de ser do Dasein, dá elementos para o homem compreender o mundo, constituindo-se num fundamento que não possui limites¹⁹¹.

O fator ôntico, por sua vez, é o plano em que operamos a fala e tratamos superficialmente dos significados dos objetos. Ele está no plano discursivo, em que o significado se manifesta de várias formas também para além do próprio ato de fala ou de consciência; portanto, o plano ôntico, ou apofântico, penetra certas vezes no ontológico.

O que “está-aí” e pode ser captado pelo homem, o Dasein, é também condição ôntica para compreendermos o nosso ou qualquer outro ser¹⁹². Possui tal condição por que é ente sendo analisado, mas ao mesmo tempo, e, sobretudo, é ser, por revelar e ainda se constituir como a estrutura na qual caminha todo o conhecimento do homem. Isso gera uma espécie de circularidade. Dessa forma, para se conceber um ser ou um conhecimento privilegiado e verdadeiro, é preciso considerar que qualquer questionamento passará necessariamente pelos dois fatores, o ôntico e o ontológico. Pois tanto a resposta quanto a pergunta são, invariavelmente, externalizadas ou internalizadas por um discurso racional ou pela fala, estando, portanto, inseridas no plano apofântico, mas sobrepostas ao plano ontológico, de onde ele retira a sua compreensão.

Para operar dessa forma, a analítica existencial pressupõe que o indivíduo pense a presença dentro da cotidianidade mundana. Essa noção diz respeito ao conceito fenomenológico de deixar um ente mostrar-se em si mesmo e por si mesmo em seu próprio tempo. A mesma lógica é, na verdade, aplicada à presença e a qualquer ente. Assim, ao lado da noção de cotidianidade encontramos a noção anteriormente citada de temporalidade, pois o tempo é de onde a presença compreende e interpreta implicitamente o ser¹⁹³. A temporalidade tem uma estrutura triádica, chamada por Heidegger de cuidado. Somos, segundo ele, passado, presente e futuro, entrelaçados de modo simultâneo.

Pelo viés do passado, somos faticidade, isto é, o resultado de um ente que sempre esteve no mundo, mantendo com ele e com os outros entes uma série de relacionamentos recí-

¹⁸⁹ Cf. STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: UNIJUÍ, 2002. p. 60 et seq.

¹⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Que é isto - a filosofia? identidade e diferença*. 2.ed. São Paulo: Duas Cidades, 2009. passim.

¹⁹¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 56.

¹⁹² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 49.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 55.

procos¹⁹⁴. Com tal concepção de passado, Heidegger deixa subentendida a existência do plano ontológico, o qual, através das relações recíprocas e do movimento incessante da história para frente nos permite dizer quem somos. Além disso, com Carneiro, é interessante lembrar que, embora Heidegger tenha encoberto uma reflexão aprofundada acerca da linguagem, falar da noção de passado e da inserção do homem num mundo que o moldou até o presente é o mesmo que dizer que o ser está inserido "em um mundo de linguagem"¹⁹⁵. A linguagem, com efeito, assumirá um papel decisivo em Gadamer.

Já no presente, estamos atuando no mundo dos entes, decaído nele e nos relacionando reciprocamente com diversos objetos. Sendo assim, as coisas do cotidiano postas à nossa disposição recebem um significado particular pela nossa percepção de um modo simplificado e parcial; é comum não nos perguntamos pelo significado fenomenológico delas, por vivermos presos a uma rotina que não nos permite refletir sobre o que está por "trás" de um ente: a rotina nos aliena. Deixamos de ver as coisas, em consequência, na sua totalidade, atribuindo-lhes um significado parcial e arbitrário, baseado numa forma especial de ser, instrumental. Por isso que na mundanidade do mundo dificilmente percebemos o tempo que passou, o sentido que ele carregou consigo e como, eventualmente, este sentido se modificou. Com a concepção de presente, por sua vez, Heidegger quer frisar como a fala e o exercício do dizer escondem uma carga de sentido e se posicionam, por isso, num plano ôntico ou apofântico; de fato, um discurso, ao somente manifestar ou aparentar algo, esconde significados estendidos. Esta noção é similar, mas em seu próprio contexto, à função da crítica da ideologia ao procurar desmascarar os falsos discursos.

E no futuro, por fim, somos existência. Existir e ter a consciência sobre a própria existência implica, primeiramente, que para se ter a percepção da própria existência é necessário se colocar diante de si mesmo. Colocando-se desse modo, é possível notar que os outros também existem de alguma forma. Com tal observação é possível, ainda, obter certa lucidez, deixando de sofrer com a alienação imposta pelo cotidiano. A lucidez, por sua vez, lança-nos em um projeto, isto é, antecipa-nos a compreensão sobre as coisas. O termo projeto é usado para denominar essa compreensão antecipada e, ainda, a sua limitação diante de uma interpretação prévia baseada em discursos dissimulados. Com a ideia de futuro, em suma, Heidegger reforça os fatores ôntico e ontológico da fenomenologia, ao supor que o passar do tempo é a principal causa que revelará quais os discursos e os entes que são aparências ou manifestações ou,

¹⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 99.

¹⁹⁵ CARNEIRO, Wálber Araujo. *Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 67.

ainda, que não foram descobertos. Além disso, essa noção também marca o único ponto absoluto do conhecimento para Heidegger, o caminho inevitável do homem à morte¹⁹⁶.

A diferença entre os planos ôntico e ontológico e a estrutura da noção de cuidado dão origem aos dois principais teoremas da fenomenologia de Heidegger, essenciais para o entendimento da sua teoria do conhecimento: trata-se, naturalmente, do círculo hermenêutico e da diferença ontológica. Como visto, o método fenomenológico tem a função de descobrir o ser dos entes. Ele busca, originalmente, um ser específico, o nosso ser, representado pelo Dasein ou pela presença. Esse ser é o ser de um ente especial, que possibilita, se compreendido e interpretado, conhecer outros seres.

Utilizamos ambos os termos – ser e ente – sem, contudo, abordá-los especificamente. Relacionamo-nos apenas aos planos ontológico e ôntico, respectivamente. Mas falar da diferença ontológica, pra começarmos por esse teorema, é, sobretudo, além de falar da distinção entre os planos, da distinção entre ser e ente.

Até Heidegger toda a tradição filosófica abordava ambos os termos em uma única unidade. Não havia distinção entre eles ou entre planos. Todos os objetos eram entes que poderiam ser descobertos pelos sentidos, ciência ou pela consciência, de modo arbitrário e seguindo a orientação filosófica correspondente. O ser, dentro de tais teorias do conhecimento, era "entificado", ou, dito de outra forma, existiam somente objetos a serem conhecidos e as condições de possibilidade do conhecimento não se relacionavam a um fator intersubjetivo ou externo ao próprio objeto. Mas Heidegger concebeu um ente em especial, o Dasein ou presença, modificando o problema do ser e do ente; o Dasein é ente, ou seja, um objeto a ser conhecido, mas é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade da compreensão, isto é, é o ser que possibilita o conhecimento e qualquer interpretação correta. Ele dá acesso ao ente e é inato ao ser humano, fazendo parte de sua composição estrutural¹⁹⁷. Desse modo, e rompendo com a tradição filosófica anterior, Heidegger separa o ser do ente, mantendo o ente como objeto a ser conhecido e o ser como o sentido do objeto. Por isso que podemos dizer que a metafísica clássica e moderna, de fato, mantinha o ser encoberto pelo ente, não permitindo a sua descoberta.

O círculo hermenêutico, ao seu passo, sugere a continuação de tal separação. O ente é algo singular enquanto o ser é um todo de sentido que está "atrás" do ente, parcialmente encoberto por ele. Embora o ser nos diga algo a respeito do ente, o ente também deve participar do processo de compreensão, indicando-nos, de certa forma, como conhecê-lo no seu ser. Portan-

¹⁹⁶ Cf. GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1975. p. 237.

¹⁹⁷ Cf. STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 100 et seq.

to, "o movimento da compreensão transcorre sempre do todo para a parte e, desta, de volta para o todo"¹⁹⁸. Tal relação circular nos indica que, ao nos depararmos com um ente, detemos um "todo" de compreensão antecipado, que contém um significado pré-estabelecido para cada ente observado. Essa hipótese diz, na verdade, que em função da estrutura do cuidado e, portanto, de sua própria estrutura, o homem possui pré-compreensões a respeito daquilo com que entra em contato. Assim, só compreendemos alguma coisa em função de termos uma compreensão prévia a respeito dela¹⁹⁹. Do contrário, não poderíamos conhecer nada de modo *a priori* e tampouco fundamentar a origem de um conhecimento ontológico.

Mas a relação que o círculo hermenêutico propõe não condiz com a relação do sujeito observador e do objeto observado. Ela ocorre entre ser e ser, um que projeta um sentido a respeito de outro e outro que acontece de modo parcial e vai se mostrando para o primeiro após a sua primeira compreensão. Isso permite a elaboração de um novo projeto a cada compreensão elaborada. É por causa disso que Heidegger entende a compreensão como antecipação de sentido ou como projeto de um todo. Nesse contexto, a interpretação, diferentemente da compreensão, aparece para ele como a verificação do projeto ou da antecipação de sentido. Embora detenha um nítido caráter ontológico, a fenomenologia de Heidegger evita transformar qualquer conteúdo num ponto absoluto, pois crê que a compreensão humana pode falhar em virtude da inserção ou da desconsideração de elementos não considerados pela projeção de sentido anterior. Diante disso, é natural a possibilidade de se rever a compreensão criada. A capacidade de modificar o estabelecido através da interpretação é considerada o ponto positivo da ontologia fenomenológica²⁰⁰.

O círculo hermenêutico, a diferença ontológica, a estrutura triádica do cuidado e a distinção entre ser e ente justificam, com efeito, que somente podemos compreender o ser de um ente, inclusive o nosso, por ele se mostrar para nós e nós, ou Dasein, ao nos anteciparmos na compreensão do seu todo e, partindo para a interpretação de elementos que por ventura apareçam, formularmos ou reformularmos a nossa compreensão. O método fenomenológico consiste nisto, em alcançar o conhecimento no entrelaçamento dos planos ônticos e ontológico, revelando o sentido real de um ente e afastando as suas aparências ou manifestações. Importante alertar, contudo, que a interpretação e a compreensão não são duas etapas separadas no ato de compreender, por acontecerem de modo simultâneo, dentro da lógica apresentada pelo círculo

¹⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 72.

¹⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 202 et. seq.

²⁰⁰ Cf. GADAMER, op. cit., p. 74.

hermenêutico. Assim, interpretamos por que compreendemos e compreendemos por que interpretamos. Não há uma etapa primordial ou inicial no processo de compreensão, pois a antecipação de sentido inaugura este ciclo vicioso que não distingue o momento em que ocorre a interpretação ou a compreensão final.

Mas a fenomenologia, com essa estrutura, tornou-se um novo paradigma no campo da filosofia, principalmente pelo papel atribuído à linguagem por Heidegger. Mesmo que tal termo, em Heidegger, seja associado ao discurso²⁰¹ e, portanto, corresponda à ideia desconstruída de logos, ele também remete à dupla estrutura da linguagem, entendida, além de discurso, como o meio no qual estamos inseridos e que contém as significações dos entes²⁰². A linguagem é, de um lado, a fala, manifestada no plano ôntico ou apofântico, exprimindo sempre um sentido parcial, como resultado imperfeito e precário de um sentido originário e mais amplo, contido no plano ontológico ou hermenêutico. Desse modo, por outro lado, ela é justamente o sentido que está conosco, desde sempre, antecipando-nos o conhecimento dos entes. Isso quer dizer que ela corresponde, no segundo caso, ao momento em que o Dasein se vê diante de um fenômeno em sentido vulgar, operando através da pré-compreensão, marcadamente linguística, a compreensão²⁰³.

Ao contrário da tradição grega, que considerava a linguagem como uma terceira coisa que se interpõe entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido, para Heidegger ela será condição para determinar o sentido do ser. Essa postura modifica substancialmente o entendimento sobre a linguagem e a sua relação com o conhecimento, sobretudo o científico, e os objetos. Platão, como vimos, defendia ao mesmo tempo a afinidade natural das palavras com a essência ou significado das coisas e uma determinada medida de convencionalismo, revelando-nos a função instrumental atribuída por ele à linguagem. Por isso, caso admitíssemos ser possível conhecer os objetos sem a utilização de nomes, estaríamos concordando com o fato de que a linguagem é dispensável para o conhecimento de um ser, o qual poderia ser conhecido sem o uso dela, a qual, por sua vez, seria ora utilizada e ora não, conforme a necessidade humana. O seu uso nesses moldes indicaria o seu caráter instrumental ou de instrumento.

Também em Aristóteles a linguagem pode ser compreendida sobre dois enfoques distintos: ela está associada a uma função designativa das palavras, de um lado, e a uma forma de

²⁰¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 223 et. seq.

²⁰² Cf. HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. p. 10.

²⁰³ Cf. INWOOD, Michael. *Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 63.

acesso imediato ao sentido de um ser, de outro²⁰⁴. Esse acesso imediato ao ser se daria através da palavra enquanto símbolo do real, mas de um modo precário, pois uma palavra poderia designar ao mesmo tempo uma única coisa ou várias de modo distinto. Isso afasta a concepção naturalista de Platão e contempla a possibilidade de compreender, num segundo enfoque, a linguagem como a condição de possibilidade do conhecimento. Tal interpretação não conceberia a significação dos objetos sem uma espécie de mediação linguística, aproximando-a da noção da dupla estrutura da linguagem proposta por Heidegger²⁰⁵. Ao recordar nosso estudo sobre Aristóteles, lembraremos que à ciência primeira caberia a função de buscar as possibilidades de tal mediação. Contudo, e como resultado, teremos a linguagem, em Aristóteles, enquanto logos e relacionada à verdade, na forma de proposições que encerram ou verdade ou a falseabilidade dos entes²⁰⁶.

Os dois enfoques da linguagem, de Aristóteles, são de certa forma a base para Heidegger conceber a sua dupla estrutura da linguagem: ela contém um acesso direto ao ser ou ao sentido do ente, por ser o meio ambiente no qual os sentidos estão inseridos. E uma vez que o homem manifesta e desenvolve o seu conhecimento através da fala e do discurso, esse meio ambiente também é o local onde os homens se inserem. A linguagem torna-se, portanto, indispensável para determinar o sentido do ente, estando desde sempre com o homem, antecipando a sua compreensão, ou, dizendo de outro modo, operando no Dasein ao se deparar com um fenômeno em sentido vulgar. Com esse significado, a linguagem carrega consigo a verdade, limitada pelos aspectos da temporalidade. Mas por outro lado, ela também pode ser apenas a manifestação do sentido do ente, enquanto logos, estando inserida num plano distinto e deixando de atuar como esse meio ambiente. Inserida nesse plano, apofântico, a linguagem deixa de carregar imprescindivelmente a verdade, embora possa manifestá-la parcialmente.

De modo simplificado, o plano apofântico, relacionado ao plano ôntico, é resultado da compreensão prévia. Compreendemos o significado das coisas para manifestá-los nesse plano, através da fala e do discurso. A compreensão é, assim, o desvelamento do ser, que se mantém encoberto no plano ôntico. Ela pode ser descrita no plano apofântico, mas nunca corresponderá ao sentido total do ser. O logos, portanto, é necessário apenas para a manifestação do sentido no plano apofântico, embora nunca represente o meio no qual está o sentido das coisas, ou seja, embora não se confunda em nenhum momento com o plano ontológico ou hermenêutico.

²⁰⁴ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 27 et seq.

²⁰⁵ Cf. MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein um Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993. p.161-163.

²⁰⁶ Cf., ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

A compreensão sempre ocorre no plano hermenêutico. No apofântico somente a expressamos na tentativa de compartilhá-la com os outros homens, bem como em compartilhar os nossos sentimentos ou valores. Porém, o sucesso disso dependerá, por sua vez, do alinhamento dessa manifestação à percepção hermenêutica do receptor ou seu alinhamento à compreensão. Por isso, o plano apofântico é sempre síntese precária do mundo e não o mundo no qual vivemos. Enfim, a fenomenologia, com tal estrutura, faz do plano apofântico um fenômeno índice que dá orientações para desvelamentos, velando, contudo, o que está na dobra da linguagem.

A fenomenologia de Heidegger, de um modo geral, pergunta-se pelo sentido do ser²⁰⁷. Em seu desenvolvimento e no seu resultado ela trabalha com uma noção de compreensão indistinta, que engloba a todos os tipos de conhecimento²⁰⁸. Mas indo além, e seguindo os pressupostos do método fenomenológico de Heidegger, Gadamer demonstrará uma preocupação excessiva com a compreensão da linguagem encontrada nos textos²⁰⁹. Se o sentido de um ente é encontrado num plano mais amplo, o hermenêutico ou ontológico, e, portanto, e ao mesmo tempo, a fala ou o discurso deixam encobertos uma margem de significados, os textos sempre conterão, igualmente, um não dito naquilo que é dito²¹⁰. Mas a percepção desse não dito no texto seria um problema mais complexo a ser resolvido.

O objetivo principal de Gadamer, ao contrário do de Heidegger, é o de criticar a consciência estética, defendendo a experiência da verdade transmitida através da obra de arte, em contraposição à verdade típica das ciências da natureza²¹¹. Com esse objetivo Gadamer procura demonstrar, ainda, a relação entre a ideia de verdade e o conceito de método, pois a experiência proporcionada pelas diversas manifestações artísticas é, segundo ele, a mais clara advertência²¹² ao conhecimento científico, para que ele reconheça seus limites teóricos e práticos. A arte seria o elemento que o permitiria separar o conceito de verdade de sua apreensão necessária por uma metodologia científica tradicional: dividindo as artes em performáticas e estatutárias²¹³, Gadamer encontrará nas segundas, especificamente na literatura, o ponto no qual conflui a arte e a ciência e que exige um tratamento diferenciado na busca de sua compreensão²¹⁴.

²⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 37-51.

²⁰⁸ Cf. STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 15-16.

²⁰⁹ Cf. GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: uma biografia*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2000, p. 203.

²¹⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 181.

²¹¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 31.

²¹² Cf. *Ibid.*, p. 32.

²¹³ Cf. *Ibid.*, p. 205-224.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 225 et seq.

A tarefa de compreensão literária caberia, originalmente, às hermenêuticas românticas, nas quais estão inseridas as teses de Schleiermacher e de Dilthey. Gadamer procura, à base do método fenomenológico de Heidegger, desconstruí-las²¹⁵, retirando de seus conteúdos o potencial para a elaboração de sua hermenêutica filosófica.

De Schleiermacher ele tematiza as contribuições da hermenêutica filológica, utilizada na tese original como um instrumento para interpretar obras de literatura clássica. Schleiermacher confere a essa hermenêutica um caráter universal, em virtude do seu propósito, de evitar o mal-entendido decorrente de interpretações distintas, uma vez que no processo de compreensão sempre nos deparamos com essa possibilidade²¹⁶. Para ele, em lógica semelhante à do círculo hermenêutico, o sentido do texto só poderia ser obtido a partir do contexto ou do todo. Ao dizer isso, Schleiermacher também apresenta a saída metodológica para o intérprete compreender o sentido de um texto: é preciso que intérprete e autor do texto se equiparem psicologicamente. A justificativa para essa concepção psicologista está na hipótese de que os pensamentos só podem ser compreendidos de um modo adequado se o intérprete retroceder, durante o processo de interpretação, até a sua gênese²¹⁷, ou seja, até a individualidade do autor do texto ao escrevê-lo. Por essa razão, Schleiermacher chamou tal interpretação de psicológica, em oposição à técnica ou à gramatical. Segundo Gadamer, a formulação da interpretação psicológica será determinante para as formações teóricas posteriores, sobretudo a de Dilthey²¹⁸.

Contudo, a teoria de Schleiermacher contém alguns aspectos problemáticos que devem ser explicados. Quando aduz a intenção de “compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendeu”²¹⁹, permitindo um acréscimo de conhecimento àquele conteúdo interpretado, é preciso ter em mente que a criatividade, nesse caso, não seria sinônimo de arbitrariedade, mas de compreensão devidamente esclarecida pela identificação dos recursos que o autor utilizou sem nem mesmo perceber ou, então, devido ao sentido carregado pela linguagem, que proporciona uma interpretação amplificada²²⁰. De qualquer modo, esse é o limite de sua tese, encontrado, também, no fato do seu interesse central pela interpretação de textos estar vinculado a um sentido teológico ou bíblico, no qual lhe importa, através do viés psicológico, decifrar os mistérios da fé²²¹.

²¹⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 241.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 254-255.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 256.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 256-257.

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 263.

²²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 264.

²²¹ Cf. *Ibid.*, p. 270.

Em razão dessa limitação, Gadamer passará à análise de Dilthey e da escola histórica, onde buscará elementos para converter a interpretação psicológica de Schleiermacher em uma interpretação histórica. Nesse sentido, ao invés de considerar que um texto deve ser interpretado a partir do aspecto psicológico do seu autor, ele procurará pontos que o permitam determinar uma interpretação a partir do contexto histórico no qual o texto foi escrito²²². Mas para isso, será preciso, de algum modo, elevar a experiência do indivíduo e do seu conhecimento à experiência histórica²²³. Dito de outra forma, Gadamer buscava em Dilthey uma fundamentação que apresentasse o nexo entre a experiência vital do homem e a história, que já não é vivida e nem experimentada por nenhum indivíduo. Por isso, caso considerasse a experiência do indivíduo como uma realidade espiritual absoluta, nos moldes propostos por Hegel, a hermenêutica filosófica se resumiria à sua dialética e perderia tanto a capacidade de compreender o ser do texto quanto o seu potencial crítico.

Para evitar esse esvaziamento da hermenêutica, Gadamer reflete esse nexo através do conceito de finitude, retirado das seguintes questões: seria possível a compreensão infinita da história pertencer a natureza limitada do ser humano ou, dito de outro modo, o sujeito histórico finito, que rumo à morte e é limitado à sua própria experiência, chegar ao conhecimento da história universal? De acordo com o ser-para-a-morte de Heidegger, não é possível sustentar uma resposta plausível para essa pergunta. Para Dilthey, entretanto, é justamente a finitude do homem, e a consciência de si, que supera as limitações cognitivas e torna possível tal conhecimento²²⁴. A finitude, como a condição para o conhecimento, possibilitada pela categoria que Dilthey chamou de simpatia, é o ideal da consciência histórica que superaria os limites impostos pela causalidade subjetiva das preferências e afinidades relacionadas a algum objeto, permitindo-lhe certa objetividade no conhecimento²²⁵.

Contudo, na medida em que a razão histórica se mistura com a possibilidade de alcançar um conhecimento objetivo, nos moldes das ciências da natureza, Dilthey começa a apresentar ambiguidades dentro de sua própria teoria²²⁶. Inclina-se ao método cartesiano e à primazia da dúvida para considerar a experiência da vida humana como o fator para interpretar um texto, igualando, aos poucos, a interpretação e a noção de verdade ao método²²⁷. Mas para Gadamer, as ciências do espírito não são objetivas e o seu conhecimento deve ser obtido de

²²² Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 270 et. seq.

²²³ Cf. *Ibid.*, p. 301.

²²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 313.

²²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 314.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 315.

²²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 325.

uma forma diversa²²⁸. Portanto, da tese de Dilthey e da escola histórica importa para Gadamer, mormente, a reflexão sobre a probabilidade de utilizar a história como fator para a interpretação, compatibilizando-a, porém, com o aspecto subjetivo do indivíduo e revelando, através dessa junção, a fórmula para conhecer a verdade até mesmo a partir da experiência da arte.

Em tal busca, Gadamer acabará cedendo à tradição fenomenológica, iniciada em Husserl, seguindo, então, Heidegger, ao perceber as potencialidades do círculo hermenêutico para a obtenção conceito de verdade procurado. Destacará, por exemplo, a importância do círculo hermenêutico ao caracterizá-lo como um “modelo estrutural” da fenomenologia, no qual reside uma lógica aberta, próxima de um entimema e distante do silogismo apodítico²²⁹. Isso quer dizer que o método fenomenológico é para ele um método que não conduz a uma síntese única e absoluta, permitindo chegar a diferentes conclusões, embora todas sejam válidas²³⁰. Essa característica amplia consideravelmente a noção de método, afastando-o da rigidez e invariabilidade do método científico e, notadamente, da dúvida cartesiana. Por essa razão que o título de sua obra magistral pode também ser lido como verdade contra o método ou, ainda, verdade sem método.

É conveniente salientar que a crítica ao método cartesiano está, sobretudo, no fato dele não implicar, ao partir da dúvida, numa reflexão sobre a autenticidade da posição, concepção ou visão prévia que todos possuem ao se lançar à compreensão, mas, justamente, em excluí-las dos seus procedimentos metodológicos. Desse modo, a compreensão prévia oferecida pelo Dasein é incompatível com esse modelo, que se situa apenas no plano ôntico ou apofântico da linguagem. Portanto, já que não é possível abandonar as pré-compreensões, Gadamer considerará natural mergulharmos nelas e criticá-las, afirmando-as com essa postura crítica, no caso de corresponderem à realidade, ou eliminando-as, caso não correspondam.

O círculo hermenêutico será fundamental para Gadamer por permiti-lo liberar as ciências do espírito das pretensões ontológicas das ciências da natureza, no quesito de sua objetividade, tratada por elas como um dado transcendental²³¹. Mas, enquanto em Heidegger a utilização do círculo está atrelada à problemática do ser, em Gadamer ela se referirá àquela possibilidade de integrar a história no processo de compreensão. Nesse contexto, a lição retirada do

²²⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 325.

²²⁹ Cf. ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. p. 116.

²³⁰ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

²³¹ Cf. GADAMER, op. cit., 354.

círculo hermenêutico é a de que toda a interpretação tem que se proteger da arbitrariedade das intuições e dos vícios de pensamento imperceptíveis, voltando-se sempre para a coisa mesma.

Assim, a análise de um texto exige a entrada do intérprete na dinâmica do círculo hermenêutico. Essa inserção consiste na elaboração, pelo intérprete, de um projeto de compreensão prévio sobre o que o texto lhe apresenta, o qual, durante a leitura e a cada nova compreensão, é revisado e corrigido. Toda revisão admite o erro, tendendo a ser corrigido e aproximado de uma versão correta da compreensão na medida em que o processo de interpretação se repete infinitamente, ao sempre admitir o erro, a revisão do conteúdo e percepções e as suas posteriores correções. Essa consciência metodológica não implica a antecipação desse projeto através de um ato intelectual indispensável, mas, antes, tornar perceptível ao intérprete a existência do projeto prévio no momento em que estiver compreendendo ou interpretando, para ser possível controlar as suas pré-compreensões e permitir eventuais correções²³².

Entretantes, esse processo não é composto de uma série de etapas lógicas, mas da dinâmica do círculo hermenêutico. A compreensão de um texto ocorre diante da antecipação de sentido do todo desse texto, que retrata, naturalmente, determinados fatos. A revisão do projeto também é uma antecipação de sentidos, mas nova em comparação a antecipação realizada anteriormente. Porém, a nova antecipação ainda fará referência aos fatos retratados pelo texto. A construção do sentido textual não ocorrerá, por isso, de forma gradual, em que há a explicação ou fundamentação do caminho tomado para chegar a dada conclusão. Há somente a compreensão, e a partir dela, a explicação e a explicitação de como ela ocorreu. Gadamer, nesse tocante, adverte que a compreensão, a interpretação e a aplicação se dão num único momento, o da própria compreensão²³³.

Mas como Gadamer faz a aproximação da razão histórica à interpretação com o círculo hermenêutico? E, ainda, como essa aproximação exclui a arbitrariedade exercida pelo indivíduo sobre o conhecimento a partir de sua subjetividade, tornando-o, nesse contexto, certa ou errada? Sobretudo, através da afirmação de que a história não pertence ao homem, mas o homem, enquanto ser histórico, que pertence a ela. Com Heidegger, isso implica que a temporalidade carrega sentidos que prevalecem sobre o pensamento do indivíduo, ou seja, que na distinção entre os planos ôntico e ontológico, a história é situada no segundo, carregando consigo

²³² Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 355-356.

²³³ Cf. MEÑICA, Juan M. Almarza. La historicidad de la comprensión em H. G. Gadamer. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica. In: MEÑICA, Juan M. Almarza. (Org.). *El pensamiento alemán contemporáneo*. Hermenéutica y teoría crítica. Salamanca: San Esteban, 1985. p. 49-51.

os sentidos que perfazem a compreensão do indivíduo. Ainda, revela, segundo o próprio Gadamer, que os preconceitos de um indivíduo são o reflexo de sua realidade histórica²³⁴.

A ideia de preconceito será, então, o ponto mais problemático da hermenêutica filosófica de Gadamer e, além disso, a questão essencial de uma hermenêutica marcadamente histórica. Segundo Gadamer, a razão da crítica, de uma forma geral, inclusive a da crítica da ideologia, não está impressa necessariamente na modificação do estado histórico atual e presente, mas também na legitimação desse estado, caso ele demonstre autenticidade. Isso supõe a existência de critérios para demonstrar a autenticidade ou a inautenticidade dos preconceitos, para se poder arguir a sua eventual legitimidade perante o estado histórico vivenciado pelo indivíduo. Mas diante dessa distinção, que é realizada efetivamente por Gadamer, será dito que os preconceitos não estão à disposição do intérprete como um objeto dado, com o que qualquer diferenciação entre autenticidade e inautenticidade dos preconceitos deve ser vista, também, à luz da compreensão.

A análise do preconceito será realizada, então, com base na historicidade, ou seja, na distância temporal e no seu efeito para a compreensão²³⁵. O tempo, da forma como Heidegger o conceituou, será o fundamento para a interpretação de Gadamer, pois é o tempo que sustenta o acontecer da verdade e, ainda, onde o presente deita as suas raízes. Ele é a condição de possibilidade para a diferenciação dos preconceitos, por carregar o sentido dos entes. Entretanto, convém questionar: embora o tempo revele as estruturas do passado e permita a compreensão do presente, como é possível distinguir os preconceitos em questões contemporâneas ou em face de inovações que abalem aquilo que a tradição carrega consigo? Esse é um modo não apenas de questionar o novo, mas também de persistir na obtenção de um fundamento para a utilização da ideia de preconceito.

Gadamer se preocupa com a questão do novo, embora a considere irrelevante, uma vez que diante do novo não é possível controlar os preconceitos e julgá-los de acordo com a dicotomia autêntico e inautêntico. Não existe a possibilidade de perpetuar, com base nessa distinção, o sentido do passado, e tampouco, sugerir a necessidade da mudança no futuro. O tempo, como foi visto, em Heidegger, não deve ser lido a partir de sua estrutura cronológica, passado, presente e futuro, mas como uma unidade que revela a estrutura ontológica do conhecimento e denuncia a impossibilidade de nos esquivarmos da nossa experiência finita e histórica.

²³⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 368.

²³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 391.

Além disso, quando Gadamer diz que a história condiciona a compreensão, tem consciência de que a historicidade ou a tradição constroem diretamente o indivíduo. Se a história é o receptáculo do sentido e estamos presos em sua dinâmica, qualquer fala ou compreensão, tanto sobre o novo quanto sobre o velho, só é possível dentro dessa história ou tradição. Isso revela que não é possível sairmos da tradição para encarar qualquer interpretação, seja da facticidade ou de uma projeção de sentido feita no presente. O máximo que podemos fazer para obter a percepção daquilo que é autêntico ou inautêntico é mantermos certo distanciamento temporal do objeto, a fim de percebê-lo em seu ser. Gadamer chama essa abordagem atenta à distância de vigilância. Ela é, ao seu modo, o pressuposto fenomenológico de Heidegger da busca do ser-em-si-mesmo.

O projeto compreensivo ou, igualmente, o projeto de um horizonte histórico, faz parte do movimento da compreensão, não se prendendo na consciência do passado e se recuperando no horizonte compreensivo do presente²³⁶. Ou seja, passado e presente, ou o velho e o novo, correspectivamente, são vistos por Gadamer como uma unidade: o presente está em constante movimento e, por isso, estamos sempre o pondo à prova. Mas o presente não é, de forma alguma, formado pelo passado. Na verdade, passado e presente constituem um único horizonte compreensivo. Tanto que essa unicidade leva, em Gadamer, a denominação de fusão de horizontes. Embora o próprio Gadamer reconheça que utilizar o termo fusão permitiria a interpretação de que os dois tempos são, com efeito, unidades distintas²³⁷, prefere mantê-lo, pois ele teria a função de sugerir, didaticamente, a tensão exercida pelo tempo sobre o indivíduo, mantendo-o consciente dessa tensão e o inserindo na situação hermenêutica²³⁸. A situação hermenêutica é, portanto, a posição atenta do intérprete durante o movimento da compreensão, que o submete, necessariamente, aos efeitos da história. Ter a percepção consciente da unidade do passado e do presente dá ao intérprete, por tais motivos, a vigília consciente da história efetiva²³⁹. Em outras palavras, o intérprete vigilante detém, a partir dessa consciência, uma postura autorreflexiva e aberta.

Para ilustrar o movimento compreensivo, Gadamer utiliza a metáfora do jogo. Um jogo lúdico, que não deve ser visto na perspectiva dos jogadores e que, tampouco, leva um sujeito à vitória. Mas que, contudo, precisa ser levado a sério²⁴⁰. Ele é, na verdade, um jogo que apenas é jogado, dentro do qual são peças os próprios jogadores. Ao observar esse jogo sendo

²³⁶ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 405.

²³⁷ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

²³⁸ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 405.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 154 et seq.

jogado, o observador notará que todas as peças dele se relacionam reciprocamente, e ao perceber isso, notará, também, que ele próprio está inserido no desenvolvimento do jogo. Porém, mesmo inserido aí, verá que a sua observação exigiu um deslocamento da sua posição de jogador, distanciando-se, assim, das peças e situações presentes no jogo. E verá, ainda, que esse jogo é aberto, em razão de outras peças e sujeitos serem inseridos constantemente nele. Além disso, constatará que não é possível modificar as regras e, muito menos, saber quem as criou, mas apenas jogá-lo, seguindo a sua própria dinâmica.

O jogo é, como vemos através dessa descrição, um relato do movimento da compreensão. Por estarmos inseridos num mundo de sentidos, jogamos o jogo da compreensão. O diferencial da hermenêutica filosófica está justamente em noticiar a existência desse movimento e entender a dinâmica subjacente a ele. De fato, é o jogador que precisa se esforçar para jogar, isto é, para manter-se vigilante. O jogo, ao contrário, apenas é jogado e não há esforço algum nisso. Ele simplesmente acontece. Isso tudo equivale a afirmar que sempre compreendemos, embora haja uma distinção entre uma compreensão autêntica e outra inautêntica. E, além disso, que o modelo cognitivo entre o sujeito e os objetos ou, ainda, entre o sujeito e os outros indivíduos, também considerados entes para os fins da compreensão hermenêutica, não é arbitrário ou disposicional, mas intersubjetivo e decorrente do movimento da compreensão.

O fato de o movimento da compreensão englobar a tudo é derivado, além dos pressupostos do círculo hermenêutico, da universalidade da linguagem. Paralelamente à razão histórica e a todo fenômeno analisado pela hermenêutica também está presente uma noção de linguagem, exercendo, como constatamos ainda em Heidegger, a tarefa de transmitir o sentido do ser, e, para o caso de Gadamer, o sentido histórico do ser.

Por isso que ao destacar o caráter universal da linguagem e elevá-la a uma condição especial, a hermenêutica filosófica também procurou afirmar a sua pretensão de universalidade, ou seja, a sua primazia como teoria do conhecimento. Sendo assim, analisaremos, no próximo capítulo, a questão da linguagem na hermenêutica filosófica, partindo das críticas feitas a ela. Procedendo dessa forma, estaremos avaliando alguns aspectos que não foram respondidos com a recente exposição dos conceitos básicos da hermenêutica e, ainda, outros que ficaram pendentes de uma explicação ainda na parte anterior de nosso estudo: se a hermenêutica filosófica tem condições reais de distinguir as interpretações autênticas de outras inautênticas; se a hermenêutica é capaz de se tornar um conhecimento universal; quais são os temas confrontados pela hermenêutica filosófica através da posição da crítica da ideologia, retirados do diálogo entre Gadamer e Habermas e, por fim; como é processada a aporia da crítica da ideologia pela hermenêutica filosófica. A resposta a cada um desses pontos será fundamental para

procedermos à análise do direito do trabalho brasileiro, demonstrando como a aproximação da interpretação trabalhista à interpretação ou à postura da crítica da ideologia é prejudicial, precisando ser conscientizada e corrigida, independentemente da adoção da postura hermenêutica, como consequência. Aliás, a própria utilização da hermenêutica filosófica como substituta da postura da crítica da ideologia ou como concepção mais viável para a interpretação jurídica também será devidamente questionada, em nosso último capítulo.

3.2 OS LIMITES E AS CAPACIDADES DA CRÍTICA DA IDEOLOGIA E DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

A compreensão, tanto na fenomenologia de Heidegger, quanto na hermenêutica filosófica de Gadamer, é totalidade. A linguagem, nesse contexto compreensivo, é o meio de acesso ao mundo e aos objetos inseridos no mundo. A compreensão só é possível por sermos seres-no-mundo e o mundo só é acessível por que existe a linguagem para carregar os sentidos contidos nele. A relação entre a compreensão e a linguagem é indispensável em ambas as teorias. Sendo assim, e mesmo estando cientes do emprego específico do termo linguagem por Heidegger, podemos perceber o lugar de destaque ocupado por ela quando o autor a retrata, ao lado da compreensão, como a “casa do ser”²⁴¹. Ou, então, já em Gadamer, aonde encontraremos a sua expressão máxima na afirmação de que “ser que se pode compreender é linguagem”²⁴².

A linguagem se tornou na hermenêutica a condição de possibilidade do conhecimento. A tradição grega da Antiguidade, na qual vemos a inconsciência da linguagem na formação do conhecimento, e a idade moderna, na qual imperou a desvalorização instrumentalista da linguagem²⁴³, são negadas pela hermenêutica e, como desdobramento natural disso, é inaugurado um novo paradigma sobre o saber: mesmo que o mundo exista e a sua existência independa da nossa vida, as coisas que estão inseridas nele, ao seu passo, só possuem sentido se forem compreendidas, interpretadas. E a compreensão só ocorre através da linguagem. Por isso, a linguagem sempre nos antecede e nós sempre estamos inseridos nela²⁴⁴. E, portanto, ela deve ser entendida, sobretudo, como “o mundo sobre o qual falamos”²⁴⁵.

²⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimaraes, 1985. p. 30.

²⁴² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 21.

²⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 522.

²⁴⁴ Cf. *Id.* *Verdade e método II: complementos e índice*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 176.

²⁴⁵ STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p.15.

Mas esse caráter total ou universal da linguagem é questionado, em primeiro lugar, por Apel²⁴⁶, e, em seguida, por Habermas. A linguagem ordinária, apreendida pela tradição, poderia nos levar ao mal entendido, perturbando-nos a comunicação²⁴⁷. O mal entendido ou a perturbação não permitiriam a descoberta do sentido real de um ente pela linguagem, mantendo uma compreensão distorcida perante a realidade. Por causa disso, a tarefa de descobrir o sentido autêntico ou inautêntico não seria uma tarefa própria da hermenêutica, que, na verdade, apenas teria descoberto os meios para explicar o movimento da compreensão, sem, contudo, possuir critérios suficientes para validá-lo²⁴⁸. Naturalmente que a função da crítica da ideologia e o seu método dialético conseguiriam perceber tal distorção da comunicação e, com isso, resolver o problema interpretativo e transcendental do conhecimento.

A crítica de Apel, nesse contexto, resume-se, na verdade, a algumas teses sobre a limitação da hermenêutica enquanto teoria descritiva e acrítica. Esmiuçando a sua ideia, Apel alega que a hermenêutica não questiona as condições de validade do conhecimento, mas apenas as suas condições de possibilidade. É outro modo de questionar a legitimidade de uma compreensão autêntica ou inautêntica. A hermenêutica perguntaria, segundo ele, pelo que é, mas não pelo que deveria ser. Porém, Apel não percebe, através de sua crítica, que a pergunta pelas condições de possibilidade também revela com a sua resposta os critérios de validade. O distanciamento do sujeito da hermenêutica perante o seu objeto de conhecimento, mesmo que ele seja parte efetiva do jogo, a consciência da história-efeitual e o círculo hermenêutico, por exemplo, são ao mesmo tempo condições de possibilidade e de validade do conhecimento.

É evidente que a forma como a hermenêutica trata a ideia da validade do conhecimento gerado por si difere da crítica da ideologia, que, não obstante, como vimos, também encontra determinados problemas para validar a sua própria interpretação. Apel, através da sua crítica, exige implicitamente que a hermenêutica encontre um local de fala privilegiado²⁴⁹, semelhante ao proposto por Žižek para a teoria crítica da ideologia. Porém, esse movimento tornaria o resultado da compreensão uma espécie de ideologia, na medida em que não é possível sustentar uma posição transcendental ou privilegiada. Habermas, nesse sentido, reconhece a razão da hermenêutica em sustentar a validade do conhecimento sobre categorias variáveis, já que uma compreensão, mesmo que consciente de sua própria dinâmica, não pode se desviar da tradição na qual o intérprete está inserido²⁵⁰.

²⁴⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I e II*. São Paulo: Loyola, 2000.

²⁴⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideologia"*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1992. p. 158.

²⁴⁸ Cf. APEL, op. cit., p. 83.

²⁴⁹ Cf. Ibid., p. 41.

²⁵⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996. p. 253.

Tal discussão gira, como já é possível compreender, em torno da noção de verdade da hermenêutica. A verdade é conceituada pela hermenêutica filosófica e fenomenologia hermenêutica a partir de categorias que diferem entre si, embora a primeira derive naturalmente da segunda. Para Heidegger, a verdade é concebida em dois contextos teóricos, dando-se, inicialmente, através da reflexão sobre a pergunta pela essência da verdade e, posteriormente, pela verdade da essência²⁵¹. A modificação de ótica sobre a pergunta da verdade revela a crescente preocupação de Heidegger com a descoberta do ser no plano ontológico, e de como ele é conduzido pela dinâmica da história. Ele deixa de lado uma preocupação excessiva com a conceitualização ontológica da verdade, passando a contemplar a verdade enquanto a manifestação metafísica do ser²⁵².

Da primeira etapa do pensamento de Heidegger para a segunda, a verdade será investigada a partir da crítica ao psicologismo, de Husserl, e refletida sobre a distinção entre o real e o ideal²⁵³. A intencionalidade da consciência de Husserl, ao revelar que todo o ato de pensar se dirige necessariamente a algo, propiciou o aparecimento de uma ponte entre o mundo real e o ideal. Em sua primeira fase, Heidegger havia encontrado a verdade como a determinação de uma preposição: se uma preposição é verdadeira, logo, ela será uma verdade. Mas Heidegger, a partir da crítica de Husserl, percebeu que tal característica da verdade pertencia ao campo do válido em seu caráter ideal ou, então, representava apenas uma verificação empírica da proposição²⁵⁴. Com essa percepção, passou a investigar o fenômeno subjacente que o possibilitaria enxergar a relação entre o real e o ideal e, além disso, o encontro da verdade mesmo no caso de proposições falsas.

A investigação levou Heidegger a desconstruir a noção tradicional de verdade e indiretamente a análise linguística da época, encontrando como resultado a correspondência do conceito de verdade com o conceito fenomenológico de *Dasein*²⁵⁵. Tradicionalmente, a proposição era o local sinônimo de verdade, caso o juízo expresso nela correspondesse ao objeto observado. A ideia de verdade como a concordância entre proposição e objeto seria, segundo os estudos tradicionais, fruto do conceito de verdade aristotélico²⁵⁶. Mas, de acordo com a interpretação de Heidegger, relacionar Aristóteles com tal ideia seria um equívoco, na medida em que, para Aristóteles, a proposição seria definida de acordo com a verdade e não a verdade de

²⁵¹ Cf. STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 19.

²⁵² Cf. *Ibid.*, p. 25.

²⁵³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos, 1991. *passim*.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 80 et seq.

²⁵⁵ Cf. STEIN, op. cit., p. 21.

²⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 80 et seq.

acordo com a proposição. Essa inversão significa dizer que uma proposição enunciativa expressa algo que pode ser verdadeiro, embora não tenha a necessidade de sê-lo. A dicotomia verdadeira e falsa é uma característica da proposição e não a condição para a existência da verdade, já que a verdade existiria mesmo sem a proposição²⁵⁷.

O equívoco na compreensão do conceito em Aristóteles, segundo Heidegger, decorreria de um erro de tradução, pois a expressão grega utilizada para designar verdadeiro significaria, com efeito, desencobrir ou tirar do ocultamento²⁵⁸. Por isso que a tarefa de desvelamento, na teoria de Heidegger, corresponde justamente ao movimento compreensivo que permite o ser mostrar a si mesmo. A proposição, nesse contexto, não é verdade e tampouco a comporta, servindo somente de instrumento para o desvelamento do ser, ou seja, para trazê-lo à compreensão. O conceito tradicional de verdade, relacionado à correspondência entre coisa e palavra²⁵⁹, é desconstruído por Heidegger como concordância e resumido, em função da manifestação desse tipo de verdade na prática, de duas formas: como a concordância entre objeto e o que se presume dele ou como a concordância entre significado enunciado e o objeto por ele designado. Esse esquema apresenta, em resumo, a relação entre a linguagem e o objeto como concordância e, dessa forma, como condição para alcançar um tipo específico verdade. É com base nele, além disso, que Heidegger pode deduzir que a não concordância seria uma não verdade, um não estar de acordo²⁶⁰.

Mas o fundamental dessa desconstrução está na constatação de que para haver uma relação entre o sentido enunciado e o objeto é necessário que tanto a proposição quanto o objeto tenham uma existência substancial e independente entre si. É imprescindível observar a proposição e compreendê-la, para, após, ver o objeto, e também compreendê-lo, para, enfim, poder apontar a relação de ambos. Essa necessidade revela, ainda, que o enunciado só tem sentido se relacionado a um ente, ou, pela via reversa, que o ente visto pelo enunciado é o que dá sentido a proposição. Mas, nesse caso, não se estaria comparando o objeto consigo mesmo? Não, pois, para Heidegger, é esse o momento no qual a verdade é retirada da proposição. Se houver esse deslocamento para fora do enunciado, haverá uma força que constrange o homem a ir ao encontro do ente e deixar que ele se mostre²⁶¹. A relação entre a verdade e a proposição

²⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 100 et seq.

²⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Conferencias e escritos filosoficos*. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 212.

²⁵⁹ Cf. KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

²⁶⁰ Cf. HEIDEGGER, *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 150 et. seq.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 159.

será, assim, o resultado do desvelamento do ente, do plano apofântico, passando pelo hermenêutico, e a proposição uma antecipação deste último plano.

A proposição, em Heidegger, apenas nos permite enxergar a verdade que está no plano secundário, no ontológico ou hermenêutico. A proposição é, no máximo, um método determinado para fazer ver a verdade²⁶². E o lugar da verdade, por sua vez, é esse local privilegiado e originário, de onde decorre a compreensão e que, através da proposição, conseguimos acessar. Contudo, e para não recairmos na mesma interpretação de uma teoria da verdade tradicional, é preciso entender que esse local privilegiado não se confundirá em momento algum com a essência de um ente. Ele apenas é o pressuposto necessário para o ser aparecer no sentido fenomenológico. Esclarecendo, em resumo: desvelar o ser ou ir ao encontro do ente não é procurar a verdade que se esconde dentro de determinado ente ou objeto, mas percebê-la enquanto ser que acontece ou, nos dizeres de Heidegger, que se mostra²⁶³.

O acontecer da verdade é, portanto, ao contrário da intencionalidade de Husserl, o movimento prévio de qualquer interpretação orientada de forma consciente e também aquele que acompanha a compreensão durante a sua eventual correção. Ele é, em outras palavras, o ser de um ente. Mas, retomando o problema que enfrentávamos a pouco sobre a compreensão autêntica e a inautêntica, como seria possível garantir que o ser que nos aparece é uma verdade? A pergunta é a mesma feita anteriormente no contexto da hermenêutica filosófica, de Gadamer, embora esteja representada aqui por outras categorias para retratar a validade do conhecimento. E também no pensamento de Heidegger, tal questão será crucial para o entendimento de toda a fenomenologia. Pois o lugar da verdade também é, para ele, o lugar da não verdade.

“Se o ser-aí existe, ele é como tal na verdade, no desvelamento; necessariamente, ele é na verdade e na não verdade ao mesmo tempo. Ele sempre se movimenta faticamente em uma livre opção entre duas coisas”²⁶⁴. A justificativa de Heidegger para isso marcará indiscutivelmente a posição histórica e fática da fenomenologia. Um ente nunca se mostra isolada e completamente para o homem, fazendo parte de um contexto situacional no qual há interação com outros entes. Não é possível, desse modo, ver um ente na sua totalidade, devido à quantidade de variáveis que esse contexto situacional apresenta, encobrando o ente parcialmente, em certa medida. Quando o ente vem ao encontro e presenciamos o acontecer da verdade, o que vemos não é absoluto.

²⁶² Cf. HEIDEGGER, *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 161.

²⁶³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011. p. 296.

²⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 163.

A relatividade, nesse contexto, não pode ser considerada um defeito da verdade, mas a característica que torna a verdade mais humana e factível. Ela demonstra, sobretudo, as implicações da noção de finitude na compreensão. A verdade sempre será o vir a ser parcial de um ente, levando-nos a perceber que sempre haverá algo a mais para ser visto. E isto é efeito da finitude, que não nos permite perceber o todo e tampouco aquilo que será, em seguida, modificado. Há, entretanto, uma ressalva importantíssima, já feita nesse sentido, que devemos repassar. O fato de sempre percebermos características objetivas de um ente e o compreendermos através de um ato intelectual não faz do acontecer da verdade um ato de vontade ou uma arbitrariedade. Como já vimos através da dupla estrutura da linguagem e também da diferença ontológica, o acontecer não nos pertence, por ser naturalmente um projeto compreensivo prévio, inserido na dobra entre o plano apofântico e o hermenêutico. Por ele ser prévio, simplesmente acontecendo, e não ser manipulável pelo pensamento, não pode ser considerado arbitrário.

Não há no acontecer da verdade, contudo, uma eliminação do sujeito, mas somente do modelo cognitivo sujeito-objeto. Sempre haverá na compreensão, de fato, elementos subjetivos, que refletirão as visões de mundo específicas do sujeito que compreende. Porém, o arbítrio é eliminado na medida em que o compreender prévio antecede qualquer opção do indivíduo por determinado sentido ou, ainda, por anteceder qualquer pensamento acerca do melhor método constitutivo para obter a referida compreensão. Os aspectos subjetivos sempre chegarão após a compreensão prévia. É por isso que, em todo o acontecer originário, encontraremos uma verdade, conclusão que aponta para o fato de esse sentido prévio ser construído intersubjetivamente e não subjetivamente.

A intersubjetividade decorre dos pressupostos da compreensão a partir da presença ou do Dasein, uma vez que a compreensão resultante é obtida perante a observação necessária de outros entes. Se não houvessem outros entes observados no contexto daquilo que procuramos compreender, e sempre particulares a cada situação compreendida, histórica e espacialmente considerada, o indivíduo estaria sozinho. Esse estar sozinho equivaleria, com a ausência total do outro, a elevar o indivíduo a um posto divino, no qual encontraríamos a capacidade de conhecer a tudo de modo indistinto, prévio e perfeito. Achar a verdade de um modo intersubjetivo é dizer, ao contrário, que não construímos quaisquer sentidos sozinhos, dependendo essencialmente de outros entes para isso. Assim, o caráter intersubjetivo da hermenêutica será efeito, para Gadamer, da utilização da linguagem como o meio ambiente no qual estão transitando, lado a lado, os sentidos dos entes, no plano ontológico, e dela como instrumento enunciativo, no ôntico.

Ademais, a não verdade não equivalerá em momento algum à falsidade. A falsidade é noção típica das ciências da natureza e, nesse sentido, relaciona diretamente proposição à verdade. A não verdade, compreendida fenomenologicamente, é dissimulação e mistério, ou seja, não ver o ente na sua totalidade, por ele estar velado²⁶⁵. Quando compreende, o homem mantém contato com o ente somente naquilo que lhe é revelado, com o que domina apenas uma parcela da realidade²⁶⁶. De modo natural, o que está velado corresponde a um limite momentaneamente intransponível, que o homem tolera e deixa, de modo eventual, cair no esquecimento²⁶⁷. A não revisão da compreensão e a tomada da realidade corrente como compreensão autêntica é chamada por Heidegger de “erro”²⁶⁸.

Com a desconstrução da verdade já temos elementos suficientes para continuar com o nosso estudo. A dinâmica da hermenêutica filosófica já está devidamente delineada e só nos resta ressaltar a razão histórica atribuída a ela, em complemento às categorias de Heidegger. É por esse motivo, por estarmos postos na arena da história, como refere Stein²⁶⁹, que a fundamentação da verdade no conhecimento acaba se convertendo num conflito entre ideologias. A hermenêutica aspira, de fato, como resultado da consciência histórica adquirida por si, estabelecer a verdade para além do método. Mas, ao seu lado, a dialética, como método, no desafio gerado pela crítica da ideologia, também busca a sua universalidade, ao inventar a sua própria noção de verdade. É nessa tensão que se insere a oposição entre Habermas e Gadamer²⁷⁰ ou, dito de outro modo, entre o método dialético e a hermenêutica filosófica, correspectivamente, para a qual passaremos à análise.

O método dialético e a hermenêutica filosófica, que será retratada de agora em diante também como método hermenêutico, possuem uma série de pontos comuns e outra que destoa entre si. Entre os pontos comuns, devemos reconhecer de imediato que as diretrizes para a produção do conhecimento de ambos os métodos aspiram, inegavelmente, a uma pretensão de universalidade, que deve ser entendida, junto com Stein, “como o desejo de constituir o ponto de partida e o eixo fundamental de posições filosóficas”²⁷¹. A pretensão de universalidade, pela ótica do método, pode ser explicada, ainda, pela tentativa de cada um em buscar a sua afirmação no imbricamento entre o método e o objeto, demonstrando como a justificativa de

²⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, *Lógica*: lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 183.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 184.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 185.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 186.

²⁶⁹ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 28.

²⁷⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 109.

²⁷¹ STEIN, op. cit., p. 34.

um discurso considera as proposições e o sentido do objeto de modo circular²⁷², afastando e substituindo, com isso, qualquer pseudo-racionalidade de filosofias cujos pontos de partida são o mundo da natureza ou o teológico ou, então, o método científico tradicionalmente considerado.

Na verdade, ambos os métodos ocasionaram, a seu próprio modo, uma ruptura com os paradigmas filosóficos representacionais ou da consciência. A partir deles, o sentido ou significado dos objetos não pôde mais ser estabelecido de modo retórico a partir de pontos absolutos ou invariáveis. Os dois métodos operam, como já foi demonstrado, com a sua atenção voltada ao homem e à história. Isso acarreta, por um lado, a superação total da tradição metafísica, e, por outro, os insere, como novidade teórica, no campo filosófico, a partir de uma noção de totalidade gerada pelo próprio movimento da compreensão e, como desdobramento dele, pela junção operante deste trabalho teórico do compreender com o prático. Mas essa totalidade em momento nenhum demanda por uma finalização ou tende a uma ideia de completude. Ela é, pelo contrário, um esforço teórico permanente, repostos a cada instante por modificações ocorridas no contexto prático vivenciado pelo homem²⁷³.

O primeiro ponto em comum nos revela, de início, a existência de um impasse teórico entre os métodos, devido à sua concorrência na busca da primazia da obtenção do conhecimento. Em virtude disso, antes de apreciarmos outros pontos comuns, iremos observar algumas críticas e diferenças teóricas, destacadas, não taxativamente, do debate travado entre Habermas e Gadamer e, posteriormente, a crítica feita por Habermas à própria teoria crítica. A partir da análise deste debate e crítica poderemos chegar a determinadas considerações que aproximarão os dois métodos, revelando-nos, além dos seus limites e capacidades, indícios da complementariedade entre ambos e o principal problema que assola a teoria crítica da ideologia. A análise seguirá uma linha lógica e didática para o desenvolvimento da próxima parte do nosso estudo. Por fim, em relação aos textos que documentam a controvérsia entre os autores, remetemos o leitor diretamente ao resumo feito por Stein²⁷⁴.

Conforme vimos, com a hermenêutica filosófica Gadamer encontra um tipo específico de verdade, advindo daquilo que é compreendido na compreensão. Verdade é, no contexto da sua proposta teórica, contraposta, ou, no mínimo, indiretamente relacionada ao método científico, pois a pretensão do autor é, sobretudo, filosófica. Buscar não “o que fazemos, o que de-

²⁷² Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 34.

²⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 35.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 35-36.

veríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer”²⁷⁵. Habermas, ao analisar a hermenêutica filosófica, levanta como primeiro argumento crítico que a autossuficiência ontológica herdada de Heidegger poderia afastá-la da questão do método tanto nas ciências da natureza quanto nas do espírito, e com isso, do problema inicial descoberto por Gadamer.

Para Habermas, há uma tensão inevitável entre verdade e método, que exige, com efeito, a presença da hermenêutica, embora o pensamento crítico do método dialético fosse o único capaz de captar a necessidade de reflexão, que a hermenêutica não levaria até as últimas consequências²⁷⁶. Ademais, a hermenêutica não poderia dispensar, de nenhuma forma, os procedimentos empírico-analíticos presentes na concepção tradicional de método, revelando, em função disso, algumas incongruências teóricas.

O conceito de reflexão, que é necessário, segundo Habermas, à hermenêutica, mas não é levado ao limite, significa “ser em si enquanto se relaciona com o outro”²⁷⁷ ou, então, “produzir identidade justamente pela oposição”²⁷⁸. A consciência de alguma coisa é consciente de si mesma e a consciência humana, de um modo geral, só se sustenta pelo seu relacionamento com os outros objetos. Relacionar-se consigo mesmo e com os outros é a estrutura da reflexão que está na base da compreensão. Na reflexão, unidade e oposição coexistem num único ato. Segundo Stein, o que é visto como insuficiência da hermenêutica para Habermas é, na verdade, uma diferença no procedimento entre os métodos dialético e hermenêutico, que, no final, “convergem sobre o mesmo, isto é, o nosso tempo”²⁷⁹ ou, então, apreendem nosso tempo pela reflexão²⁸⁰.

A crítica se afirma basicamente sobre a diferença e o contraste daquilo sobre o que reflete, enquanto a hermenêutica busca a mediação e a unificação do conteúdo compreensivo. A diferença e a mediação podem até ser vistas no ato de reflexão como dois momentos distintos, embora vivenciem, na realidade, uma relação de complementariedade. Pois o método crítico-dialético se apresenta como um instrumento para detectar os falsos discursos, isto é, as rupturas de sentido encontradas no mundo real, enquanto o método hermenêutico procura, nos diversos sentidos, a unidade velada. A hermenêutica assume uma postura antagônica em relação à crítica: esta se dirige contra o seu tempo e propõe modificações, enquanto a hermenêutica o procura descobrir, penetrando-lhe de modo cuidadoso. Mas a crítica não recusa inteiramente a

²⁷⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 14.

²⁷⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996. p. 275.

²⁷⁷ STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 31.

²⁷⁸ Ibid., loc. cit.

²⁷⁹ Ibid., loc. cit.

²⁸⁰ Ibid., p. 30.

realização da mediação e a compreensão hermenêutica não elimina toda a instância crítica²⁸¹. Isso talvez justifique a pretensão de universalidade de ambas: há a necessidade de se afirmar metodologicamente através do momento da reflexão que é acentuado pelo método contrário e fraco, portanto, dentro de sua própria teoria.

Na verdade, a não utilização do potencial da crítica pela reflexão hermenêutica é problemática, para Habermas, pela tendência da hermenêutica em tornar a autoridade da tradição transparente e, desse modo, absoluta²⁸². Agindo assim, a hermenêutica não conseguiria distinguir os discursos aparentes e dominadores do conteúdo compreensivo autêntico e emancipatório. Habermas questiona, do seu próprio modo, mas semelhante à Apel, o problema da verdade na hermenêutica. É por isso que diz que Gadamer desconheceria a força da reflexão que se desenvolve na compreensão, colocando, desse modo, em dúvida a concepção de preconceito. Gadamer recairia, com a utilização dessa ideia, em uma falácia arbitrária: todo preconceito seria uma forma de obediência à autoridade da tradição, resultando numa absolutização da compreensão, constrangida por forças dogmáticas²⁸³. Habermas, refutando a tese de que “a autoridade repousa no reconhecimento”²⁸⁴, alerta que autoridade e conhecimento não podem convergir²⁸⁵. Para ele, em suma, a reflexão crítica permite trabalhar na facticidade das normas herdadas, internalizando-as, mesmo quando inautênticas, mas despojando-as, nesse caso, do que era dominação.

Além dessa incapacidade da hermenêutica, Habermas ainda descreve outras duas situações nas quais a sua competência é posta à prova²⁸⁶. A primeira está na constatação de que a hermenêutica se move no domínio da linguagem ordinária. Em virtude disso, a hermenêutica não seria competente para lidar com os sistemas linguísticos modernos, organizados monologicamente²⁸⁷. O processo de tradução dessa linguagem técnica para a natural ultrapassaria os limites da arte retórica-hermenêutica, cujo objeto é apenas a cultura constituída e herdada no contexto da linguagem ordinária²⁸⁸.

A segunda reside, de acordo com Habermas, na falta de competência da hermenêutica para lidar com uma linguagem perturbada, isto é, onde a comunicação é ininteligível. A com-

²⁸¹ Cf. BUBNER, Rüdiger. *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid: Cátedra, 1984. p. 152.

²⁸² Cf. HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996. p. 281.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 284.

²⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 285.

²⁸⁵ Cf. HABERMAS, op. cit., loc. cit.

²⁸⁶ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 45.

²⁸⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 81.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

preensão hermenêutica, nesses casos, geraria como resultado, naturalmente, uma reprodução falha, encontrada no próprio discurso mascarado²⁸⁹. Habermas, para ilustrar essa perturbação da linguagem, utiliza a psicanálise como exemplo, no domínio individual, e a crítica da ideologia, para o domínio coletivo²⁹⁰. Nos dois casos, o exercício da competência hermenêutica, adquirida naturalmente pelo homem, e por mais sofisticada que fosse, não perceberia os erros ocultados na mensagem distorcida. A autorreflexão não teria a força suficiente para perceber o conteúdo simbólico que paira sobre a realidade. Seria preciso um sujeito na função de mediador, deslocado, para a parte externa, do contexto compreensivo do indivíduo inserido nessa linguagem, a fim de traduzi-la e de permitir que se constate a mensagem distorcida ou a falsa consciência retratada por ela²⁹¹. Para o caso da psicanálise, o psicanalista seria esse mediador, cujo conhecimento geraria um preconceito da estrutura linguística distorcida, permitindo essa tradução.

Habermas, inteligentemente, direciona a reflexão hermenêutica para duas áreas do conhecimento onde o enfoque crítico é imprescindível. Em ambas há a necessidade de um conhecimento prévio sobre a estrutura da linguagem que é repassada de modo simbólico, embora numa delas a linguagem se dê em âmbito individual e tenha a psique humana como objeto e, na outra, em âmbito coletivo e seja baseada em jogos de poder. De qualquer sorte, para Habermas, nessas duas áreas do conhecimento não há cobertura da hermenêutica. O método dialético é, então, chamado para diagnosticar as patologias individual e social, pois, a hermenêutica, nesse contexto, possuiria um déficit de racionalidade ou uma incapacidade epistêmica²⁹².

Em virtude dessas incapacidades, Habermas afirma que a crítica da ideologia é mais plausível do que a hermenêutica e, além disso, imprescindível para a filosofia do conhecimento verdadeiro. Segundo ele, a razão humana deteria capacidades que superam o simples acolhimento ou reconhecimento do que lhe é estranho: ela também pode recusar o sentido do ente que se mostra a ela²⁹³. O homem não estaria restrito ao acontecer da verdade, podendo superar a autoridade exercida pela tradição e, então, empurrar o limite hermenêutico da mediação em direção à oposição e à diferença. Desse modo, toda a substância carregada pela autoridade da tradição poderia, com a crítica, ser tanto confirmada quanto rompida²⁹⁴.

Ademais, se a comunicação está, de fato, perturbada, o filósofo deveria reconhecer que o pensamento crítico é mais abrangente do que o hermenêutico, identificando nele o modo de

²⁸⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996. p. 287.

²⁹⁰ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 45.

²⁹¹ Cf. HABERMAS, op. cit., p. 290 et seq.

²⁹² Cf. Ibid., p. 301.

²⁹³ Cf. Ibid., p. 285.

²⁹⁴ Cf. Ibid., loc. cit.

solucionar e traduzir a linguagem distorcida e, com isso, concretizar qualquer interesse emancipatório. Nesse sentido, Habermas esclarece também que o horizonte cultural carregado pela linguagem não pode ser o único fator considerado na apreensão de um sentido, pois está inserido na própria noção de linguagem o trabalho e o poder, dois fatores dependentes da linguagem, mas não reconhecidos comumente no conceito de tradição cultural²⁹⁵. No horizonte de sentido do trabalho e do poder se inserem as ideologias, e, portanto, é a crítica a elas que revelará o que está encoberto.

Conforme Stein, a hermenêutica filosófica somente deixaria de ser suspeita caso acontecesse também no seio da comunicação perturbada²⁹⁶. Porém, sendo a comunicação sistematicamente perturbada uma referência a uma sociedade na qual os homens vivem em constante alienação, e, sendo a alienação a dominação de homens sobre homens, atingir uma comunicação livre de dominação seria o ideal ou a “ideia regulativa”²⁹⁷ da crítica da ideologia e não o da hermenêutica. Contudo, no momento em que atingisse a comunicação livre de dominação, a crítica da ideologia e a hermenêutica coincidiriam²⁹⁸.

É pautado em tais limitações e baseado no conceito de reflexão que Habermas pressupõe a universalidade da crítica da ideologia em detrimento da hermenêutica. Porém, Gadamer reconhece, a partir da sua própria teoria, o caminho pelo qual segue a autoridade da tradição e a sua concepção de preconceito: em face da condição prévia de sentido, a razão e a autoridade ou o conhecimento e o poder podem, eventualmente, convergir. Mas destaca, em tal contexto, que do mesmo modo como a hermenêutica filosófica pode ser considerada, em determinado momento, um ato de arbitrariedade ou “violência”²⁹⁹, a crítica de ideologia chega, igualmente, a um ponto de autocontradição que implica uma tomada de posição com base no poder.

Analisando a crítica à hermenêutica e tomando como parâmetro o exemplo da psicanálise, Gadamer reconhecerá que as possibilidades terapêuticas da psicanálise se fundam, claramente, na força emancipatória do polo crítico da reflexão³⁰⁰. Contudo, referirá o autor, que o psicanalista só está legitimado a examinar as perturbações psíquicas dos seus pacientes enquanto mantiverem uma relação terapêutica³⁰¹. Quando não estiver exercendo a sua profissão, o psicanalista assumirá outro papel social, sendo um entre outros homens, e encontrando, justamente pela troca de papel, a consciência social que o impedirá de julgar. Esse é o limite da

²⁹⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996. p. 289.

²⁹⁶ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 46.

²⁹⁷ Ibid., loc. cit.

²⁹⁸ Cf. Ibid., loc. cit.

²⁹⁹ Cf. Ibid., p. 47.

³⁰⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 290 et. seq.

³⁰¹ Cf. Ibid., p. 291.

crítica, pois a interpretação emancipatória ou a necessidade de mudança deve vir necessariamente de alguém legítimo, isto é, de alguém que detenha a autoridade ou a capacidade para dizer o que é ou o que deve ser³⁰².

Essa lógica é, então, reproduzida para a crítica da ideologia. Em qual compreensão social se funda uma suposta necessidade de modificação do estado presente ou, então, a constatação de uma ruptura no sentido autêntico da realidade? Somente na vontade revolucionária, à moda de Marx? Ou, então, quem é legitimado a analisar a sociedade ou propor modificações? Ou, ainda, invertendo a lógica dessas questões, alguém não deteria, de fato, essa competência? Segundo Stein, tais questões revelam os limites da crítica, pois não parecem ter uma resposta³⁰³. Em última análise, a consciência crítica radical, teria, teoricamente, que sempre visar à dissolução de qualquer forma de coerção do poder. Mas, se fosse assim, seria o mesmo que dizer que o modelo último da consciência emancipatória é uma espécie de anarquismo³⁰⁴.

É claro que Gadamer não apresentará qualquer solução para esse impasse da crítica, pois qualquer resposta retiraria a compreensão do seu movimento de circularidade e a fixação de um ponto de partida ou de chegada seria, contrariamente aos pressupostos da hermenêutica, um ato de arbitrariedade. Mas a argumentação de Gadamer à crítica a faz, ao menos, reconhecer que, numa modalidade de crítica radical, a teoria crítica geraria uma violência incontestável. Diferente da hermenêutica, cujos pressupostos somente esclareceriam como ocorre a compreensão, mesmo que ela seja pautada sobre a tradição e a concepção de preconceito.

É preciso ressaltar, ainda, que mesmo que Habermas perceba as insuficiências da hermenêutica filosófica, considera-a essencial enquanto teoria do conhecimento, situando-a, em grau de importância, ao lado da própria crítica da ideologia. O valor atribuído à hermenêutica pode ser visto através das realizações positivas dela, elencadas ao longo das obras de Habermas e destacadas por Stein³⁰⁵. De acordo com Habermas, mesmo que a hermenêutica não seja capaz de traduzir as comunicações perturbadas, possuiria a capacidade de descrever as estruturas da reconstituição desta comunicação. Ou seja, após a tradução da comunicação distorcida, o instrumental hermenêutico possibilitaria a compreensão autêntica desse discurso. Essa constatação o remete às próprias bases da teoria hermenêutica, que, analisadas positivamente, representam uma retrospectiva das categorias e dos acertos da hermenêutica.

³⁰² Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010. p. 291.

³⁰³ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 42.

³⁰⁴ Cf. GADAMER, op. cit., p. 292.

³⁰⁵ Cf. STEIN, op. cit., p. 44.

Nesse sentido, que a hermenêutica, adequadamente ciente da inserção da história na filosofia e da inadequação do método científico para o tratamento das ciências do espírito, está necessariamente referida à práxis³⁰⁶. É por isso que ela busca destruir a autossuficiência metodológica e objetiva nas ciências do espírito, perguntando-se, sobretudo, pelo conhecimento para além do método, mas sem recair nos paradigmas da representação ou consciência. Nesse fato reside a importância da hermenêutica para as ciências sociais: por lhes mostrar que o seu domínio objetivo já está pré-estruturado pela tradição e que, tanto as ciências sociais, quanto o sujeito que compreende o objeto compreendido, tem um lugar histórico pré-determinado. E, por último, que a consciência do hermeneuta aponta os limites metodológicos das ciências naturais, embora não possa invalidar a sua metodologia.

A discussão a respeito da pretensão de universalidade dos dois métodos sempre se voltará ao seguinte questionamento: como é possível obter a verdade e, dentro do movimento que chega a ela, assegurar-se de sua validade? Os pressupostos teóricos da hermenêutica já foram suficientemente explicados, juntamente com as condições de validade que asseguram a percepção da verdade hermenêutica. É óbvio que esses pressupostos são frágeis, pois ao lado da verdade sempre existirá a não verdade, ou, dizendo de outro modo, só será possível obter a verdade com o desvelamento total do ente, o que é hermeneuticamente improvável. Mas, seguindo o caminho deixado pelo debate entre os dois autores, é preciso informar que Habermas reconhecerá os limites da teoria crítica, abandonando-a para lançar uma nova teoria da racionalidade, o agir comunicativo, a fim de superar as suas aporias.

Passaremos agora, em direção ao fechamento da nossa análise, para a crítica feita por Habermas a teoria que defendeu por um longo período de tempo. De acordo com Freitag, a primeira manifestação divergente entre Habermas e os velhos defensores do pensamento crítico apareceu em 1978, sendo formulada contra uma crítica específica de Marcuse³⁰⁷. Segundo ele, Habermas estaria, através de suas últimas formulações teóricas, invertendo a relação entre o mundo social e a razão: a razão seria uma criação da organização racional dos procedimentos sociais. Marcuse defendia, em contraponto, a ideia de que é a razão preexistente nos sujeitos que organizaria racionalmente o mundo. No debate travado com Marcuse, Habermas apresentará os primeiros sinais de inconformidade com a teoria crítica da ideologia.

Em 1981, com a apresentação da sua teoria da ação comunicativa³⁰⁸, Habermas se debate abertamente contra a dialética do esclarecimento³⁰⁹, de Adorno e Horkheimer, elaboran-

³⁰⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996. p. 153.

³⁰⁷ Cf. FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 107.

³⁰⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. 2. v. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

do uma advertência expressa a respeito das aporias nas quais ambos os autores levaram a teoria crítica e proclamando, ainda, pelo fim da filosofia da consciência e a necessidade de uma mudança no paradigma filosófico sobre o conhecimento³¹⁰. A sua crítica gira, com efeito, em torno de três eixos centrais, vinculados à razão, à verdade e à democracia.

O problema relacionado à razão está no fato de Horkheimer e Adorno a vincularem a um conceito histórico-filosófico, pautado no ideal da obra marxista. No início de suas pesquisas, por volta dos anos 30, ambos os autores acreditavam numa razão histórica que se manifestaria através do processo material de produção e reprodução da sociedade burguesa da época. E mesmo com o ceticismo crescente quanto à possibilidade de uma revolução que partisse da classe operária, Adorno e Horkheimer continuaram crendo em uma razão capaz de se objetivar na história, emancipando a humanidade e retirando-lhe da alienação. Continuaram, conscientemente, na espera de outros grupos sociais que pudessem manifestar o potencial de racionalidade contido na história, a exemplo de Marcuse, que acreditava, em dado momento, ter encontrado em grupos minoritários, de contracultura, de mulheres ou, então, de homossexuais, os herdeiros da classe operária³¹¹.

Entretanto, todas as evidências históricas jogaram contra essa convicção dos pensadores críticos, fazendo desaparecer qualquer esperança na materialização de uma razão emancipatória e histórica. Para Habermas, três fatores ilustraram claramente o processo de descrença que acometeu a Horkheimer e Adorno: 1) o caminho tomado pelos movimentos operários na primeira metade do século passado, com a tendente burocratização partidária e administrativa; 2) a inteligência e a capacidade do sistema capitalista para gerir as crises econômicas e políticas, sempre respondendo aos movimentos revolucionários através mudanças estruturais que mantiveram a sua configuração e, por último; 3) a eficiência das democracias modernas em estabelecer uma síntese entre as forças produtivas e as relações de produção, cooptando a consciências das massas e produzindo mecanismos de integração não suspeitos a elas³¹².

A crítica de Habermas aos autores da teoria crítica se resume, nesse ponto, ao fato de eles não terem criticado ou substituído a ideia ultrapassada de razão histórico-filosófica. Remontando à Marx e à necessidade de mediação por uma classe que detivesse as capacidades históricas do seu tempo e, além disso, o substrato material e universal da constituição da razão, equivocaram-se ao atribuir esse potencial de racionalidade à práxis do trabalho, tentando

³⁰⁹ Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

³¹⁰ Cf. FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 107.

³¹¹ Cf. MARCUSE, Herbert. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. passim.

³¹² Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. v. 1, p. 485.

transcender o conceito de uma racionalidade instrumental. Em Marx a categoria do trabalho contém, partindo dos seus elementos constitutivos³¹³, uma racionalidade emancipatória. Porém, mesmo que Marx revele o caráter alienador do trabalho abstrato, externalizado no modo de produção capitalista e no fetichismo da mercadoria³¹⁴, segundo Habermas, a emancipação não se daria a partir da categoria trabalho automaticamente. Seria preciso uma nova mediação, além da revolução, a qual Habermas designará com a categoria da intersubjetividade³¹⁵.

Já o problema da teoria crítica da ideologia relacionado à verdade se situa no fato de Adorno e Horkheimer não terem sido capazes de formular um conceito de verdade que satisfizesse ao mesmo tempo os requisitos das ciências da natureza e, ainda, remetesse-se ao conceito integral de razão hegeliana, que abrange, além da dimensão científica, a prática e a estética³¹⁶. Devido a essa incapacidade, por exemplo, Adorno levou a crítica, segundo Habermas, à sua aporia através da dialética negativa³¹⁷.

O terceiro problema da crítica da ideologia, atrelado à noção contemporânea de democracia, refere-se à incapacidade dos seus pensadores de se familiarizar com um regime democrático fora do contexto de massas, encarando-o, nesse caso, com desconfiança e temor³¹⁸. A democracia de massas, para eles, constituía-se em uma ameaça permanente a uma razão crítica. Pois, uma vez que as massas são submetidas às lideranças carismáticas ou totalitárias, perdem a competência crítica e, diante disso, as características de mediação e oposição da reflexão, submetendo-se, naturalmente, às mais diversas manobras políticas.

Os três problemas apontados por Habermas são, em reflexo, as três deficiências da crítica da ideologia que a levam a sua principal aporia. A crítica parte de uma convicção materialista, segundo a qual toda teoria é animada e comandada do exterior, de um modo incontrolado, por interesses históricos e socialmente determinados. Essa convicção, de acordo com os pensadores de Frankfurt, corresponde à ilusão e o embuste, que dissimulam os interesses exprimidos numa teoria e a comandam de fora, até mesmo contra a vontade que lhe deu origem³¹⁹. Supunha-se que o objetivo da crítica seria o de tornar o indivíduo consciente do interesse que anima uma ação ou teoria, por vezes inconscientemente, trazendo-lhe à racionalidade.

³¹³ Cf. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. v.1., passim.

³¹⁴ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

³¹⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. 1. v. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 372.

³¹⁶ Cf. FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 110.

³¹⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

³¹⁸ Cf. FREITAG, op. cit., p. 111.

³¹⁹ Cf. HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 359.

Nesse intuito, o ideal da crítica iria de encontro ao saber neutro, visando tornar aparente que até mesmo o saber científico, longe de reproduzir qualquer fato ou objeto na sua essência, abordava-os em uma perspectiva já delimitada pelos jogos de interesses. A sua dedicação estava em mostrar como a razão era instrumentalizada, efetivamente, pelo conceito de interesse, libertando-a, assim, da servidão instrumental a partir de uma razão objetiva, desinstrumentalizada pela crítica. Contudo, nessa busca, a teoria crítica também pôs em primeiro plano os valores da imparcialidade, da neutralidade, do desinteresse, que lhe pareceriam garantir acesso à verdade³²⁰.

Criticar a neutralidade, mas pressupô-la internamente, levava a teoria crítica a um paradoxo que admitiria somente duas saídas, embora ambas fossem impraticáveis: primeiramente, considerar para a teoria crítica, e somente para ela, uma capacidade de se arrancar da lógica do interesse. Entretanto, estar-se-ia admitindo, com isso, para explicar a própria teoria, um momento não crítico, e, portanto, de dogmatismo. Ou senão, como alternativa, reconhecer que a própria teoria crítica era animada por um interesse externo, mas que, para o caso específico dela, não implicaria em uma relativização de seus conteúdos, por se tratar, em última análise, de um interesse do próprio gênero humano³²¹. Mas, também nesse caso, ocorreria um impasse: como é possível garantir que o discurso que designa como universal o interesse que anima a teoria crítica não é ele próprio influenciado por um interesse externo³²²?

A aporia da teoria crítica está, desse modo, relacionada a uma deficiência no conceito de verdade. Se considerarmos uma teoria realmente crítica a que tem, como imanente, o perigo de uma regressão ao infinito, devido à crítica da crítica e, posteriormente, a crítica da crítica da crítica e, assim por diante, infinitamente; ou, então, se admitirmos que esse regresso não seja possível, sendo forçoso, considerando o risco de inscrevermos dogmaticamente um momento não crítico no próprio fundamento de uma teoria que desejava ser totalmente crítica, a verdade, no meio dessas constatações, não poderá ser encontrada, no primeiro caso, ou imposta à força, no segundo.

O mesmo impasse da teoria crítica pode ser visto sob outro ângulo. Para Stein, a grande tensão que reside nela é devidamente representada a partir do seguinte questionamento: “é possível uma supressão das limitações da natureza de tal maneira que isso provoque uma libertação do homem?”³²³ A ideia de uma reconciliação entre a natureza e o homem, ou a histó-

³²⁰ Cf. RENAUT, Alain. As transformações da filosofia alemã. In: RENAUT, Alain (Org.). *História da filosofia política: as filosofias políticas contemporâneas (após 1945)*. Portugal: Instituto Piaget, 2002. v. 5, p. 111.

³²¹ Cf. *Ibid.*, p. 112.

³²² Cf. *Ibid.*, p. 113.

³²³ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 101.

ria, é, filosoficamente, o caminho no qual é conduzida a teoria crítica. Para uma ciência social, essa reconciliação sempre foi a grande metáfora, pois, caso fosse resolvida com coerência, possibilitaria ao homem apontar aquilo que lhe causa alienação, emancipando-se dessa causa e, portanto, modificando com legitimidade a ordem estabelecida³²⁴.

Contudo, nenhum dos pensadores da Escola de Frankfurt, nem mesmo Habermas, através do seu agir comunicativo, conseguiu solucionar essa metáfora. Eles mantiveram uma posição dualista, cartesiana, em relação a ela. A necessidade de mudança de paradigma, através da inserção da história como produtora de racionalidade na filosofia do conhecimento, conviveu dentro da teoria crítica paralelamente com uma noção particular de natureza, ocasionando uma tensão entre o ponto em que o homem poderia ser maximizado historicamente e libertado dos determinismos naturais, de um lado, e no qual os determinismos naturais poderiam impedir a historicização do homem, de outro³²⁵.

Não houve coerência na teoria crítica, nesse aspecto, pois o “encurtamento hermenêutico”³²⁶, ou seja, a forma de compreender o mundo a partir da ótica humana, e não do mundo natural ou teológico, inseriu um plano na compreensão que foi desconsiderado pela crítica no tratamento dos determinismos materiais que alienam o homem: o hermenêutico. Por esse motivo que as afirmações lançadas sobre os meios de o homem se emancipar nunca serão definitivas³²⁷. Como qualquer proposição lançada a respeito do problema da emancipação terá um caráter relativo. Ademais, não é possível “descolar” as afirmações do problema que se põe, já que elas fazem parte dele. O que quer dizer que sempre “estamos envolvidos no próprio questionamento que fazemos sobre a mudança da sociedade”³²⁸.

O que precisa ficar claro é que a crítica sempre está incorporada no processo de mudança social proposto por ela. Portanto, a crítica também é limitada pelo contexto social. Os pensadores da teoria crítica perceberam isso claramente, pois a sua crítica ao positivismo consistiu justamente no fato de ele perceber, de um lado, os sujeitos e a sociedade como objeto de descrição, e de outro, o filósofo independente, que julga a realidade. Essa forma de separação do sujeito e de seus objetos de investigação não é possível, pois o próprio discurso do sujeito que propõe a teoria ou tece a crítica faz parte da realidade sobre a qual teoriza ou critica. Essa noção de inserção dentro do próprio contexto descritivo produz na filosofia uma relação circular, a exemplo da circularidade hermenêutica.

³²⁴ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 101.

³²⁵ Cf. *Ibid.*, 102.

³²⁶ Cf. *Ibid.*, 96.

³²⁷ Cf. *Ibid.*, 102.

³²⁸ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

Habermas teve consciência disso, ao atentar para a impossibilidade de compreendermos o mundo sem nos compreendermos nas nossas proposições sobre o mundo ou, ainda, de compreendermos as nossas proposições sobre o mundo sem compreendermos o mundo humano que nós somos³²⁹. Por estarmos no plano humano, tal circularidade é necessária. Portanto, como vimos anteriormente, qualquer tentativa de estabelecer um ponto privilegiado para a obtenção do conhecimento consistirá num ato de violência. Até mesmo a proposta da circularidade, nesse sentido, dependerá de um ponto de partida opcional para produzir melhores resultados, isto é, proposições dotadas de sentido³³⁰. Portanto, nem ela deixará de ser considerado um ato arbitrário em certa medida, embora detenha como pressupostos as particularidades de suas categorias.

O ideal utópico da unificação da natureza e da história, ou da natureza e do homem, é proposto nesse sentido na teoria crítica: através da instauração e da fixação de um ponto privilegiado de crítica. Entretanto, conceber uma crítica que não possa ser criticada é dogmatismo. A natureza e a história não poderão ser superadas e juntadas em uma unidade, através de um processo histórico que faça desaparecer a suas diferenças³³¹. Pois a crítica é sempre limitada pela história e pela natureza. Se houvesse a remota possibilidade de antecipar, através de uma teoria crítica, os elementos que impedem a reconciliação, poder-se-ia encontrar a solução para o impasse na qual chegou a crítica: o homem superaria a sua condição finita e histórica³³².

Mas a cada crítica sobre dada sociedade, sob a alegação de que ela aliena o homem, impede a sua emancipação ou, em suma, não proporciona as condições para a sua felicidade, encontraremos outra alegando justamente o inverso, de que dada sociedade esclarece a consciência do homem, garante-lhe a liberdade e lhe proporciona níveis sustentáveis de felicidade. Seria preciso, então, provar que uma crítica é superior à outra, embora esse ônus não possa ser explicitado racionalmente. É por isso que Marx inaugura a sua “crítica da crítica crítica”³³³: insatisfeito com a insuficiência das armas da crítica, procurando, através da revolução, obter a razão através da crítica das armas.

Tornando mais complexo o impasse da teoria crítica e aprofundando a relação filosófica subjacente a ele, podemos apontar, ainda, como a absolutização da visão crítica não observou adequadamente a derrocada do modelo cognitivo sujeito-objeto, ou seja, da filosofia da consciência e da representação. A consciência, ao nível filosófico, é ficção, embora não o seja

³²⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 75.

³³⁰ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 103.

³³¹ Cf. *Ibid.*, p. 105.

³³² Cf. *Ibid.*, p. 106.

³³³ Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou crítica da crítica crítica*. São Paulo: Boitempo, 2009. *passim*.

no aspecto psicanalítico ou psicológico³³⁴. Mas na filosofia, a consciência ou a representação, como o local privilegiado do conhecimento e transparente, de onde emerge a verdade, não é cabível depois de Heidegger. Pois, desde sempre, estamos utilizando a consciência, imersa na práxis. O homem, antes de perceber a utilização da consciência ou acessar o modelo de um objeto pela representação, já está compreendendo o mundo a sua volta – dos objetos, do trabalho, etc.

Por isso o homem já sabe de todas as coisas de um modo prático e não apenas teórico. Antes de explicar algo racionalmente, ao nível da consciência, ele já compreendeu. É desnecessário fazer teoria sobre a práxis, já que o homem, inserido na práxis e retirando o conhecimento prévio dela, sempre funciona e comanda o seu conhecimento com base na prática. Essa noção é, naturalmente, a da pré-compreensão hermenêutica.

Antes de finalizar a nossa análise sobre os métodos dialético e hermenêutico é interessante atentarmos, ainda, para uma curiosidade: como em Marx, mesmo que o autor não tenha a consciência dos elementos da pré-compreensão hermenêutica, ela opera em toda a sua análise. Já falamos que a crítica é, segundo os pensadores críticos, o polo reflexivo que aponta para a mudança e a oposição, seguindo, de certo modo, a tese 11 sobre Feuerbach, de Marx³³⁵. O polo oposto da reflexão, a hermenêutica, é a posição antagônica à crítica, por ser o espelho do seu tempo. Conforme referimos, a dialética e a hermenêutica são duas posturas complementares, na medida em que uma age em um âmbito específico em comparação à outra.

Sendo assim, para compreendermos a operação hermenêutica em Marx, Stein orienta a observação da crítica da economia política ao lado da fenomenologia do espírito de Hegel³³⁶. Segundo ele, a fenomenologia possui um significado paradigmático para a crítica, no qual o desenvolvimento da consciência, de degrau em degrau, representa o ato emancipatório que a crítica tem como meta. A experiência da consciência até chegar a uma autocompreensão corresponderia à imagem originária de libertação da ideologia. E a exposição da história da aparência, cujo sentido está na marcha para frente, permitiria ao espírito, através dos seus esforços críticos, libertar-se dos limites historicamente condicionados³³⁷.

A referência da hermenêutica à fenomenologia do espírito de Hegel vem, por sua vez, de Gadamer, que ao descrever a função da hermenêutica filosófica esclarece que ela busca “refazer, para trás, o caminho da Fenomenologia do Espírito de Hegel até mostrar, em toda a

³³⁴ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 107.

³³⁵ Cf. MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, [19--]. p. 210.

³³⁶ Cf. STEIN, op. cit., p. 33.

³³⁷ Cf. Ibid., loc. cit.

subjetividade, a ‘substancialidade’ que a determina”³³⁸. Ou seja, através da multiplicidade de sentidos dados, a hermenêutica realiza a sua tarefa de transparecer a compreensão. Desse modo, Marx, na introdução à crítica da economia política, ao estabelecer como local privilegiado para a interpretação – sua situação hermenêutica – a crítica da economia burguesa, para, partindo dela, compreender os modos de produção anteriores, refaz essa caminho hermenêutico³³⁹. Porém, a substancialidade que determina toda subjetividade não é aquela que se constitui pela sedimentação dos sentidos passados que agem na subjetividade do indivíduo, mas as condições materiais que formam as consciências³⁴⁰. Em suma, trata-se do compreensivo.

³³⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 399.

³³⁹ Cf. STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986. p. 33.

³⁴⁰ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

4 A UTILIZAÇÃO DA CRÍTICA NA INTERPRETAÇÃO JURÍDICA E A VIABILIDADE DE UMA INTERPRETAÇÃO HERMENÊUTICA NO DIREITO DO TRABALHO BRASILEIRO

Uma vez desconstruídos os elementos imprescindíveis para a análise de nosso problema, passemos à demonstração de como a discricionariedade se desenvolve no direito do trabalho brasileiro.

4.1 A UTILIZAÇÃO DA CRÍTICA NA INTERPRETAÇÃO JURÍDICA: UMA ADOÇÃO (IN)CONSCIENTE?

A interpretação jurídica no direito do trabalho brasileiro poderia ser retratada, de modo simplificado, através da inclinação ideológica do intérprete a favor de um dos polos da relação entre o capital e o trabalho. Mas este clássico binômio, que não deixa de ser um dos substratos materiais para a concepção da ideologia marxiana, e que está, ainda, invariavelmente relacionado ao objeto do direito do trabalho, em geral, não parece ter o condão de encerrar um debate sobre a correção de uma interpretação jurídica. Isto, pois, partindo da exposição sobre ideologia realizada na primeira parte deste estudo, e com Žižek, descobrimos que tal noção contém, na realidade, aspectos que vão além da mera contradição entre o capital e o trabalho: a ideologia corresponde a toda forma de conhecimento encoberto por um discurso externo que exerça influências sobre ele, e não somente ao discurso econômico.

Diante desta constatação, o próximo passo natural para o problema da interpretação no direito do trabalho pareceria ser o de descobrir se ela também se orientaria por falsos discursos, se tais discursos poderiam ser descobertos, e, em caso positivo, até onde eles seriam, na realidade, falsos. Mas o verdadeiro problema surgiria então, quando tentássemos descobrir os critérios de validade de um discurso autêntico. No capítulo anterior vimos que estes critérios não podem ser encontrados na teoria crítica da ideologia, embora, em virtude das características do movimento compreensivo, possam ser vistos na hermenêutica filosófica, com ressalvas. De qualquer modo, sendo justamente a ideia de verdade o que levou diversas teorias do conhecimento à crise sobre o fundamento, inclusive sobre o da sua própria estrutura, a interpretação jurídica no direito do trabalho não pode se pautar em uma postura que apenas detenha uma presunção de verdade para validá-la.

Dizendo de outro modo, a interpretação jurídica não deve, indo além da simples concepção de ideologia enquanto discurso falso, mas a utilizando como base, erigir-se sobre uma

postura crítica com pretensão de universalidade superior a de outras interpretações. Não haveria, nesse caso, como não há, de fato, uma correção ou uma adequação do resultado interpretativo, mas somente uma pretensão de validade que não é justificável teoricamente. Não obstante, mesmo que a teoria crítica pareça superar a noção de ideologia de Marx em alguns aspectos, é nesta noção que ainda reside um ranço interpretativo para o direito do trabalho, sobretudo para o caso do direito brasileiro, em que se destaca naturalmente a ideologia como um parâmetro insubstituível de análise para a compreensão de uma interpretação ou de uma postura prática pelo intérprete. Já que é sobre a reflexão derivada da ideologia proletária, especialmente no quesito sobre a hipossuficiência do trabalhador perante o industrial, que o direito do trabalho se estrutura. O que causa uma série de défices de racionalidade dentro do seu âmbito de atuação. E assim, embora a compreensão sobre a interpretação jurídica esteja além da noção de ideologia, ela é, em função do fator do econômico do trabalho, dependente dela.

Antes de continuarmos, é preciso ressaltar, quanto à ciência do direito e à necessidade de perceber a interpretação a partir de sua face econômica, que, mesmo que toda a discussão se volte e continue fazendo referência ao direito do trabalho, ela também é amplamente válida para a ciência do direito de um modo geral, pois o alerta a respeito do déficit de uma postura crítica, mas acrítica sobre si, é fundamental para todo e qualquer conhecimento. Isto parece ter ficado claro. Mas o que diferencia e aproxima a postura da crítica da ideologia ao modo de interpretar específico do direito do trabalho e o de decidir de sua justiça especializada é, além da ausência de um conceito de verdade em suas interpretações ou decisões, a temática econômica. A importância de discutir a interpretação jurídica no direito do trabalho a partir da ideologia é esta: além de utilizá-la como acesso para chegarmos à insuficiência da crítica da ideologia, o direito do trabalho precisa ser pensado em seu aspecto econômico. Parafraseando Huberman, se o ensino da história se ressentir quando é dispensada pouca atenção ao seu aspecto econômico ou se a teoria econômica se torna monótona quando é afastada do seu fundo histórico³⁴¹, não parece possível, igualmente, estudar a interpretação jurídica no direito do trabalho apartada da dinâmica econômica e da sua relação com a ideologia.

O que estamos dizendo, a título de déficit de racionalidade na interpretação trabalhista, pode ser demonstrado através de três indicativos, que demonstram, respectivamente, a presença de ideologias díspares na estruturação do direito do trabalho brasileiro, a manutenção de tais ideologias através das funções atribuídas pela doutrina tradicional ao direito do trabalho e, por fim, a prevalência e a utilização de uma destas ideologias, cuja pressuposição estaria im-

³⁴¹ Cf. HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. 21. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008. prefácio.

plícita no ordenamento jurídico, como princípio-guia do direito do trabalho, sendo utilizado, nesse sentido, para decidir discricionariamente.

O primeiro dos três indicativos corresponde aos motivos de implantação de uma Justiça do Trabalho no Brasil. Até o ano de 1922, a resolução de questões trabalhistas era apreciada somente por juízes de direito³⁴², o que ganhou novos contornos apenas com a criação dos Tribunais Rurais, naquele mesmo ano³⁴³. Na composição dos Tribunais Rurais, além de um juiz de direito, havia dois árbitros, um representando os trabalhadores e outro, os fazendeiros, que apreciavam as causas relacionadas ao trabalho conjuntamente. É evidente que a experiência dos Tribunais Rurais fracassou: a tendência era cada um dos árbitros decidir em prol de quem o indicara, ficando a decisão, ao final, ainda a cargo do juiz de direito³⁴⁴. Em 1932 foram criadas as Juntas de Conciliação e Julgamento e as Comissões Mistas de Conciliação, que, embora fossem órgãos administrativos, vinculados ao Poder Executivo, eram os responsáveis pela resolução dos conflitos individuais e coletivos de trabalho, respectivamente³⁴⁵. No caso específico das Juntas de Conciliação, somente os empregados sindicalizados detinham o direito de ação, efeito do “aparecimento inevitável dos movimentos urbanos de trabalhadores”,³⁴⁶ no século retrasado.

Em 1935 é enviado ao Congresso o anteprojeto de lei que instituiu e organizou a Justiça do Trabalho, transformando-se posteriormente no Decreto n. 1.237 de 1939. O conteúdo do anteprojeto inaugurou um confronto significativo entre dois intelectuais da época, renovando, ao seu modo, a postura dual e idiossincrática dos árbitros dos Tribunais Rurais. Um deles, Ferreira, era relator da Comissão de Constituição e Justiça, e o outro, Vianna, jurista e sociólogo, consultor do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, e um dos autores deste anteprojeto³⁴⁷. Ferreira, como outros intelectuais da década de 30, não era favorável à implantação de uma justiça especializada em matéria de trabalho no Brasil. Ao contrário de Vianna, inclinava-se a um "individualismo jurídico" baseado na noção de contrato regida pelo código civil.

³⁴² Cf. MALHADAS, Júlio Assumpção. *Justiça do trabalho: sua história. Sua composição. Seu funcionamento*. São Paulo: LTr, 1997. v. 1, p. 106.

³⁴³ Cf. NASCIMENTO, Amauri Mascaro. *Curso de direito processual do trabalho*. 22. ed. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 33-34.

³⁴⁴ Cf. FERREIRA, Waldemar Martins. *Princípios de legislação social e direito judiciário do trabalho*. São Paulo: Freitas Bastos, 1938. p. 89.

³⁴⁵ Cf. NASCIMENTO, op. cit., p. 50.

³⁴⁶ Cf. HOBBSAWM, E. J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

³⁴⁷ Cf. MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. Breve história da justiça do trabalho. In: FERRARI, Irany et al. *História do trabalho, do direito do trabalho e da justiça do trabalho*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2002.

Não julgava que os conflitos de trabalho necessitassem de "novos órgãos, novos processos, novos ritos ou nova jurisprudência", chegando a julgar o anteprojeto de Vianna de fascista³⁴⁸.

A crítica de Ferreira ao anteprojeto foi reflexo da simpatia de alguns setores do governo de Vargas ao corporativismo, embora diversas normas em matéria de trabalho, inclusive processuais e de organização de justiças especializadas nesta matéria, surgissem, simultaneamente, ou até mesmo em períodos anteriores, em países de tradição marcadamente liberal, como Estados Unidos e Inglaterra³⁴⁹. Mas, por outro lado, é preciso dizer, quanto ao direito coletivo do trabalho, que o Estado Novo tentou, com efeito, anular os conflitos de trabalho, ao invés de mediá-los, adotando um sistema corporativista que invalidou a espontaneidade do sindicalismo e as manifestações grevistas³⁵⁰. De qualquer modo, a intenção de Vianna com o anteprojeto e a criação de uma justiça especializada parecia ser realmente a de impedir que os desfavorecidos dependessem unicamente da boa vontade dos mais abastados³⁵¹. Num mesmo sentido, mas falando a respeito da descrença no Poder Judiciário como um todo, Vianna demonstrou o seu senso de justiça, ao retratar as circunstâncias que levavam o povo brasileiro, “principalmente as classes inferiores, à descrença no poder reparador da justiça”³⁵².

Outro fator que gerou a crítica de fascista ao anteprojeto foi o poder normativo proposto por Vianna à Justiça do Trabalho. Ao propô-lo, ele estabeleceu pontos de contato com instituições trabalhistas observadas nos países da Europa. Entretanto, soube esclarecer, no texto da exposição de motivos do anteprojeto, não ter copiado ou feito uma simples tradução da legislação estrangeira, mas a adequado, conforme manifestasse identidade com as causas e os objetivos que, no Brasil e nestes países, determinassem ou justificassem o aparecimento da Justiça do Trabalho e das suas instituições³⁵³. Pois, o fato de chamarem de corporativista ou de fascista o poder normativo foi consequência de um pensamento acríptico sobre a recepção do instituto, advindo da Magistratura del Lavoro, da Itália, mesmo que o poder normativo tenha surgido muito antes do tempo de Mussolini, especificamente na Nova Zelândia, ainda no início do século passado, indo para a Austrália e depois para o México, em 1919³⁵⁴.

³⁴⁸ Cf. CARVALHO, José Murilo de. A utopia de Oliveira Viana. *Revista Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 07, p. 82-99, 1991 e GIGLIO, Wagner D. A solução dos conflitos trabalhistas no Brasil. In: BUEN, Néstor de. (Coord.). *A solução dos conflitos trabalhistas*. Perspectiva Ibero-americana. São Paulo: LTr, 1986. p. 63.

³⁴⁹ Cf. MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. Breve história da justiça do trabalho. In: FERRARI, Iruny et al. *História do trabalho, do direito do trabalho e da justiça do trabalho*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2002. passim.

³⁵⁰ Cf. NASCIMENTO, Amauri Mascaro. *A política trabalhista e a Nova República*. São Paulo: LTr, 1985. p. 7.

³⁵¹ Cf. VIANNA, Oliveira. *Direito do trabalho e democracia social: o problema da incorporação do trabalhador no Estado*. São Paulo: J. Olympio, 1951. p. 23.

³⁵² VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2005. p. 196.

³⁵³ Cf. VIANNA, Oliveira. *Problemas de direito corporativo*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1938. 3. pt.

³⁵⁴ Cf. D'ARAÚJO, Maria Celina; GOMES, Ângela de Castro. Entrevista com Arnaldo Sussekind. *Revista Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 116-117, jul. 1993.

Diante deste histórico vemos que a implantação da Justiça do Trabalho, inaugurada, de fato, em 1941, era vista sob dois enfoques bem distintos, cada um contando com as suas respectivas pretensões de universalidade: de um lado, era percebida como um instrumento estratégico de dominação do Estado sobre a classe operária, e noutra, como um recurso real para a emancipação dos operários. Pareceu sobressair, como perceberemos, a perspectiva de Vianna.

Pois, seguindo a nossa argumentação, um segundo indicativo de existência de um problema ideológico no direito do trabalho, cuja inclinação para um dos lados já começa a se delinear, é encontrado na função que tradicionalmente é atribuída a ele pelos seus autores tradicionais. Ao tratarem a respeito da matéria, assumem, majoritariamente, que “o direito do trabalho cumpre uma função tutelar do trabalhador, protegendo-o diante do poder econômico, para que não seja por este absorvido”³⁵⁵. Ou então, que “o direito do trabalho nasceu para dar proteção ao empregado perante o empregador”³⁵⁶. Portanto, a função do direito do trabalho, nesse contexto, seria preponderantemente tutelar, seguindo os anseios de Vianna.

Porém, alguns autores sustentaram e ainda sustentam, à esteira da discussão travada no anteprojeto, o perfil de conservador ou de opressor do Estado, manifestado através das normas de direito do trabalho. Para eles, este direito seria constituído por “dispositivos que expropriam do trabalhador a capacidade de decisão e controle sobre a sua vida”³⁵⁷, já que “no seu espírito e no processo de seu implemento, carrega as marcas das lutas operárias, mas também as de sua derrota”³⁵⁸. Por essas razões, ao lado da legislação social promulgada por Vargas, estaria “em gestação à ideologia do trabalhismo. O Estado, à sua moda, procuraria apropriar-se da palavra operária, reelaborando-a, tanto quanto possível, ao sabor dos interesses dominantes”³⁵⁹. Portanto, a função seria, nesse caso, opressora ou conservadora.

Ao lado destas duas posições extremas encontramos alguns autores que veem no direito do trabalho três funções diferentes. Uma, de que o direito do trabalho pertenceria ao direito econômico, cuja função seria a de proceder à análise dogmática, a partir das instituições jurídicas do trabalho, das relações de direito privado³⁶⁰. A função seria, nesse sentido, puramente econômica, sem um viés ideológico aparente. Duas, de que o direito do trabalho possuiria o objetivo de realizar os valores sociais, e não somente os econômicos, especialmente o da dig-

³⁵⁵ NASCIMENTO, Amauri Mascaro. *Iniciação ao direito do trabalho*. 33. ed. São Paulo: LTr, 2007. p. 67.

³⁵⁶ SUSSEKIND, Arnaldo Lopes. *Instituições de direito do trabalho*. 22. ed. São Paulo: LTr, 2005. v. 1, p. 160.

³⁵⁷ MUNAKATA, Kazumi. *A legislação trabalhista no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 70.

³⁵⁸ *Ibid.*, loc. cit.

³⁵⁹ PARANHOS, Adalberto. *O roubo da fala*. Origens da ideologia do trabalhismo no Brasil. São Paulo: Boitempo, 1999. p. 209.

³⁶⁰ Cf. GOMES, Orlando; Varella Antunes. *Direito econômico*, 1997. passim.

nidade do ser humano, considerado absoluto e universal³⁶¹. Essa segunda função se assemelha à tutelar, porém, visa, além de proteger a dignidade do trabalhador, assegurar estabilidade na regulação de empregos e criar condições para uma concorrência empresarial mais equilibrada³⁶². A função seria social, entendida aqui de um modo bastante amplo. E três, de que o direito do trabalho procuraria coordenar os interesses entre o capital e o trabalho, sem focar na proteção ao trabalhador. Nessa corrente, a coordenação de interesses se daria, além de medidas caracterizadas como protecionistas e tutelares, através da possibilidade de um direito de crise, restritivo e transitório, sempre que necessário para reestabelecer a economia do país³⁶³.

A partir das funções tradicionalmente atribuídas ao direito do trabalho também percebemos a presença de duas posições antagônicas em tensão. A função aparentemente mais distante do problema ideológico, a econômica, pautada sobre uma forte noção utilitarista, é, devido ao seu próprio conteúdo, baseada numa posição avessa à proletária. Portanto, sustentá-la implicaria, mesmo que inconscientemente, assumir tal postura. O que reinsere a ótica lançada sobre o direito do trabalho através desta função no conflito de classes. A própria coordenação de interesses, por sua vez, embora detenha uma presunção de neutralidade, estando num ponto intermediário entre as funções mais radicais, apresenta, igualmente, um déficit de racionalidade, ao querer compreender as diferenças entre ambos os pontos, utilizando-os para proceder à coordenação. Isto é, reconhece a existência de um conflito entre ideologias que é imanente e o utiliza como pressuposto para uma tomada de posição equilibrada. Nesse sentido, tem importância por demonstrar que não existe um grau zero de compreensão.

Mas, caso consideremos a possibilidade de coexistência de mais de uma função para o direito do trabalho, estaremos admitindo que, na gênese da Justiça do Trabalho, ou houve uma tensão entre ideologias distintas ou, em decorrência da inclinação de determinados indivíduos, a interpretação sempre visou determinados interesses. As duas hipóteses parecem válidas, pois dizer que o direito do trabalho possui uma função determinada seria semelhante a negar qualquer dissenso interpretativo, o qual ocorre, com efeito, na prática forense. Além disso, equivaleria a retirar a possibilidade de crítica de um sistema concebido sobre ela, procurando romper o círculo vicioso da dialética ou da compreensão hermenêutica, através da retirada da inclinação de justiça do intérprete de sua lógica.

Um terceiro indicativo da existência de um problema ideológico no direito do trabalho é encontrado no modo de decidir de sua justiça especializada. A partir dele é possível perce-

³⁶¹ Cf. NASCIMENTO, Amauri Mascaro. *Iniciação ao direito do trabalho*. 33. ed. São Paulo: LTr, 2007. p. 68.

³⁶² Cf. SCHULTZ, Cristina. Globalização, trabalho e emprego: notas para o debate. *Revista Crítica Jurídica*, [S.l.], n. 18, jun., 2001. passim.

³⁶³ Cf. NASCIMENTO, op. cit., loc. cit.

ber, além da existência de um conflito entre a ideologia proletária e a industrial, de que modo a interpretação recai na aporia da crítica, independentemente da parte que eventualmente é favorecida. Destacamos, para o fim de ilustrar o presente indicativo, dois casos. Um que demonstra a ausência de uma fundamentação inequívoca para justificar a sua correspectiva decisão e outro que evidencia a tentativa de decidir a favor de uma das classes da relação capital e trabalho, prejudicando-a com a fundamentação que deveria, à princípio, respaldá-la. Um caso de direito prioritariamente coletivo e outro de direito individual do trabalho.

No primeiro caso, de direito coletivo de trabalho, referimo-nos à validade de cláusulas normativas, pactuadas em acordos ou convenções coletivas de trabalho, em face de normas constitucionais ou celetistas. Como se sabe, uma negociação coletiva possui o poder de normatizar uma relação de trabalho, eis que as cláusulas pactuadas no processo de transação entre os sindicatos econômicos e profissionais, ou entre estes e empresas singulares, possuem, como regra geral, o mesmo grau hierárquico de dispositivos infraconstitucionais. São, com efeito, normas em sentido estrito. Isso é doutrinado tradicionalmente: “a negociação coletiva está na base da formação do direito do trabalho como uma das suas fontes de produção”³⁶⁴. Assim, além das fontes normativas comuns ao direito do trabalho – normas constitucionais, consolidadas e esparsas – é através deste procedimento não estatal – a negociação coletiva – que se criam normas equiparadas àquelas positivadas infraconstitucionalmente.

A criação de normas pelos acordos e convenções é expressão da autonomia coletiva e “assenta-se na possibilidade de conotação normativa do fato pelos sujeitos cuja relação jurídica a regra visa disciplinar”³⁶⁵. Desse modo, é o oposto do operado na legislação, a qual incute valor ao fato por meio de um terceiro externo à relação, o legislador. Viés semelhante ao legislativo é encontrado no poder jurisdicional trabalhista, ao qual se atribui o poder de resolver um conflito através de uma sentença normativa, denominação da decisão que emana o mesmo caráter normativo da negociação coletiva, mas que revela a predisposição do julgador e não a composição de vontades dos agentes envolvidos no conflito.

Exsurge a problemática deste caso justamente quando falamos na força normativa conferida às partes da relação de trabalho para comporem os seus anseios mediante a elaboração de cláusulas normativas. Pois, ao seu lado, existe a capacidade do Poder Judiciário em fixar os limites da negociação coletiva por meio de suas decisões, seja em relação às negociações frustradas pelo dissenso das partes, ou para negociações futuras ou, ainda, para as reclamações trabalhistas ajuizadas perante a Justiça do Trabalho, que reclamem pela anulação ou pela revi-

³⁶⁴ Cf. NASCIMENTO, Amauri Mascaro. *Teoria geral do direito do trabalho*. São Paulo: LTr, 1998. p. 478.

³⁶⁵ LOPES, Mônica Sette. *A convenção coletiva e sua força vinculante*. São Paulo: LTr, 1998. p. 82.

são de cláusulas coletivas vigentes. A questão se torna problemática, nesse sentido, devido à inexistência de indicativos que apontem para o que pode ou não pode ser negociado coletivamente ou, então, como consequência direta, pela necessidade de resolução desta insuficiência pela via judiciária. Pois, sendo preciso interpretar, entramos em uma discussão sobre o conhecimento.

Tradicionalmente, e nos referimos com essa palavra à conotação dada por Horkheimer, a interpretação para esta situação recebe o seguinte tratamento: apesar de ser incontroverso o caráter normativo de qualquer cláusula normativa, estando em nítido patamar infraconstitucional, quando conflitar com outros preceitos contidos no ordenamento jurídico, dever-se-á sempre respeitar, dando validade, à disposição que conter uma melhoria à condição social dos trabalhadores. É o que dispõe o artigo 7º da CF/88, mesmo que preceitue, em seu inciso XXVI, o reconhecimento das convenções e acordos coletivos de trabalho. Ou seja, mesmo que ambos os dispositivos, o de permissão e o de restrição ao conteúdo pactuado, estejam lado a lado no documento constitucional. Além disso, o §2º do artigo 114 da CF/88 permite ao julgador estabelecer normas e condições de trabalho, caso ele respeite as disposições convencionais e legais mínimas de proteção ao trabalho – o que inclina o Poder Judiciário a decidir em prol do trabalhador.

Por isso que a expressão mínimo sugere, nesse contexto, a possibilidade de se modificar apenas para melhor as normas constitucionais ou infraconstitucionais que disciplinam uma mesma matéria, pois tudo que beneficiar o trabalhador agregará, naturalmente, valor aos seus conteúdos. Esta interpretação, com efeito, sustenta a regra da aplicação da norma mais favorável ao trabalhador. E carrega consigo, motivada pelo ordenamento jurídico, uma face ideológica. De qualquer modo, a cláusula coletiva que, apresentando uma antinomia em relação à legislação, trazer benefícios ao trabalhador, irá derroga-la circunstancialmente, no período de sua vigência e apenas com relação às partes convenientes, cessando os seus efeitos no término do acordo ou da convenção, de onde a lei retomará a sua força imperativa ou uma nova cláusula regulará a matéria.

A dificuldade interpretativa aparece, no entanto, quando a cláusula normativa disciplinar condições aparentemente desfavoráveis ao trabalhador, mas que, na realidade, são favoráveis a ele. É exemplo deste tipo de situação a proibição judicial para a concessão de intervalo intrajornada menor do que uma hora em empresas que contenham refeitório próprio. As decisões salientam que o intervalo mínimo intrajornada constitui medida de higiene, saúde e segurança do empregado, garantido por norma legal imperativa, o artigo 71 da CLT, sendo inderrogável pelas partes e infenso à negociação coletiva. Ademais, alegam que a legislação conso-

lidada dispõe que o limite mínimo de uma hora para repouso ou refeição somente pode ser reduzido por ato do Ministro do Trabalho, de acordo com o artigo 71, §3º, da CLT.

Este entendimento sobreveio de um conflito entre cláusulas normativas – que previam, por exemplo, a concessão de intervalo intrajornada de quarenta e cinco minutos ao trabalhador, em troca do fornecimento de alimentação em refeitório da/na própria empresa e, ainda, da antecipação da saída do obreiro ao final de sua jornada de trabalho – e a lei consolidada. A interpretação sobre a validade de uma ou outra norma, nesse caso, considerou o texto normativo da CLT mais benéfico, pautando-se numa análise de caráter sintático-semântico, ao considerar a proibição quantitativa do seu artigo 71 e a qualitativa do seu §3º.

Desse modo, deixando de considerar o caráter pragmático da linguagem, a interpretação não observou alguns aspectos importantíssimos: em primeiro lugar, o contexto integral de trocas presente na negociação coletiva, procurando o seu equilíbrio. Analisando apenas o conflito entre as normas isoladas, a interpretação pôde conferir benefícios extras à categoria operária, a qual se beneficiaria das vantagens recebidas tanto em troca da diminuição do intervalo intrajornada quanto do pagamento integral ou parcial desse direito ao acionar o Poder Judiciário para cobrá-lo, respaldando, assim, a má-fé da categoria operária. Desse modo, foi ideologicamente condicionada a esse fim.

Depois, e em segundo lugar, esta interpretação, realizada sem o conhecimento técnico-científico necessário para apontar os prejuízos ou os benefícios da redução do intervalo intrajornada nas condições exemplificadas, deixou de considerar, de fato, a situação mais favorável ao trabalhador. Já que o intervalo, quando é suprimido nos moldes citados, permite que a alimentação e o repouso ocorram sem a necessidade de deslocamento ou de descontos com o transporte. Portanto, parece conveniente perguntar o que é mais benéfico para a saúde do trabalhador nesse sentido: o deslocamento até a sua residência ou o local de alimentação, sob o influxo do tráfego, que lhe retira tempo de repouso ao colocá-lo em trânsito, implicando, com isso, uma série de doenças psíquicas ou físicas, ou a sua permanência no estabelecimento industrial, fazendo as refeições sucedidas por um período real de descanso, que, não obstante, dê-se em menor quantidade, pode ser integralmente fruído, sem os prejuízos provocados pelo deslocamento ou trocas de uniforme. Sendo assim, justamente por se constituir uma “medida de higiene, saúde e segurança do empregado”, a fundamentação quanto à concessão de intervalo reduzido não poderia ser simplificada, baseada na comparação textual, ou acrítica, mas fundamentada em estudos médicos que demonstrassem, precisamente, qual das situações tra-

zem benefícios ao trabalhador, sob pena de, ao argumento de protegê-lo, o magistrado acabar lhe prejudicando³⁶⁶.

Parece-nos latente, neste caso, como a interpretação careceu de uma fundamentação adequada. Ela se aproxima da postura da crítica da ideologia por tentar respaldar, de um modo crítico, o suposto significado que o ordenamento jurídico trabalhista conceberia à questão da hipossuficiência do trabalhador, sem, contudo, ser realmente crítica, buscando os conhecimentos que respaldariam, com efeito, a correção da expressão benefício ao trabalhador, independentemente da correção ideológica do ordenamento.

Um segundo caso, de direito individual, mesmo que contenha nítido interesse coletivo, é o da controvérsia a respeito da base de cálculo do adicional de insalubridade. Devido à redação do inciso XXIII do artigo 7º da CF/88 se passou a defender que a base de cálculo do adicional de insalubridade seria o salário contratual do trabalhador ou o normativo de sua categoria e não mais o salário de que cogita o artigo 76 da CLT. A nova interpretação seria respaldada pela mesma regra da prevalência da norma mais benéfica ao trabalhador, pois, inexistindo norma regulamentadora que tratasse especificamente da matéria, deveria ser utilizada, tomando por base o instituto da analogia, a base de cálculo conferida ao adicional de periculosidade, cujo cálculo resultaria em um valor superior ao feito sobre o salário mínimo e, portanto, seria mais benéfico ao trabalhador.

Porém, ao lado das decisões fundamentadas sobre tal princípio, criou-se o entendimento oposto, de que o adicional de insalubridade deveria continuar sendo calculado sobre o salário de que cogita o artigo 76 da CLT, sobre o fundamento de que, a teor do disposto no inciso IV do artigo 7º da CF/88, somente é proibida a adoção do salário mínimo como unidade monetária, ou seja, visando à adoção de fator de indexação. Ficaria longe de configurar preceito contrário à CF/88 o que revela o salário mínimo como base de incidência da percentagem alusiva ao adicional de insalubridade. Exsurgiria, no caso, a interpretação teleológica, buscando-se o real objetivo da CF/88. Nesse mesmo contexto, disse-se que, a seu turno, o inciso XXIII, do artigo 7º da CF/88, trata de adicional de e não sobre a remuneração, garantindo unicamente o pagamento do adicional de insalubridade para o trabalho realizado em condições insalubres. Ainda, de que esse adicional já era objeto de lei pré-existente, não referindo à base de cálculo a ser adotada, por se tratar de comando legal de eficácia contida e depender de lei que o regulamente. Sendo assim, para o efeito de cálculo do adicional de insalubridade,

³⁶⁶ Cf. SAAD, Eduardo Gabriel. *Aspectos jurídicos da segurança e medicina do trabalho*. São Paulo: LTr, 1979. p. 18.

deveria ser observada lei específica que regulamenta a matéria e que determina expressamente que o cálculo seja realizado sobre o salário mínimo, isto é, o artigo 192 da CLT.

O venerando acórdão do TST, nos autos do processo RR-1.814/2004-010-15-00.9, publicado no DJU de 23/05/2008, referiu que o STF, ao apreciar o RE-565.714-SP, sob o pálio da repercussão geral da questão constitucional referente à base de cálculo do adicional de insalubridade, editou a Súmula Vinculante nº 4, reconhecendo a inconstitucionalidade da utilização do salário mínimo, mas vedando a substituição desse parâmetro legal por decisão judicial. Ainda, que rejeitou, inclusive, a tese da conversão do salário mínimo em sua expressão monetária e a aplicação posterior dos índices de correção dos salários, uma vez que, sendo o reajuste do salário mínimo mais elevado do que a inflação do período, restariam os servidores e empregados postulantes de uma base de cálculo mais ampla prejudicados ao receberem como prestação jurisdicional a redução da vantagem postulada. Ponderou que, assim decidindo, o STF adotou técnica decisória conhecida no direito constitucional alemão como declaração de inconstitucionalidade sem pronúncia da nulidade, ou seja, a norma, não obstante ser declarada inconstitucional, continua a reger as relações obrigacionais, em face da impossibilidade de o Poder Judiciário se substituir ao legislador para definir critério diverso para a regulação da matéria. Sendo assim, ainda que reconhecida a inconstitucionalidade do artigo 192 da CLT e, por conseguinte, da Súmula nº 228 do TST, tem-se que a parte final da Súmula Vinculante nº 4 do STF não permite criar critério novo por decisão judicial, razão pela qual, até que se edite norma legal ou convencional estabelecendo base de cálculo distinta do salário mínimo para o adicional de insalubridade, continuará a ser aplicado este critério para o cálculo do adicional, salvo na hipótese da Súmula nº 17 do TST, que prevê o piso salarial da categoria, para aquelas categorias que o possuam.

Esta decisão, que não pôs fim ao debate sobre a correção das interpretações divergentes e tampouco às reclamações acerca do pagamento do adicional de insalubridade sobre o salário contratual ou normativo, apenas soube prevalecer, pela ótica do trabalhador, o industrial. Mas caso a decisão fosse inversa, levantar-se-ia a mesma afirmação: de benefício explícito à parte operária, em função de uma predileção do julgador e dessa ideologia. Esse caso demonstra, de modo claro, a dificuldade de interpretarmos quando estamos inseridos no campo ideológico e como o intérprete tende a considerar a sua posição para além da dinâmica da compreensão ou da dialética, colocando-a numa posição privilegiada. E mesmo que o conjunto de textos legais aponte para determinadas direções, seria preciso, para resolver adequadamente a questão, uma exposição de motivos que considerasse a ausência de neutralidade. Mas uma exposição desse feito seria realmente possível e levaria a uma interpretação correta? Retomaremos essa ques-

tão ao verificarmos como a hermenêutica filosófica conceberia, para o direito, a adequação da interpretação jurídica.

Por ora, referidos os três indicativos que consideramos suficientes para mostrar a existência de duas posições antagônicas bem demarcadas no seio do direito do trabalho e, ainda, a manutenção dessas posições a partir das funções atribuídas a ele e, por fim, que as interpretações jurídicas não fogem dessa tensão, é preciso ver como a ideia de interpretação jurídica é desenvolvida pelos teóricos da área trabalhista. A doutrina³⁶⁷ costuma vincular, de modo geral, a interpretação do direito do trabalho à proposta hermenêutica de Maximiliano³⁶⁸, como é feito normalmente com a teoria geral do direito. Nesse sentido, é dito, por exemplo, que uma norma, ao ser publicada e inserida no sistema externo do direito “adquire vida própria, desvinculando-se do seu criador e dos motivos que ensejaram sua edição”³⁶⁹. Em função disso, dizem, também, que a norma “deve ser livremente interpretada em compasso com as demais normas do sistema e do momento social em que ela se insere e, principalmente, confrontada com os princípios constitucionais”³⁷⁰. Mas, além disso, que a doutrina e a jurisprudência admitem ampla liberdade do juiz na interpretação das normas, como decorrência do princípio do livre convencimento e da imparcialidade³⁷¹.

Nesse sentido encontramos a decisão proferida no RO nº 4950/98, que tramitou perante o TRT da 10ª Região, e atribuiu ao julgador a tarefa de adaptar a solução à realidade social e ao momento histórico vivido, mesmo que isso implique em flexibilizar os parâmetros legais aplicáveis à situação. Se a compreensão a respeito da interpretação jurídica fosse restrita a tal afirmação, poderíamos enquadrá-la em propostas como a da crítica da ideologia ou da hermenêutica filosófica, discutindo somente as suas inadequações paradigmáticas. Porém, a decisão refere, em continuação, que “as minudências técnicas da lei devem ser humanizadas pela sensibilidade do juiz, homem que, vivendo na comunidade que lhe é jurisdicionada, deve cuidar para que a solução da lide não se apegue às regras frias”. Frisa, também, que a solução sentenciada não deve se limitar a resolver a questão suscitada pelos litigantes, atendo-se ao aspecto exclusivamente individualista, mas pensar também nas consequências sociais abrangentes, “sobretudo quando se trata de questões trabalhistas”. No mesmo sentido é a decisão proferida no AR nº 0005686-20.2012.5.04.0000, que tramitou perante o TRT da 4ª Região, dispon-

³⁶⁷ Embora a utilização da hermenêutica de Maximiliano não seja a regra geral, dentre autores tradicionais, destacamos SÜSSEKIND, Arnaldo. *Intepretação da norma trabalhista*. *Revista LTr*, [S.l.], ano 74, p. 74-07/789, jul. 2010 e SCHIAMI, Mauro. *Manual de direito processual do trabalho*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2008. p. 90.

³⁶⁸ Cf. MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e aplicação do direito*. 19. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

³⁶⁹ SCHIAMI, op. cit., loc. cit.

³⁷⁰ *Ibid.*, loc. cit.

³⁷¹ *Ibid.*, loc. cit.

do que a interpretação infraconstitucional “se insere no âmbito de convicção do julgador ao decidi-la”.

A doutrina também costuma tomar como base para qualquer interpretação os métodos clássicos de interpretação das normas jurídicas³⁷². Considerando a indispensabilidade da interpretação, mesmo quando o texto da norma se “afigure claro”³⁷³, iniciar-se-ia a interpretação da norma trabalhista por uma análise gramatical do texto normativo, passando, após, por outros métodos que possibilitassem, pela incapacidade dessa análise sumária, chegar à identificação das hipóteses interpretativas permitidas pela norma e à “escolha da que se mostrar mais coerente com o sistema jurídico considerado como um todo”³⁷⁴, através de uma interpretação “sistemática, portanto”³⁷⁵.

A interpretação deveria levar em conta, de início e prioritariamente, uma questão léxica, retirando o significado da ordem das palavras e do modo como elas estão sintaticamente conectadas³⁷⁶. Mas, embora o método gramatical fosse considerado o primeiro recurso utilizado na interpretação jurídica, ele não poderia ser o único, para não se repristinar o positivismo exegético da Escola da Exegese, na França, ou da Jurisprudência de Conceitos, na Alemanha. Portanto, ao lado do método gramatical seria preciso utilizar também outras espécies de interpretação. Entram em jogo as espécies clássicas – lógica, histórica, teleológica, sociológica e sistemática³⁷⁷ – e os seus modos – declarativo restritivo e extensivo³⁷⁸ -, que superariam o positivismo exegético e supririam as necessidades das insuficiências da linguagem. O revés, contudo, é a não superação do positivismo normativo.

Em tal contexto, ao falarem sobre interpretação no direito do trabalho, alguns autores também referem à possibilidade de integração de eventuais lacunas existentes entre as normas que disciplinam uma determinada matéria. De modo tradicional integração significa completar, inteirar. Desse modo, a integração é o fenômeno que ocorreria no direito quando o intérprete constatasse a inexistência de uma norma prevendo um fato a ser decidido, necessitando de certas técnicas jurídicas para promover a solução do caso e cobrir as lacunas decorrentes da falta dessa norma jurídica. As técnicas salientadas pelos autores costumam ser, normalmente, a analogia e a equidade.

³⁷² Cf. NASCIMENTO, Amauri Mascaro. *Iniciação ao direito do trabalho*. 33. ed. São Paulo: LTr, 2007. p. 105 e SCHIAVI, Mauro. *Manual de direito processual do trabalho*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2008. p. 91 et. seq.

³⁷³ Cf. SÜSSEKIND, Arnaldo. Interpretação da norma trabalhista. *Revista LTr*, São Paulo, ano 74, p. 74-07/789, jul. 2010.

³⁷⁴ NASCIMENTO, op. cit., p. loc. cit.

³⁷⁵ NASCIMENTO, op. cit., p. loc. cit.

³⁷⁶ FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2007. p. 289.

³⁷⁷ Cf. MARANHÃO, Délio. *Instituição do direito do trabalho*. 19. ed. São Paulo: LTr, 2000. v. 1, p. 197.

³⁷⁸ Cf. SCHIAVI, op. cit., loc. cit.

A analogia corresponde à utilização, para solucionar determinado caso, de uma norma jurídica destinada a resolver uma situação semelhante³⁷⁹. É, portanto, um processo de migração entre normas jurídicas, admissível somente quando existir uma autorização expressa nesse sentido, como há no direito do trabalho brasileiro através da permissão contida no artigo 8º da CLT. O autor ainda salienta que existiriam duas espécies de analogia: ao lado da entre leis, a de princípios³⁸⁰. A distinção entre leis e princípios encaminha o raciocínio do autor, conscientemente ou inconscientemente, a um ponto fundamental de nosso estudo: o da sobreposição de princípios sobre regras e a utilização deles como um instrumento privilegiado para a interpretação, que permitiria a entrada da moral no direito e, conseqüentemente, a correção do seu sistema externo. Veremos à frente a incoerência da distinção entre direito e moral e como a utilização de princípios é problemática, sobretudo no direito do trabalho.

Já a equidade, por sua vez, compreendida em seu sentido aristotélico, seria vista como um processo de retificação das distorções de injustiça de uma lei³⁸¹. Ou, vista no sentido pretoriano romano, como um processo de criação de uma norma jurídica justa que passará a integrar o ordenamento jurídico³⁸². Do mesmo modo que o da analogia, a equidade também tem o propósito de integrar o direito positivo quando ele apresentar lacunas, mas se vale de modelos teóricos pré-determinados dos quais extrairá a matéria que servirá de conteúdo à norma projetada para a resolução do caso lacunoso. Um exemplo de modelo teórico pode ser encontrado nos princípios gerais do direito ou nos específicos do direito do trabalho. Ou então, no espírito das leis e na maneira como os fatos o compõem, manuseados, ambos, pelo juiz, a quem incumbiria o dever de dirimir as controvérsias³⁸³. Por isso que a equidade apresentaria uma dupla função: seria uma forma de justiça, em seu momento mais íntimo, o da efetivação de um caso concreto, adaptada às particularidades de cada situação, sob a perspectiva do tratamento desigual aos desiguais³⁸⁴. Ou, então, teria a função de equilibrar as relações sociais, partindo da abstração da norma geral para a concreção do fato, ressuscitada na metáfora de Aristóteles, a partir da régua de Lesbos³⁸⁵.

Podemos notar que a interpretação jurídica no direito do trabalho segue em linhas gerais as propostas positivistas já ultrapassadas pelos paradigmas jurídico-filosóficos contempo-

³⁷⁹ Cf. NASCIMENTO, Amauri Mascaro. *Iniciação ao direito do trabalho*. 33. ed. São Paulo: LTr, 2007. p. 106.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 107.

³⁸¹ Cf. LOPES, Mônica Sette. *A equidade e os poderes do juiz*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993. p. 42.

³⁸² Cf. *Ibid.*, p. 49.

³⁸³ Cf. *Ibid.*, op. cit., p. 80.

³⁸⁴ Cf. NASCIMENTO, op. cit., p. 107.

³⁸⁵ Cf. LOPES, op. cit., loc. cit.

râneos³⁸⁶. A grande diferença em sua interpretação, sobre a qual emerge o problema das ideologias e o da sua crítica, parece estar na utilização da já referida regra, como exemplo, da prevalência da norma mais benéfica ao trabalhador, sobre a qual deriva o princípio da proteção ao trabalhador. Esse princípio, seguindo a lógica dos mecanismos de integração do direito recém-referidos, é utilizado como meio de suprimir as vaguezas e as ambiguidades presentes na linguagem natural e técnica, complementando os métodos e os modos tradicionais de interpretação. Porém, a sua utilização gera um déficit de racionalidade na medida em que não considera ou não fixa a natureza dos princípios diante das regras jurídicas.

Não é interessante trazer para cá, nesse momento, a discussão sobre a insuficiência das espécies clássicas de interpretação ou dos seus modos, mas vale lembrá-la como complemento para o presente estudo. Do mesmo modo, não nos interessa tratar sobre a possibilidade real de existência de lacunas no ordenamento jurídico, remetendo-se, sobre o tema, para autores que, conscientes dos novos paradigmas da filosofia, tematizam essa questão de uma forma esclarecedora. Porém, com a consciência de tais insuficiências, e, ainda, sem a intenção de ingressar no debate sobre a utilização de princípios como um meio de abertura ou de fechamento do sistema externo do direito³⁸⁷, importa-nos salientar que, o intérprete trabalhista, orientando-se através do princípio da proteção ao trabalhador, além de agir ideologicamente, atua com discricionariedade.

Sobre a natureza jurídica dos princípios é dito, acertadamente, que, ainda que plasmados em normas e instituições jurídico-positivas e coerentes com as mesmas, têm a sua raiz e o seu desenvolvimento no âmbito de valorações ético-políticas³⁸⁸. São, assim, partículas morais de uma determinada sociedade³⁸⁹. Quando o intérprete fizesse uso deles, ocorreria no direito um fenômeno simultâneo de auto e de heterointegração. Pois o intérprete aplicaria elementos implícitos no direito positivo e, ao mesmo tempo, perguntar-se-ia pela aplicação correta desses elementos presentes no germe do direito, sempre em face da situação concreta e da sociedade na qual está inserido³⁹⁰. Utilizar-se de um princípio seria, nesse sentido, indagar-se pelo sentido autêntico de uma norma frente às particularidades postas pelo caso concreto, exigindo de si a reconstrução do conjunto de valores ético-políticos imperantes na sociedade³⁹¹.

³⁸⁶ Cf. BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. 10. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

³⁸⁷ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011. p. 213 et. seq.

³⁸⁸ Cf. PASCUA, José Antonio Ramos. El fundamento del vigor jurídico de los principios. Dworkin frente a Esse. *Anuario de Filosofía del Derecho*, [S.l.], n. 9, p. 274, 1992.

³⁸⁹ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

³⁹⁰ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

³⁹¹ Cf. PASCUA, op. cit., loc. cit.

Esta compreensão sobre a natureza jurídica dos princípios está devidamente alinhada à proposta da hermenêutica filosófica e, parcialmente, à da crítica da ideologia. Porém, mesmo que contenha esse alinhamento, ela é utilizada no direito do trabalho para demonstrar a natureza jurídica dos direitos fundamentais da pessoa do trabalhador³⁹², levando-nos a uma concepção de princípios inserida noutra patamar. De que os direitos fundamentais do trabalhador, derivados daqueles reconhecidos a qualquer indivíduo, referem-se a um mínimo ético que deve ser preservado nas relações de trabalho, referindo-se à vida, à saúde, à integridade física, à personalidade e a “outros bens jurídicos valiosos para a defesa da liberdade e integração dos trabalhadores na sociedade perante o empregador”³⁹³. Embora esse argumento tenha um caráter geral, podendo ser naturalmente percebido pelo movimento da compreensão da hermenêutica, acaba se tornando ideológico, em virtude da natureza do direito do trabalho. Até aí não encontramos nenhuma novidade, pois já havíamos afirmado a carga ideológica imanente ao direito do trabalho.

Porém, da junção desta noção geral de princípio e da norma mais favorável ao trabalhador se inventou “o princípio de interpretação jurídica da norma mais favorável”³⁹⁴ ou, então, a compreensão deste princípio a partir da expressão, transformada na meta-regra, “in dubio pro operário”³⁹⁵. Esta regra se constituiria um meta-critério de interpretação jurídica, pelo qual, diante de mais de um sentido possível ou razoável para uma norma jurídica, o intérprete deveria escolher aquele que fosse o mais condizente com o abrandamento das desigualdades materiais que caracterizaria a relação de emprego³⁹⁶. Por isso que, sendo esta regra “uma expressão do princípio protetor, a finalidade que se busca é a melhoria das condições de trabalho do empregado, devendo ser aplicada a norma no sentido que satisfaça esse fim”³⁹⁷.

Portanto, além da inclinação imanente ao trabalhador, essa justificativa ainda aumentaria a tensão entre as classes, sendo estrategicamente utilizada para se construir a afirmação de que “a função normativa própria dos princípios possui o condão de invalidar toda lei que com eles seja incompatível”³⁹⁸. Por isso que os princípios jurídicos teriam a suposta capacidade de solucionar os problemas interpretativos em situações imprecisas, buscando a melhor concreti-

³⁹² Cf. NASCIMENTO, Amauri Mascaro. *Iniciação ao direito do trabalho*. 33. ed. São Paulo: LTr, 2007. p. 112.

³⁹³ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

³⁹⁴ ALVARENGA, Rubia Zanutelli. *Hermenêutica jurídica e direitos humanos sociais do trabalhador*. *Revista LTr*, São Paulo, ano 73, n. 6, p. 73-06/705, jun. 2009,

³⁹⁵ *Ibid.*, loc. cit.

³⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 73-06/706.

³⁹⁷ GOMES, Ana Virginia Moreira. *A aplicação do princípio protetor no direito do trabalho*. São Paulo: LTr, 2001. p. 47.

³⁹⁸ Cf. ALVARENGA, op. cit., p. 73-06/706.

zação dos direitos sociais do trabalhador³⁹⁹. Ou, então, de que “determinadas normas [...] são, às vezes, tão monstruosamente injustas e lesivas [...] que se faz aconselhável interpretá-las atenuadamente, quando não seja pura e simplesmente o caso de as interpretar mais com base nos princípios que na letra da lei expressa”⁴⁰⁰.

Diante disso podemos considerar que é a utilização do princípio da proteção ao trabalhador, e da regra da qual ele deriva, as causas principais de nosso problema, pois é a partir de ambos que se busca, por costume, determinar o direito do trabalho. Os problemas interpretativos, tanto em casos coletivos ou individuais, inclusive os utilizados até agora como exemplo, são resolvidos segundo este pressuposto. Mas, mesmo que consideremos a inclinação ideológica do direito do trabalho algo natural, convém perguntar qual é o grau de liberdade que este princípio proporcionaria ao intérprete. Podemos apontar que, ao seguir uma tendência comum a toda ciência do direito, o significado deste princípio parecer ser visto como o dos princípios gerais do direito ou dos princípios jurídico-epistemológicos, para utilizarmos os conceitos da classificação de Oliveira⁴⁰¹. Desse modo, tanto em um caso quanto noutro, a liberdade do intérprete é acentuada, ocorrendo a sua aproximação da postura da crítica da ideologia.

Sendo vista pela perspectiva dos princípios gerais do direito, a proteção ao trabalhador seria articulada, para o preenchimento das lacunas do ordenamento jurídico e em relação a sua forma, de um modo indutivo, chegando a sua universalização axiomática para produzir, então, as condições necessárias para uma posterior dedução na aplicação perante os fatos⁴⁰². Quanto ao seu conteúdo, e ainda compreendida enquanto princípio geral do direito, a proteção ao trabalhador seria apenas uma implicação daquilo que já estaria inserido no ordenamento jurídico, mas de um modo latente, sendo assumida hipoteticamente para a solução de um problema⁴⁰³.

O revés em considerar o princípio da proteção um princípio geral do direito reside, resumidamente, no profundo vínculo teórico existente entre ele e um modelo de racionalidade baseado na supervalorização da consciência, desembocando, assim, no uso da moral como um corretivo de normas jurídicas injustas ou de um ordenamento vago ou ambíguo⁴⁰⁴. Além disso, com a sobreposição da moral sobre a norma jurídica, incute-se a ideia de que esse princípio possuiria aquele caráter libertário para a interpretação, permitindo ao juiz solucionar uma

³⁹⁹ Cf. ALVARENGA, Rubia Zanotelli. *Hermenêutica jurídica e direitos humanos sociais do trabalhador*. *Revista LTr*, São Paulo, ano 73, n. 6, p. 73-06/705, jun. 2009.

⁴⁰⁰ Cf. FALCÃO, Raimundo Bezerra. *Hermenêutica*. São Paulo: Malheiros, 1997. p. 246.

⁴⁰¹ Cf. OLIVEIRA, Rafael Tomaz. *Decisão judicial e o conceito de princípio*. A hermenêutica e a (in) determinação do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

⁴⁰² Cf. *Ibid.*, p. 227.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁰⁴ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011. p. 56.

controvérsia com discricionariedade e, ao mesmo tempo, distanciar-se da alcunha de juiz boca da lei⁴⁰⁵ ou, para o caso do direito do trabalho, de não protecionista.

Os princípios jurídico-epistemológicos têm caráter semelhante aos princípios gerais do direito, se levarmos em consideração sua adequação filosófica-paradigmática, mas se afastam deles conceitualmente. Pois são concebidos em um contexto diferenciado, de consolidação do Estado liberal e da radicalização do estatalismo no continente no final do século 19⁴⁰⁶, além de representarem teorias jurídicas mais sofisticadas, como é o caso da Teoria Pura do Direito de Kelsen⁴⁰⁷. De forma distinta a dos princípios gerais, que estão presentes de modo latente no sistema externo do direito, os princípios jurídico-epistemológicos nos são dados de antemão. Não possuem a tarefa de preencher as lacunas do sistema jurídico, mas a de possibilitar, de um modo unitário e coerente, o conhecimento global de uma determinada disciplina jurídica, como é o caso do direito do trabalho, do direito penal, do direito civil, etc.⁴⁰⁸.

Como ocorre com os princípios gerais do direito, os jurídico-epistemológicos também partem do pressuposto de que é possível conhecer algo de modo inequívoco por antecipação. Para os primeiros, os princípios são o conhecido de uma ordem jurídica sistemática, percebidos abstratamente pelo modo axiomático-dedutivo – embora tenhamos feito um processo análogo para nos referirmos, no caso, especificamente ao princípio da proteção ao trabalhador. Para os segundos, os princípios são o conhecido de um ramo específico do direito, na sua coerência e unidade. Mas, em ambos os casos, deparamo-nos com algo que está, desde sempre, implicado na ordem jurídica e que podemos assumir hipoteticamente. Dizendo de outro modo, encontramos os princípios, nestas duas categorias, como evidências naturais que se manifestariam de modo matemático no conhecimento do homem. Os princípios estão e são, desde sempre, e nada mais⁴⁰⁹.

Mas outra forma de encarar os princípios é através de sua compreensão enquanto princípios pragmático-problemáticos⁴¹⁰. Essa denominação nos remete a um conceito que se constituiu a partir da tradição que, no continente, formou-se apenas no horizonte do segundo pós-guerra, “a partir da qual se passa a dar primazia para o momento concreto de aplicação do direito, em detrimento do momento abstrato-sistemático privilegiado no uso dos dois concei-

⁴⁰⁵ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011. p. 56.

⁴⁰⁶ Cf. OLIVEIRA, Rafael Tomaz. *Decisão judicial e o conceito de princípio*. A hermenêutica e a (in) determinação do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 228.

⁴⁰⁷ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁰⁸ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 229.

⁴¹⁰ Cf. *Ibid.*, loc. cit. et. seq.

tos anteriores”⁴¹¹. Com esse conceito de princípio, Oliveira quer nos remeter às propostas jus-filosóficas dispostas a repensar o sentido do direito e dos seus vínculos com o comportamento humano⁴¹², caso da regra de ponderação de princípios, de Alexy⁴¹³, ou da integridade do direito a partir de princípios, de Dworkin⁴¹⁴, citadas por ele. Podemos dizer, nesse contexto, que usamos a teoria crítica da ideologia ou a hermenêutica filosófica, estudadas aqui, na tentativa de compreender a correta utilização do princípio da proteção ao trabalhador, possibilitando a superação das formas retrógradas de interpretação jurídica no direito do trabalho.

O princípio da proteção ao trabalhador, sintetizado em um conceito que abrange o entendimento doutrinário acerca do tema, é o que emana de normas imperativas, sendo, por isso, de ordem pública, e, portanto, uma característica de intervenção básica do Estado nas relações de trabalho⁴¹⁵. Entre os seus “filhos legítimos”⁴¹⁶ estão, além da regra do *in dubio pro operário*, os princípios da primazia da realidade e o da prevalência da norma e condição mais benéfica ao trabalhador⁴¹⁷. Esta argumentação indica e resume os instrumentos utilizados pelo intérprete no momento de determinar o direito do trabalho. Eles aparecem com maior ênfase no direito coletivo e em demandas que envolvam a validade de negociações ou de cláusulas normativas negociadas, mas são os mesmos utilizados pelo juiz ao solucionar dissídios individuais. O mote destes preceitos é, com efeito, o favorecimento do trabalhador. Mas parece, contudo, não serem suficientemente claros ou efetivos para proceder à determinação do direito. Pois a noção de favorecimento do trabalhador gera alguns efeitos nocivos ou contraditórios ao direito do trabalho.

Se os empregados forem favorecidos em qualquer demanda, o direito do trabalho retira da sua dinâmica o contraditório e a ampla defesa da parte contrária. Isso acabaria inserindo o próprio direito do trabalho no espectro acríptico da teoria crítica da ideologia, por considerar determinada ideologia predominante, em absoluto, além de deixar de corresponder ao objetivo previsto pelo artigo 8º da CLT, em que consta o dever de primar pelo interesse público, sobre os interesses de classe. A proposição inversa também seria verdadeira, se a orientação inter-

⁴¹¹ Cf. OLIVEIRA, Rafael Tomaz. *Decisão judicial e o conceito de princípio*. A hermenêutica e a (in) determinação do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 229.

⁴¹² Cf. *Ibid.*, loc. cit.

⁴¹³ Cf. ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica*. 2. ed. São Paulo: Landy, 2005. passim.

⁴¹⁴ Cf. DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001.

⁴¹⁵ Cf. SÜSSEKIND, Arnaldo. Intepretação da norma trabalhista. *Revista LTr*, São Paulo, ano 74, p. 74-07/790, jul. 2010.

⁴¹⁶ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

pretativa favorecesse somente a classe industrial, embora não seja essa a inclinação deste ramo do direito, em razão da tradição que o envolve.

Se a busca da condição mais favorável ao trabalhador sempre implicar uma interpretação com fundamentação acrítica, apenas pautada no interesse latente da classe operária, poderão ocorrer três situações de risco para ambas as partes da relação de trabalho: primeira, a de supressão de vantagens reais à classe dos trabalhadores, adquiridas em contextos de trocas, se nos referirmos à validade de cláusulas normativas pactuadas em negociações coletivas de trabalho em face de outras normas legiferadas de direito do trabalho. É o caso do intervalo intrajornada, anteriormente citado como exemplo. Ou então, ocorrer uma situação de desfavorecimento para ambas as partes, quando o trabalhador for somente supostamente favorecido e o empregador, nesse contexto, também se prejudicar com a decisão, ao invés de obter qualquer tipo de vantagem. Essa segunda situação manifestaria com excelência uma interpretação acrítica e paradoxal para a tradição do trabalho, revelando um nítido caráter ideológico.

Uma terceira situação de risco, nesse sentido, é o respaldo à má-fé operária, pelo Judiciário, se falarmos, ainda, sobre a invalidade de uma cláusula normativa frente à validade de uma norma legiferada. Nessa situação, caso sejam respeitadas as prerrogativas de perfectibilização de uma negociação coletiva, previstas em lei, dever-se-ia crer que as partes acordaram conscientemente com aquilo que foi pactuado, razão pela qual a reclamação posterior em juízo, arguindo a invalidade de uma determinada cláusula, revestir-se-á de má-fé. A capacidade para negociação e representação da respectiva classe é pressuposto suficiente para validar o conteúdo negociado. Sem falarmos, ainda, sobre a consciência dessa capacidade pelo respectivo sindicato, seja profissional ou econômico. Assim, a má-fé apareceria no momento em que uma das classes acionasse a Justiça do Trabalho postulando a anulação de uma cláusula conscientemente pactuada. No caso de procedência da reclamação, além da anulação de dada cláusula normativa e da respectiva declaração ou condenação do pedido, haveria também um ganho colateral, consubstanciado nas trocas efetuadas durante a negociação. Ou seja, além de se beneficiar com aquilo que foi acordado num processo de trocas, anular-se-ia também o que foi oferecido como moeda de troca. Nesse caso, o mais natural é o favorecimento da classe operária, embora a interpretação que favorecesse a parte oposta também careceria de fundamentação e seria desarrazoada.

Estas são as três situações gerais nas quais poderíamos enquadrar as interpretações acríticas. Duas de favorecimento explícito de uma das classes, a trabalhadora, indo de encontro a tradição do direito do trabalho, em considerar, ao lado da sua proteção, a primazia do interesse público, e outra, de desfavorecimento de ambas as classes, demonstrando como a ausência

de uma justificativa ou fundamentação na interpretação ou na decisão jurídica é indício de arbitrariedade do intérprete. Arbitrariedade entendida como ato de vontade, na esteira da tradição do positivismo normativo.

Mas se analisarmos o emprego da noção de tradição, feito nas afirmações acima, poderemos compreender certos aspectos relevantes na busca da determinação do direito do trabalho ou, então, da adequação de suas interpretações, sem ocorrer qualquer recaída nas três situações de risco recém-expostas. A expressão é utilizada a partir de seu conceito hermenêutico-filosófico, referindo-se as condições de possibilidade daquilo que está dado desde sempre para nós, e que, neste sentido, pode ser utilizado na e para interpretação. Portanto, juntamente com esta análise, parece-nos conveniente referir, também, como a hermenêutica filosófica nos ajudaria em uma interpretação jurídica.

4.2 A VIABILIDADE DE UMA INTERPRETAÇÃO HERMENÊUTICA NO DIREITO DO TRABALHO BRASILEIRO

Um texto, segundo o nosso estudo sobre a hermenêutica filosófica, não carrega consigo o seu próprio significado, embora contenha um sentido básico que sempre se mantém inalterado. Este sentido básico é indispensável para uma compreensão correta e, sobretudo, para não recairmos em arbitrariedades semânticas ao interpretar. Mas não é de nenhum modo suficiente para determinar a compreensão total de um texto. Do mesmo modo, uma norma jurídica, avaliada em termos hermenêuticos, também não carrega consigo o seu próprio sentido. É tarefa do intérprete determiná-lo. Por esse motivo se diz que não há a reprodução de um sentido imanente ao texto normativo a partir da hermenêutica filosófica, mas a sua produção. Interpretar na hermenêutica é produzir sentido.

Esta última afirmação implica o abandono de uma convicção cara ao imaginário jurídico: de que se julga de acordo com a lei ou, ao contrário e negativamente, em desacordo com ela. Para nosso objeto de estudo, de que se julga a favor do trabalhador ou, em sentido oposto, contra ele. Isto pode ser explicado pela distinção fenomenológica entre ser e ente, e no direito, mas seguindo a mesma lógica, entre norma e texto. O positivismo normativo já concebia esta diferenciação, ao denunciar as insuficiências de uma interpretação literal ou sintática, dizendo que toda nova decisão cria uma nova norma jurídica. É evidente que tal postura positivista se torna retrógrada se comparada com a hermenêutica filosófica, para a qual o conteúdo de dado texto jurídico, além de ser determinado por aspectos alheios ao seu caráter literal, embora dele dependa também, não se resume a um ato de vontade. Ou seja, antes de se assemelhar a qual-

quer corrente alternativa de direito ou até mesmo ao movimento do direito livre, a hermenêutica filosófica, caso aplicada ao direito, possibilita uma abordagem inédita à interpretação.

O que efetivamente demonstra as condições de interpretar no direito através da hermenêutica filosófica é a faticidade. Streck assevera que é a partir desta noção que podemos dizer que não existem conceitos sem coisas⁴¹⁸, ou, num mesmo sentido, que não é possível interpretar uma norma jurídica isoladamente do restante do ordenamento jurídico na qual ela está inserida, ou interpretá-la afastada dos fatos que requerem o seu uso ou, então, de condições pessoais do intérprete que a utiliza. Em suma, tudo que nos é apresentado pelo passado ou pela tradição nos constrange e, portanto, determina a interpretação. O que, contudo, não deve levar à discricionariedade, se seguirmos à risca os pressupostos da hermenêutica filosófica que levam à compreensão.

Pois mesmo que as palavras presentes nos textos jurídicos apresentem vaguezas e ambiguidades, elas não podem ser supridas por atribuições de sentido pelo intérprete da maneira que achar mais conveniente. Os textos jurídicos e os fatos sociais, de acordo com a hermenêutica filosófica, não podem ser tratados como objetos⁴¹⁹. Com a mudança de paradigma de filosofia, a hermenêutica filosófica rompe esta relação objetificante. Para o direito, esta supressão representa a relação entre o intérprete e as normas jurídicas e os fatos sociais, dando-se mediante a ontologia fundamental de Heidegger, para a qual o Dasein não é contraposto ao mundo das coisas e nem dele está apartado, só podendo estar e ser junto com as coisas.

Desse modo, o intérprete no direito não contempla o seu objeto de uma posição privilegiada ou, então, distante do mundo da vida que deu origem as normas jurídicas e aos fenômenos sociais. Ele reconhece que o seu objeto, a norma jurídica, está inserida em um contexto maior, no qual uma gama de elementos faz parte, todos desembocando e sendo repassados, de uma forma ou de outra, na e pela linguagem. Ele próprio, enquanto sujeito, e a sua compreensão, são linguagem. Portanto, sem a cisão entre sujeito e objeto e superadas as dicotomias da metafísica clássica e moderna, o intérprete somente pode interpretar a partir dos preconceitos advindos da tradição na qual está jogado. Na posição do sujeito pensante da tradição cartesiana a hermenêutica filosófica instaura uma comunidade de sujeitos em interação, que compreendem o mundo intersubjetivamente através da linguagem.

Para o direito, o intérprete deveria perceber o texto normativo como algo que somente é compreendido e apropriável a partir desta noção de linguagem. Isto implica duas coisas: em

⁴¹⁸ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 10. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 327.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 328.

primeiro lugar, que a compreensão deste texto normativo somente pode ser obtida mediante as condições proporcionadas pelo horizonte de sentido do intérprete, delimitada linguisticamente. Em segundo lugar e como consequência direta, que a linguagem não é, como nos diversos positivismos jurídicos, um objeto ou um instrumento ou, ainda, “uma terceira coisa que se interpõe entre o sujeito e o objeto”⁴²⁰. Assim, quanto o jurista realizar uma interpretação, ele não estará diante de um objeto e separado pela linguagem. Na realidade, ele estará desde sempre jogado na linguisticidade do mundo, da qual fazem parte ele e o seu objeto – o direito e os textos jurídicos.

A interpretação jurídica, segundo o próprio Gadamer, torna-se, assim, uma tarefa criativa. Mas a criatividade inerente à interpretação é sinônima à produção de sentido e não à discricionariedade jurídica. Tal distinção é fundamental para situarmos a hermenêutica filosófica num patamar distinto ao das ontologias clássicas e modernas. Serve, além disso, para demonstrar também como a pretensão de reduzir a realidade jurídica ao direito positivo é insustentável filosoficamente. Pois a distância entre a generalidade de uma lei e um caso concreto é insuperável. Somente se pensarmos o sistema externo do direito de um modo idealizado talvez seja possível imaginar uma dogmática que contenha orientação normativa para todas as situações concretas relevantes para o mundo jurídico. E tudo isto num mesmo sistema coerente em si mesmo. Mas esta hipótese demonstra apenas a impossibilidade de compor um sistema deste feitio, reforçando, ainda, a capacidade criadora do direito perante cada caso concreto, na busca permanente pela determinação do direito.

Portanto, a interpretação jurídica, como tarefa criativa, segue o modo de atribuição de sentido da hermenêutica filosófica. O intérprete é um indivíduo inserido em uma determinada cultura e em um dado tempo histórico, estando, desse modo, mergulhado na tradição. Além de carregar as marcas de sua história, vivencia as mudanças que o mundo da vida lhe proporciona. De posse desta bagagem cultural, ao ter acesso a um texto jurídico, toma todos estes elementos para produzir o seu sentido. O que nos permite dizer, junto com Streck, que a hermenêutica filosófica chega a apresentar traços da crítica da ideologia. O autor a assemelha à dialética e à máxima de Heráclito, de ser impossível se banhar duas vezes na mesma água de um mesmo rio, pois pela via hermenêutica se rompe com qualquer idealismo ou realismo exacerbado⁴²¹. O intérprete é sempre constrangido pela história efetual.

⁴²⁰ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 10. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 329.

⁴²¹ Cf. *Ibid.*, p. 331.

A hermenêutica filosófica se baseia enfaticamente na tradição. É nela que reside a pré-compreensão, de onde o intérprete partirá para realizar o processo hermenêutico. É interessante salientar que mesmo a tradição, para Gadamer, não é um elemento que nos subjuga, sendo, ao contrário, sempre trazido por nós no momento de interpretar, para propiciar o acontecimento da verdade. O qual ocorre, por sua vez, em virtude da linguagem, na qual tudo está inserido – o intérprete, o seu objeto e o mundo. Com Streck, vale dizer que Gadamer encontra na força civilizatória da tradição a autoridade de uma razão diluída do ponto de vista da história efetual⁴²². Isto quer dizer que Gadamer estabelece com tal noção um ponto finito de compreensão para respaldar uma interpretação. Ao contrário da crítica da ideologia, que sustenta uma razão supostamente privilegiada simplesmente pela consciência de ser uma postura crítica e concedora das insuficiências filosóficas de paradigmas ultrapassados.

A compreensão hermenêutica pressupõe, assim, uma antecipação de sentido, propiciada pela tradição. O caminho até a compreensão é, desse modo, um conjunto pré-concebido de elementos vivenciados pelo intérprete ou carregados consigo em virtude da cultura e da história. Podemos dizer, junto com Streck, que a compreensão é, por esse motivo, um processo de “aproximação em desenvolvimento”⁴²³. Não se trata de um processo de contemplação, de um sujeito frente a um objeto rumo a sua compreensão, mas de um processo de apreensão de conhecimento que é circular, na qual o sujeito e o objeto se aproximam mutuamente. E, sendo a condição de possibilidade para a interpretação, a compreensão permite, ainda, que se evite a obediência passiva à autoridade da tradição. Para o direito, isto quer dizer que novas proposições sobre si representam sempre uma adição à tradição de interpretações existentes, que podem ser superadas mediante a sua aceitação. Ou seja, a adequação de uma interpretação jurídica é limitada pela tradição, embora essa limitação não seja absoluta. Pois uma resposta adequada para um problema controverso pode surgir quando a tradição entra em uma análise dialética. Conforme vimos anteriormente, este seria o momento em que a crítica e a hermenêutica filosófica coincidiriam.

Mas, refazendo este caminho, chegamos a um ponto delicado do estudo da hermenêutica filosófica: como é possível distinguir preconceitos falsos, que geram mal-entendidos, dos preconceitos autênticos ou verdadeiros? A única forma possível de distingui-los é esperar que o intérprete inclua na sua compreensão todos os elementos percebidos pela tradição, permitindo que eles se destaquem como conhecimentos alternativos que podem possuir validade para

⁴²² Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 10. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 331.

⁴²³ Cf. *Ibid.*, p. 332.

a interpretação ou, dito de outro modo, representar a realidade ou a verdade do mundo da vida para aquele conhecimento. Este destaque implica que se suspenda qualquer preconceito, interrompendo momentaneamente a sua validade. Pois, ao contrário, se permitirmos que um preconceito seja invariavelmente válido, estaremos sendo determinados por ele e nunca emitiremos um juízo lúcido a respeito de algo. Estaremos sendo condicionados pelo preconceito. A condição de excelência da hermenêutica depende justamente da exigência da suspensão por completo dos próprios preconceitos⁴²⁴. Então, a autenticidade de uma interpretação dependerá desta capacidade do intérprete de se apropriar do compreendido. Não de uma forma arbitrária, mas devidamente fundamentada pela tradição.

Para o caso do direito, podemos dizer que a lei, ao lado da doutrina e da jurisprudência com tendências dominantes estabelecem o horizonte de sentido do intérprete, a partir do qual ele entende corretamente ou deixa de entender o real sentido do direito. O problema está justamente aí: a formação tradicional do direito, de onde se retiram as limitações de sentido e os sentidos dos limites⁴²⁵, isto é, de onde obtemos o horizonte de sentido do intérprete, é erigido a partir de conclusões retiradas de paradigmas que se dizem críticos, mas que não detém uma consciência hermenêutica. São viciados desde a sua formação. A postura da crítica da ideologia é um exemplo bastante claro disto. Portanto, embora representem os limites, o horizonte de sentido do intérprete pode e deve ser revisto, quando construído sobre preconceitos inautênticos. É claro que através de uma fundamentação que demonstre a sua inautenticidade.

Para visualizarmos tudo isto no nosso objeto de estudo, podemos destacar que o princípio da proteção ao trabalhador, considerado como a fonte das incertezas do direito do trabalho, além dos motivos histórico e culturais citados, foi percebido deste modo através das seguintes considerações realizadas com o auxílio da hermenêutica filosófica: em primeiro lugar, que o nosso ordenamento jurídico, como um todo, é um dos limites de sentido para o intérprete. Afunilando-o para encontrar somente os preceitos relativos ao trabalho, percebemos que o principal limite de sentido é a CF/88, pela sua natureza de norma constituinte. A CF/88 estabelece paralelamente à proteção ao trabalhador, através da ideia da norma mais benéfica a ele, o reconhecimento de convenções coletivas de trabalho, para nos mantermos no exemplo de direito coletivo de trabalho já citado. Não é preciso discutir, no momento, a validade do pactuado nos contratos individuais de trabalho, por exemplo, pois a sua previsão é infraconstitucional, modificando o raciocínio. Portanto, embora estes sejam os limites de sentido constitu-

⁴²⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 369.

⁴²⁵ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 10. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 335.

cional em matéria coletiva de trabalho, não encontramos uma normatização apurada que esgote todas as ocorrências do mundo da vida, sendo imprescindível interpretar, caso a caso, aquilo que significa um benefício aos trabalhadores, ao mesmo tempo em que seja contemplado dentro deste contexto o que é permitido ou proibido negociar.

O intérprete, neste caso, ao utilizar a hermenêutica filosófica, deve se perguntar, antes do que é mais benéfico ao trabalhador, o que é, de fato, uma negociação coletiva. Este questionamento serve para perceber quais são os seus objetivos ou, dito de outro modo, a sua finalidade social. Mesmo que precise revistar o passado para compreender o seu presente e projetar a sua interpretação para o futuro. Junto disto, deve se perguntar pelo contexto histórico e econômico da determinada negociação coletiva e, conjuntamente, o contexto político das categorias convenientes. Precisa se perguntar, também, pelo impacto desta negociação na economia e, sobretudo, no mundo jurídico. Além disso, e indo paulatinamente em direção da compreensão da palavra benefício, perguntar-se pelo que é utilizado como moeda de troca e do impacto destas transações nas relações sociais de trabalho, não somente das categorias em negociação, mas para todas as outras categorias profissionais e econômicas. Em caso de antinomia com alguma norma em matéria de trabalho, deve se perguntar sobre as vantagens reais para os trabalhadores e sobre os prejuízos que uma eventual decisão idiossincrática ou literal resultaria. Isto tudo para dizer o mínimo. Já que a hermenêutica filosófica pressupõe uma série de questionamentos, que não se esgotam taxativamente. Em termos filosóficos, pressupõe a destruição de todos os preconceitos do interprete e a busca de elementos que conformem adequadamente uma construção de sentido.

Tais questionamentos, numa interpretação pautada sobre a hermenêutica filosófica, deveriam aparecer naturalmente. Pois ela, se aplicada ao direito, manifestaria uma preocupação com a sua indeterminabilidade, antes de se preocupar com métodos de subsunção ou de dedução. O preenchimento de espaços abstratos de normas jurídicas seria a sua tarefa principal, nesse sentido. Uma interpretação seria adequada em virtude do seu conteúdo e não apenas de seu procedimento. Entraria em jogo a distinção entre texto e norma ou texto e sentido do texto, citada anteriormente. Esta distinção, feita por Streck, diz que entre texto e norma não há uma cisão estrutural, o que abriria espaço para o subjetivismo, e tampouco uma identificação ou colagem entre ambos, resultando num formalismo de cunho objetivista⁴²⁶. Há na verdade, uma diferença; que é ontológica, no sentido heideggeriano, e não se refere a um texto sobre o

⁴²⁶ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011. p. 336.

qual o intérprete atribui livremente um sentido, baseado na realidade, ou a um ato de subjetividade ou de vontade⁴²⁷.

A diferença ontológica aplicada à distinção entre texto jurídico e norma significa que o texto só será compreendido a partir de sua norma e a norma só será compreendida a partir de seu texto⁴²⁸. Como não há conceito sem coisas, também não haverá textos sem normas. Não é possível, pelos pressupostos da hermenêutica filosófica, sustentar que um texto é somente um enunciado linguístico. Se considerássemos apenas isto, o texto sempre seria um ente sem ser. O que também se tornaria insustentável diante do fato de que o ser não é um ente, servindo, com efeito, para dar sentido aos entes. Além disso, um texto é um evento. Ou seja, um texto é fato e um fato é texto. O texto só é algo quanto encontra o seu sentido, isto é, a sua norma⁴²⁹.

Isto nos permite afirmar que um texto carrega em si elementos que nos permitem obter uma pré-compreensão de uma norma, mas que não esgotam a sua compreensão. Estes elementos estão no nível hermenêutico, que acompanham e precedem o apofântico, ou seja, a estrutura do texto. A diferença ontológica é coerente se a consideramos o ponto fundamental do modo prático de ser-no-mundo, que nos determina o sentido e é, ao mesmo tempo, hermenêutica e apofântica. É nessa diferença que se dá o sentido e de onde “é possível afirmar que a incindibilidade do ‘como hermenêutico’ do ‘como apofântico’ é a garantia contra a atribuição arbitrária de sentidos assim como a atribuição de sentidos arbitrários”⁴³⁰.

Portanto, as interpretações realizadas com base na hermenêutica filosófica seriam diferentes para cada caso concreto, por levarem em consideração as particularidades situacionais. Contudo, é interessante perguntar se elas não seriam distintas para um mesmo caso, se analisássemos o resultado interpretativo de dois intérpretes diferentes. Naturalmente, existiria essa possibilidade se os intérpretes não se apropriassem daquilo que fora compreendido. Pois “o poder apropriar-se é a chave para escancarar as portas do mundo inautêntico do direito”⁴³¹. A apropriação é condição para qualquer interpretação superar um conteúdo reproduzido de modo inautêntico ou que busque objetivar um pensamento ou um conhecimento. É o instrumento para superar o senso comum teórico dos juristas, na expressão de Warat⁴³², ou um imaginário social encoberto por ideologias, para lembrarmos Castoriadis⁴³³.

⁴²⁷ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011. p. 337.

⁴²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 336.

⁴²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 337.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 338.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 348.

⁴³² Cf. WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. *Seqüência: estudos jurídicos e políticos*, [S.l.], v. 3. n. 5, p. 48-57, 1982.

⁴³³ Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

Além disso, parece-nos útil a orientação de Streck, de pensar que a busca de uma resposta adequada no direito, utilizando-se da hermenêutica filosófica, mesmo sem resultar sempre em uma única resposta, deve obedecer à integridade. A ideia de integridade defendida por ele é retirada da obra de Dworkin⁴³⁴ e o seu uso, a partir da hermenêutica filosófica, assemelhar-se-ia ao respeito à tradição autêntica ou legítima. Para Dworkin, independentemente dos pontos de vista de juízes sobre a equidade ou a justiça de determinados casos, é preciso aceitar que existe um constrangimento à interpretação que é independente e superior ao livre convencimento, decorrente da integridade, que condiciona os julgados, adequando-os à prática política e jurídica da sua comunidade⁴³⁵. Seria, conforme Streck, um existencial⁴³⁶, pressuposto da compreensão. Sendo assim, a integridade reforçaria o uso consciente da apropriação do compreendido, garantindo autenticidade à interpretação. Além disso, levaria o intérprete ao estranhamento ou à angústia, no sentido hermenêutico, ao constatar que os rumos de sua interpretação o levam a uma compreensão inautêntica ou, simplesmente, que está diante de uma interpretação que não atende à ideia da integridade.

De qualquer modo, é preciso visualizar o acerto ou o erro de uma interpretação a fim de verificar a sua condição de autenticidade ou, nos dizeres de Dworkin, a sua integridade. A visualização só é possível através de uma exposição dos fundamentos que levaram a determinada solução. Nesse contexto, a adaptação da teoria de Dworkin e da hermenêutica filosófica, nos moldes defendidos por Streck e adotados no nosso estudo, dirigem-se para a imprescindibilidade de uma explicitação do compreendido⁴³⁷. A grande aposta da hermenêutica filosófica aplicada ao direito está nessa necessidade específica. Mas também não se resume a uma exposição de motivos genérica. É necessário que toda interpretação jurídica e, sobretudo, as decisões judiciais, façam uma fundamentação da fundamentação⁴³⁸.

Isto revela que o problema da exigência de uma fundamentação também não está atrelado ao nível da literalidade de um texto ou ao nível apofântico. Pois o vetor de racionalidade do nível ôntico não pode ser substituído pelo ontológico. A resposta adequada ultrapassa uma questão meramente analítica: ela não estará inserida na proposição, mas em um nível anterior, respeitando os institutos da hermenêutica, como a circularidade e a dupla estrutura da lingua-

⁴³⁴ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011. p. 350.

⁴³⁵ Cf. DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁴³⁶ Cf. STRECK, op. cit., p. 353.

⁴³⁷ Cf. STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 10. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011. p. 399.

⁴³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 398.

gem. Há, portanto, também na fundamentação, aquele elemento constitutivo fundado no modo prático de ser-no-mundo.

Para o caso do direito do trabalho, podemos dizer que sempre haverá uma resposta baseada na utilização de textos jurídicos relacionados à matéria do trabalho, inclusive dos princípios aplicáveis a ela, entendidos, contudo, na perspectiva de pragmático-problemáticos. Porém, nenhum destes elementos carrega consigo uma resposta correta de antemão, apenas permitindo uma explicitação, que, hermenêuticamente, não será satisfeita com uma fundamentação simplificada, pois, para uma resposta adequada, é preciso considerar os elementos da pré-compreensão. Uma fundamentação na hermenêutica filosófica precisa considerar mais aspectos do que a afirmação genérica da prevalência da saúde ao trabalhador, se avaliarmos, a título exemplificativo, o caso já citado do intervalo intrajornada.

A hermenêutica filosófica se torna, portanto, viável para a interpretação jurídica no direito do trabalho por exigir que o intérprete realize uma descrição detalhada de sua fundamentação. Em consequência, e em primeiro lugar, evita que um ponto de vista crítico, mas inspirado em uma postura teórica acrítica, seja repassado erroneamente como uma tradição autêntica. Evita-se, assim, a manutenção de um senso teórico comum dos juristas e se abre espaço efetivo para uma crítica construtiva e com pretensão de autenticidade.

Em segundo lugar, esclarece, a partir das justificativas usadas na interpretação, os motivos reais que a conformam, ao resolver manter a validade de determinada norma jurídica ou, então, favorecer uma das classes da relação de trabalho. Separam-se, através disso, as manifestações ideológicas do nível do em-si e oficializam-se as intenções ideológicas do nível do para-si. Em outras palavras, a interpretação baseada na hermenêutica filosófica desmistifica os dois primeiros níveis de ideologia apresentados por Žižek. Permite demonstrar e legitimar, de um lado, a existência material de uma ideologia imanente às relações de trabalho e, ao mesmo tempo, desmascarar os conteúdos ideológicos discretamente inseridos na cultura jurídica tradicional que devem ser combatidos. Serve, portanto, para discernir a tendenciosidade de uma compreensão, mostrando sua inautenticidade e, de outro lado, revelar aquilo que realmente é autêntico.

Dizendo de outro modo, podemos argumentar que uma fundamentação detalhada da compreensão, do modo como é feita pela hermenêutica filosófica, consegue desestruturar a separação entre uma ideologia imposta de fora e uma pré-ideologia espontânea, criada no interior do sujeito. Trata-se de fundamentar para demonstrar a superação dos conceitos de ideologia de Marx, nesse sentido. Impede-se, assim, a crença de sempre termos, pela particularidade da nossa existência e da nossa subjetividade, uma razão absoluta sobre determinado pon-

to de vista, ou, então, de obtermos um acesso privilegiado a um auditório que nos imuniza do dissenso e do erro. Nesse contexto, serve também para evitar uma recaída a aporia da teoria crítica da ideologia.

Em terceiro lugar, e ultrapassando os aspectos de filosofia que nos interessaram, gera força para uma das mais importantes garantias constitucionais do processo para a tarefa de determinação do direito: o dever do intérprete jurídico, notadamente dos magistrados, de fundamentar as suas decisões. As implicações de uma fundamentação esclarecedora e atenta às particularidades de cada caso podem ser traduzidas, em termos de benefícios, a partir do significado comumente atribuído aos princípios do contraditório e da ampla defesa. Com a efetivação destes direitos e deveres as partes obtém, primeiramente, um ganho qualitativo, por prezar por uma solução de justiça, e, acessoriamente, um ganho quantitativo, por diminuir a necessidade de recursos ou de instrumentos jurídicos que conotam, pela sua própria natureza, a falta de atenção dada à tarefa de fundamentar – caso dos embargos de declaração. Além de a celeridade processual beneficiar os diretamente envolvidos no litígio, também contribui para a concretização de um sistema de justiça mais ágil e efetivo, desafogando o acúmulo de ações que tramitam nos tribunais.

Convém ressaltar, a título de finalização, que a postura da hermenêutica filosófica não deve ser adotada como pretexto para deixar de fundamentar ou, então, tornar uma interpretação imune da crítica ou das influências da ideologia. É pressuposto da hermenêutica filosófica a circularidade, de onde se retiram naturalmente as possibilidades de retratação de erros. Por isso, qualquer interpretação, mesmo que esteja contemplando uma compreensão aparentemente autêntica, não deve ser considerada absoluta. Esta interpretação é a resposta adequada para aquele momento vivenciado, embora possa sofrer alterações diante da faticidade, da decadência no sujeito mundo e de sua existência.

Portanto, a hermenêutica filosófica aparece para nós como uma alternativa paradigmática viável para a interpretação do direito do trabalho, contornando de modo adequado os problemas da ideologia. Além disso, atende adequadamente ao problema da indeterminação do direito, de uma forma geral. Porém, não é racionalmente estruturada para solucionar universalmente este problema, reconhecendo-o, na verdade, como algo natural à ciência do direito. Sua força está justamente na sua característica finita e falível: construir respostas adequadas para cada caso concreto, determinando continuamente o direito.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nosso estudo dizendo que o direito do trabalho talvez fosse o ramo do direito em que o problema da discricionariedade jurídica estivesse mais concentrado. Apontamos duas causas particulares que aparentemente demonstrariam esse preconceito. Uma relacionada à predisposição do intérprete a favor de uma das classes sociais da relação de trabalho e outra referente à associação de seu ponto de vista a uma ideia específica de ideologia. Tratamos, é claro, de apontar sumariamente para uma causa que receberia, mais tarde, o nome de teoria crítica da ideologia. De qualquer modo, esta indicação sumária serviu para justificar a afirmação de que o direito do trabalho necessitaria de um estudo sobre interpretação jurídica em sua área, que fosse, ainda, conjugado adequadamente com o problema das ideologias.

A relação entre a expressão ideologia e o direito do trabalho pareceu ficar clara desde o início: a expressão surge com o desenvolvimento das relações de trabalho na Modernidade e recebe tratamento filosófico a partir deste mesmo desenvolvimento. Daí em diante, estabeleceu-se uma relação de proximidade com a questão do trabalho que somente perderá o foco público nas últimas décadas do século passado, com a derrocada da Escola de Frankfurt. Contudo, a concepção da ideologia proletária, de Marx, impregnou com tamanha intensidade todas as questões sociais relacionadas ao trabalho, alcançando naturalmente o Poder Judiciário e o direito do trabalho. A interpretação da ideologia proletária acabou ecoando, assim, na interpretação jurídica deste ramo. E, refletindo nela, encontrou espaço para o seu desenvolvimento nos métodos de interpretação retirados do positivismo normativista, em que sobressai a discricionariedade jurídica como instrumento para determinação do direito. Portanto, a relação entre a ideologia e a discricionariedade ficou traçada pelas ligações entre os elementos que se constituíram no meio deste caminho.

Propomos, então, estudar os reflexos da ideologia na discricionariedade jurídica presente no direito do trabalho. Estabelecemos, em princípio, três linhas de atuação para responder como interpretar adequadamente no direito do trabalho, superando as noções estudadas de ideologia: em primeiro lugar, achamos necessário compreender qual é o tipo de racionalidade presente no direito e como as concepções de subjetivismo e ideologia são conceituadas diante deste e de outros tipos de razão. Tratou-se, na realidade, de demonstrar filosoficamente como o direito é uma razão histórica, embora tenha sido tratado por grande parte das teorias filosóficas e jurídico-filosóficas, da Antiguidade até a Modernidade, como uma razão preponderantemente instrumental. E também, dentro deste debate, de construir o sentido das expressões subjetivismo e ideologia.

Sobre a racionalidade do direito, constatamos, em resumo, que os apontamentos referentes a ela seguem as hipóteses levantadas pelas teorias do conhecimento na filosofia. Somente na Modernidade que encontramos propostas teóricas específicas para o direito, tentando determinar a razão do seu conhecimento. Porém, é com base na filosofia antiga, média e moderna que obtemos os aportes para definir o que é subjetivismo e, em função do desenvolvimento histórico, social e, sobretudo, intelectual do homem, o que é ideologia. O uso da filosofia foi necessário, nesse sentido, devido ao caráter interdisciplinar dos estudos sobre o conhecimento, os quais a ciência do direito não desenvolveu com maestria até hoje.

Descobrimos, assim, a partir de alguns paradigmas da filosofia, as semelhanças da razão do direito com a das ontologias clássica e moderna. Que era, inicialmente, metafísica, por indicar a existência de um valor predominante ou absoluto, existente na natureza ou em Deus, que serviria de fundamento tanto para a criação quanto para a interpretação do direito, à semelhança do pensamento grego e escolástico, respectivamente. Ou que era e ainda é instrumental, por afirmar a existência de valores sociais apreensíveis por uma experiência cognoscível-individual, à semelhança do pensamento cartesiano ou kantiano.

Desse modo, levamos a discussão até o ponto no qual a história passa a ser a razão das ciências do espírito e da filosofia, para demonstrar como o direito, enquanto ciência, enquadra-se perfeitamente na classificação de ciência social, em contrapartida à ciência da natureza, cujo método de apreensão do conhecimento não lhe tem serventia. Isto serviu para reforçar a característica histórica do direito. Neste caminho, conceituamos subjetivismo como o modo de compreender que procura regular, através de uma consciência individual e egoísta, a experiência do conhecimento ou da interpretação, de uma forma absoluta.

Do ponto no qual a história se torna a razão, destacamos as teorias que assumem a revolta contra a tradição que tinham como autêntica. Ou seja, que se voltam simultaneamente contra o objetivismo e o subjetivismo do conhecimento. Assim, percorremos um caminho que se iniciou em Hegel e terminou em Habermas. Isto é, partindo do autor que deu origem a concepção mais famosa de ideologia, a marxiana, e, ao final, chegando àquele que a enterrou junto com o potencial da dialética na história. Isto nos serviu para compreender a ideologia, desde a sua concepção originária, quando foi relacionada ao fator do trabalho, até a sua necessária crítica e superação, com a teoria do agir comunicativo de Habermas.

Entrementes, antes de adotarmos uma determinada concepção de ideologia, expomos o pensamento dos teóricos da Escola de Frankfurt, da qual Habermas também foi membro. Esta exposição serviu para demonstrarmos como a dialética, desde Hegel, assumiu uma força extraordinária para determinar o conhecimento. O método dialético foi utilizado, além dele, por

Marx, para expor o problema das ideologias, e adotado pelos teóricos críticos, no desenvolvimento da denominada teoria crítica da ideologia. Esta teoria nos importou, juntamente com a problemática da ideologia, por três motivos principais: para percebermos que o conceito de ideologia, além de carregar o significado de base do marxismo, incorpora a si uma ideia filosófica mais ou menos desenvolvida sobre a verdade. Em decorrência, para verificarmos como a ausência de uma definição para esta ideia encaminha a teoria crítica da ideologia para uma aporia que é insustentável filosoficamente. E, por último, para estabelecermos uma relação de semelhança entre esta aporia encontrada e o modo de interpretar dos intérpretes no direito do trabalho.

Esta aporia se resume no fato de um intérprete, através da crítica de determinada realidade que lhe é imposta, crer que o seu ponto de vista é imune a qualquer crítica. Ele retiraria a sua opinião, independentemente do grau de fundamentação, da lógica de sua teoria. Seria possível chegar a um local privilegiado para fundamentar qualquer tipo de conhecimento. O curioso desta aporia está, na verdade, na sua justificativa paradigmática. Ela encontra a sua racionalidade na história e estabelece um distanciamento dos paradigmas representacionais, ontológico clássico, teleológico e da consciência. Isto significa dizer que ela não prevê um ponto privilegiado que daria acesso ao conhecimento e a obtenção da verdade. A verdade não estaria na natureza, em Deus e tampouco na consciência do intérprete, mas na história e nas mudanças que ela proporciona através de sua dinâmica, sendo variável e determinada por ela. Contudo, o intérprete acaba, pelo fato de ser consciente desta impossibilidade teórica de fundar um conhecimento absoluto, acreditando poder criticar e elevar a sua crítica a este local privilegiado, posto, inclusive, ao lado da história. Ou seja, o fato de ser consciente da insuficiência teórica de outras teorias do conhecimento elevaria a crítica do intérprete ao nível da verdade.

Encontrando esta aporia e faltando um conceito claro para o termo ideologia, reportamo-nos a Žižek, para quem a ideologia é pensada a partir de três eixos fundamentais: do em-si, do para-si e do em-si-para-si. Esta tríade é retirada do pensamento de Hegel sobre a religião, mas acompanha o desenvolvimento teórico da noção de ideologia visto em todos os autores retratados no nosso estudo. Sendo assim, no primeiro eixo ou nível a ideologia corresponde a um complexo de ideias, compreendido enquanto teorias, convicções crenças e métodos argumentativos. E também a uma falsa ideia ou consciência, inculcada no indivíduo através de um discurso inautêntico e convencedor, que apenas carrega consigo uma aparência de verdade, embora seja falso e sirva como instrumento de manipulação. No segundo eixo a ideologia é externa e materialmente considerada, longe dos jogos de poder que caracterizam o primeiro nível. Ela é a síntese, na verdade, dos aparelhos ideológicos de Estado, de Althusser.

No terceiro nível, a ideologia corresponde à dispersão de seu próprio discurso, presente nos níveis anteriores, devido à massificação do conhecimento. Apresenta ao mesmo tempo uma força espontânea e a decadência da força ideológica do em-si e do para-si.

Esta noção de níveis é importante para mostrar que uma ideologia pode ser imposta de fora sobre um indivíduo ou ser pré-ideológica, aparecendo espontaneamente e de dentro dele. A tensão entre imposição e espontaneidade nos leva a outra aporia, desta vez da própria concepção de ideologia e não retirada da teoria crítica da ideologia. Refere-se ao fato de que toda ideologia sempre será uma “ideologia da ideologia”, ou seja, de que uma ideologia sempre é afirmada a partir da distinção de outra. É interessante ver, contudo, que um indivíduo submetido a uma ideologia dificilmente irá reconhecer que está dentro de um espectro ideológico. Entretanto, mesmo que não reconheça isto, deve ter em mente que uma ideologia, para aparecer, sempre requererá necessariamente outro corpo de pontos de vista, para distingui-la e taxá-la, invariavelmente, como ideologia. Este não reconhecimento do problema ideológico é, modificando a delimitação do tema, o mesmo impasse apresentado pela teoria crítica da ideologia.

Portanto, tratamos nessa primeira linha de atuação, de delimitar a racionalidade do direito, de conceituar os termos subjetivismo e ideologia, e de aproximar as aporias da noção de ideologia e da teoria crítica da ideologia à forma de interpretar do intérprete no direito do trabalho. Considerando estes conhecimentos prévios, passamos a uma segunda linha de atuação, em que expusemos as categorias básicas da hermenêutica filosófica, a fim de contrapô-la às teorias críticas ou, no mesmo sentido, que utilizam o método dialético. A escolha desta teoria é explicada por alguns motivos: diante de sua atualidade e sofisticação enquanto paradigma da filosofia da linguagem; para desmistificar o uso de uma hermenêutica romântica na interpretação geral do direito, que, independentemente de sua correção, não detém a sofisticação teórica da hermenêutica filosófica; para o fortalecimento do seu uso no direito, seguindo algumas propostas existentes; pela proximidade desta teoria com a teoria crítica da ideologia, que pode ser visualizada no debate travado entre Habermas e Gadamer; e, por último, pela necessidade de alguns apontamentos sobre a viabilidade da hermenêutica filosófica enquanto instrumento de análise ou de construção de interpretações jurídicas.

Os conceitos básicos apresentados deram continuidade à evolução histórica da primeira parte, situando-se paralelamente ao desenvolvimento da teoria crítica da ideologia até a sua derrocada. Analisamos neste contexto e de forma rápida os pressupostos de Husserl, para chegarmos até Heidegger e, por fim, a Gadamer. De posse da compreensão dos principais institutos da hermenêutica filosófica, estudamos a crítica de Apel à hermenêutica filosófica, na qual

há um questionamento sobre a real capacidade crítica desta teoria. Apel entende que a hermenêutica filosófica é somente uma teoria descritiva e que, neste sentido, não apresenta critérios de validade para determinar a autenticidade de uma compreensão. Procuramos rebater esta crítica através da obra de Gadamer e com a indicação de alguns critérios implícitos no movimento rumo à compreensão, que implicariam a construção de um sentido autêntico e, portanto, válido.

Após, abordamos o referido debate entre Habermas e Gadamer, a respeito da pretensão de universalidade do método dialético e hermenêutico, ou, no mesmo sentido, da teoria crítica da ideologia e da hermenêutica filosófica, correspectivamente. Utilizando-o, direcionamos o estudo para a comparação de qual das duas teorias teria uma resposta mais adequada para o encontro da verdade. A crítica de Habermas à hermenêutica filosófica, neste sentido, ponderou a dificuldade da hermenêutica filosófica em compreender uma linguagem perturbada e, ainda, a impossibilidade de descobrir a verdade a partir da autoridade da tradição, nestes casos em que a linguagem necessitaria de uma força crítica para combater simbolismos e jogos de poder. A resposta de Gadamer para isto se resumiu em demonstrar como a crítica não detém legitimidade para criticar, respaldando, assim, a cautela da hermenêutica filosófica na aproximação de seus objetos e, ao mesmo tempo, apontando para o principal déficit de racionalidade da teoria crítica da ideologia, condizente com a falta de respaldo social para fundar uma razão emancipatória.

Descobrimos, então, que o principal problema enfrentado pela hermenêutica filosófica diz respeito à autenticidade da compreensão obtida, pois ao lado da verdade sempre haverá a não verdade. Em termos fenomenológicos, somente seria possível obter uma verdade com o desvelamento total de um ente, o que é hermeneuticamente improvável. Porém, percebemos que isto também traz um ponto positivo: a hermenêutica filosófica jamais irá considerar uma compreensão como absoluta, em função do círculo hermenêutico e da possibilidade de correção de uma compreensão a partir da análise de elementos não percebidos anteriormente. Isto revela dois pontos importantíssimos: a interpretação se dá caso a caso e é sempre passível de modificação.

Isto ao contrário da teoria crítica da ideologia. Os seus pressupostos possuem o condão de criticar e superar uma compreensão pautada em uma linguagem distorcida ou de questionar a neutralidade de um conhecimento assim considerado, mas submetido a jogos de interesse. Portanto, a teoria crítica é fundamental como instrumento de controle político. Porém, pensar-se superior à neutralidade somente admitiria dois caminhos: considerar que somente os teóricos críticos poderiam se arrancar da lógica do interesse ou, então, que, embora a própria críti-

ca fosse animada por um interesse, ele seria próprio do gênero humano. Nos dois casos estaríamos diante de uma postura dogmática. E assim, a verdade encontrada a partir de uma interpretação crítica não gozaria de respaldo teórico e racional. Instaura-se um paradoxo que, enquanto paradoxo, não é solucionável.

Com a desconstrução de ambas as teorias e com a obtenção do conhecimento necessário sobre os seus funcionamentos, partimos para a nossa terceira linha de atuação, dividida em duas partes. A primeira serviu, inicialmente, para constatarmos que o direito do trabalho brasileiro e a sua justiça especializada estão, de fato, inseridos dentro do problema das ideologias. Esta compreensão foi obtida, hermeneuticamente, a partir de três indicativos: a) de como a dicotomia entre o capital e o trabalho influenciou substancialmente na criação da Justiça do Trabalho e na sua gestão política; b) de como as funções tradicionalmente atribuídas ao direito do trabalho não fogem desta mesma dicotomia, ora atribuindo objetivos a favor e ora contra os trabalhadores, e; c) de como as decisões na Justiça do Trabalho seguem o princípio da proteção ao trabalhador, revelando a existência, ainda hoje, da dicotomia capital e trabalho e de um ranço do problema ideológico.

Utilizando o terceiro indicativo, demonstramos, com dois exemplos, como a aporia da crítica da ideologia é encontrada nas decisões judiciais por falta de uma fundamentação adequada, que demonstre satisfatoriamente as suas razões. Percebemos, então, que estas interpretações judiciais não consideraram o caráter pragmático da linguagem. Esta descoberta foi importante para a continuidade do estudo. Entrementes, da referência dos três indicativos utilizados para demonstrar a existência de um problema ideológico no direito do trabalho passamos à análise da doutrina tradicional, para averiguar como ela enxerga a noção de interpretação jurídica.

Constatamos que a interpretação, segundo alguns juristas da área do trabalho, deve seguir as proposições da hermenêutica romântica de Maximiliano, como normalmente é feito no direito de um modo geral. Isto nos revelou, prontamente, o apego do intérprete a um modelo filosófico de interpretação ultrapassado, que ainda acredita na capacidade discricionária e na sensibilidade do intérprete, num sentido kelseniano ou kantiano. Além desta constatação, percebemos que a orientação é no sentido de utilizar as espécies clássicas de interpretação – gramatical, lógica, histórica, teleológica, sociológica e sistemática – e os seus modos – declarativo, restritivo e extensivo. Vimos que a intenção desta orientação era ultrapassar o positivismo exegético e compensar as incertezas da linguagem, embora acabasse recaindo no positivismo normativista. Neste sentido, também encontramos indicação de uso da analogia e da equidade, com o intuito de suprir as lacunas existentes no ordenamento jurídico.

Seguindo esta averiguação, chegamos à problemática dos princípios, descobrindo-os como o trunfo do intérprete do trabalho para determinar o direito. A sua importância está relacionada, sobretudo, ao princípio da proteção ao trabalhador, utilizado como mecanismo para integrar o direito, de acordo com os objetivos políticos do ordenamento. Neste ponto, identificamos as causas de nosso problema de discricionariedade: antes de tudo, a compreensão equivocada do conceito de princípio; conjugado a isto, a utilização das espécies e modos de interpretação referidos e, por fim; a inclinação ideológica imanente do direito do trabalho ao trabalhador.

Esta inclinação reside no princípio da proteção ao trabalhador, retirado do conjunto de normas presentes no ordenamento jurídico e, sobretudo, na Constituição. Ela não representaria um problema ideológico se estivesse inserida apenas no nível do para-si, dentro da classificação de Žižek. Porém, torna-se problemática quando é utilizada sutilmente dentro da interpretação jurídica para falsear uma realidade que não se apresenta do modo como é transmitida. Isto ficou claro através da exemplificação da falta de fundamentos da decisão referente à concessão de intervalo intrajornada. Procuramos demonstrar ali que a fundamentação, utilizando o princípio da proteção ao trabalhador como vetor de racionalidade, forçou uma decisão que não beneficia realmente os trabalhadores.

Portanto, descoberta a imprescindibilidade de interpretar com base em princípios no direito do trabalho, expomos a classificação feita por Oliveira, para chegarmos até a concepção de princípios pragmático-problemáticos. Esta classificação nos permitiu rever os conceitos de princípios gerais do direito e de princípios jurídico-epistemológicos, mostrando, assim, as suas insuficiências paradigmáticas. Além disso, a conceituação dos princípios pragmático-problemáticos pareceu ser conjugável com a postura da hermenêutica filosófica, comparação que seria realizada adiante, quando propomos um debate sobre a viabilidade desta teoria como instrumento de análise e de construção de interpretações jurídicas no direito.

Mas antes de fazê-la, dissemos o principal prejuízo para o direito do trabalho, caso o intérprete continuasse interpretando com base nos estudos tradicionais sobre interpretação e levando a ótica da proteção ao trabalhador às últimas consequências: caso os empregados forem favorecidos em qualquer demanda, o direito do trabalho retira da sua dinâmica o contraditório e a ampla defesa da parte contrária, inserindo-o no espectro acrítico da teoria crítica da ideologia, por considerar determinada ideologia predominante em absoluto, além de deixar de corresponder ao dever de primar pelo interesse público sobre os de classe, conforme prevê o ordenamento jurídico em matéria de trabalho.

A partir desta afirmação, citamos três situações de risco para o direito coletivo do trabalho, que poderiam surgir a partir de interpretações críticas, erigidas sobre a aporia da teoria crítica da ideologia: 1) a de supressão de vantagens reais à classe dos trabalhadores, adquiridas em contextos de trocas, se nos referirmos à validade de cláusulas normativas pactuadas em negociações coletivas de trabalho em face de outras normas legiferadas; 2) a ocorrência de uma situação de desfavorecimento para ambas as partes e não somente aos trabalhadores, quando o trabalhador for supostamente favorecido e não obter uma vantagem real e; 3) um respaldo à má-fé operária pelo Poder Judiciário, caso declare inválida uma cláusula normativa frente à validade de uma norma legiferada.

Diante disto e considerando a inclinação ao trabalhador como algo decorrente da tradição do direito do trabalho, propomos pensar a interpretação jurídica dentro dos pressupostos da hermenêutica filosófica e do seu conceito de tradição. Adentramos, portanto, na segunda parte de nossa terceira linha de atuação.

Explicamos, resumidamente, como a hermenêutica filosófica seria usada para a compreensão de textos jurídicos. E como ela nos leva à produção de um sentido e não à sua reprodução. E que isto implica ao abandono da convicção exegeta de que se julga de acordo com a lei ou em desacordo com ela e, para nós, que se julga de acordo ou em desacordo com uma das partes da relação de trabalho. Utilizamos nesta explicação a distinção fenomenológica entre ser e ente, que corresponde para o direito à distinção entre texto e sentido do texto ou entre texto e norma. Com isto tivemos os elementos necessários para argumentar a inviabilidade de interpretar com base na consciência ou num ato de vontade, rechaçando o método literal do positivismo exegetico e, ainda, a discricionariedade do positivismo normativista.

Na análise sobre a tradição, destacamos, junto de Streck, a faticidade como o elemento que demonstra efetivamente as condições de interpretar no direito a partir da hermenêutica filosófica. Nesta ótica, apontamos que a tradição nos constrange, determinando em determinado grau a nossa interpretação. Por isso que o intérprete no direito não contempla o seu objeto – o texto jurídico – de uma posição privilegiada. Isto significou dizer que ele compreende um texto a partir das condições proporcionadas pelo seu horizonte de sentido, de onde retira a sua pré-compreensão. A pré-compreensão é um conjunto pré-concebido de elementos vivenciados pelo intérprete ou carregados consigo em virtude da cultura e da história. Dentro destes elementos, inserem-se, naturalmente, para o direito, o ordenamento jurídico, a doutrina e as decisões judiciais.

Mas como é possível interpretar utilizando estes elementos sem recair no objetivismo ou no subjetivismo, ou, então, nas falácias de uma ideologia? Ao chegar neste ponto da expo-

sição, fomos obrigados a retornar ao questionamento sobre a obtenção da verdade. Dissemos, assim, que o único modo de atingir um conhecimento verdadeiro – que englobe também a noção de ideologia para-si – é através da distinção entre preconceitos autênticos e inautênticos. Descobri-los nos leva, necessariamente, à descoberta da verdade. Porém, percebemos que a única forma de distingui-los é esperar que o intérprete inclua na sua compreensão todos os elementos que apreendeu com a tradição, permitindo que eles se destaquem como conhecimentos alternativos que podem possuir validade para a sua interpretação. Ou seja, que podem representar a realidade ou a verdade do mundo da vida para aquele conhecimento, retificando os seus preconceitos.

Do contrário, se permitirmos que um preconceito seja sempre válido, estaremos sendo determinados e condicionados por ele. Nesta situação, a crítica de Habermas teria razão, pela obrigatoriedade que tradição imporia. Porém, caso mantenhemos uma intenção de crítica durante a interpretação – ou suspendamos os preconceitos, para usar um termo hermenêutico – seremos vigilantes ao ponto de conhecer uma resposta verdadeiramente autêntica. A condição de excelência da hermenêutica filosófica, segundo Gadamer, é justamente a exigência de suspensão dos próprios preconceitos.

Para visualizar tudo isto no direito do trabalho, utilizamos o seguinte raciocínio: o horizonte de sentido do intérprete é o ordenamento jurídico, a doutrina e a jurisprudência, além da bagagem cultural que carrega consigo. É deste horizonte que ele retirará as bases para a sua interpretação. Afunilando o ordenamento jurídico para encontrar somente os preceitos relativos ao trabalho, percebemos que o principal limite de sentido é a CF/88, pela sua natureza de norma constituinte. A CF/88 estabelece paralelamente à proteção ao trabalhador, através da ideia da norma mais benéfica a ele, o reconhecimento de convenções e acordos coletivos de trabalho, para nos mantermos no exemplo de direito coletivo mencionado. Embora estes sejam os limites de sentido constitucional em matéria coletiva de trabalho, não nos deparamos com uma normatização apurada que esgote todas as ocorrências fáticas do mundo da vida, sendo imprescindível interpretar, caso a caso, aquilo que significa um benefício aos trabalhadores, ao mesmo tempo em que seja contemplado dentro deste contexto o que é permitido ou proibido negociar.

O intérprete, neste caso, ao utilizar a hermenêutica filosófica, deve se perguntar, antes do que é mais benéfico ao trabalhador, o que é, de fato, uma negociação coletiva. Este questionamento serve para perceber quais são os seus objetivos ou, dito de outro modo, a sua finalidade social. Mesmo que precise revistar o passado para compreender o seu presente e projetar a sua interpretação para o futuro. Junto disto, deve se perguntar pelo contexto histórico e eco-

nômico da determinada negociação coletiva e, conjuntamente, o contexto político das categorias convenientes. Precisa se perguntar, também, pelo impacto desta negociação na economia e, sobretudo, no mundo jurídico. Além disso, e indo paulatinamente em direção da compreensão da palavra benefício, perguntar-se pelo que é utilizado como moeda de troca e do impacto destas transações nas relações sociais de trabalho, não somente das categorias em negociação, mas para todas as outras categorias profissionais e econômicas. Em caso de antinomia com alguma norma em matéria de trabalho, deve se perguntar sobre as vantagens reais para os trabalhadores e sobre os prejuízos que uma eventual decisão idiossincrática ou literal resultaria. Isto tudo para dizer o mínimo. Já que a hermenêutica filosófica pressupõe uma série de questionamentos, que não se esgotam taxativamente. Em termos filosóficos, pressupõe a destruição de todos os preconceitos do intérprete e a busca de elementos que conformem adequadamente uma construção de sentido.

Este exemplo nos fez questionar se a hermenêutica filosófica, na busca da determinação do direito, não levaria ao relativismo e à insegurança jurídica. Isto não acontecerá caso o intérprete se aproprie de suas compreensões, no sentido hermenêutico de apropriar-se. A ótica da apropriação das compreensões também ganhou reforço com a proposta da integridade do direito, de Dworkin, no modo como é trabalhada por Streck para o direito brasileiro.

A partir de toda a exposição, conseguimos, então, levantar os pontos positivos da hermenêutica filosófica para a interpretação no direito: a) as interpretações seriam feitas sobre cada caso concreto; b) sempre existiria a possibilidade de revisar uma interpretação, pois ela nunca seria absoluta; c) sempre haveria uma resposta adequada baseada na utilização de textos jurídicos relacionados ao trabalho, inclusive dos princípios aplicáveis a ele; d) o movimento da compreensão exigiria do intérprete uma fundamentação apurada, que exemplifique todos os elementos considerados para autenticar a sua compreensão; e) mantém o nível ideológico do para-si, mas combate o nível do em-si, justamente pela necessidade de justificação; f) contribui para a efetivação da garantia constitucional da devida fundamentação das decisões, e, reflexamente, para outras garantias igualmente imprescindíveis, como o contraditório e a ampla defesa e; g) devido à fundamentação satisfatória, atribui celeridade ao processo.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Dialectica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica: a teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica*. 2. ed. São Paulo: Landy, 2005.
- ALVARENGA, Rubia Zanotelli. Hermenêutica jurídica e direitos humanos sociais do trabalhador. *Revista LTr*, São Paulo, ano 73, n. 6, jun. 2009.
- ANDERSON, Perry. *O fim da história – de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.
- AGOSTINHO. *De magistro*. Porto Alegre: URGs, 1956.
- _____. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *A cidade de Deus: contra os pagãos, parte II*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.
- _____. *O livre-arbítrio*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado*. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I e II*. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Ética a Nicômaco*. 3. ed. 2009.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artmed, 1990.
- BEHHABIB, Seyla. A crítica da razão instrumental. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. 10. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *História da filosofia do direito e do estado: Antiguidade e idade média*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2012.
- BUBNER, Rüdiger. *La filosofía alemana contemporanea*. Madrid: Cátedra, 1984.

CARNEIRO, Wálber Araujo. *Hermenêutica jurídica heterorreflexiva: uma teoria dialógica do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

CARVALHO, José Murilo de. A utopia de Oliveira Viana. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 07, p. 82-99, 1991.

CASSIRER, Ernst. *The myth of the state*. New Haven: Yale University Press, 1961.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CORREAS, Oscar. *Crítica da ideologia jurídica*. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1995.

D'ARAÚJO, Maria Celina; GOMES, Ângela de Castro. Entrevista com Arnaldo Sussekind. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, jul. 1993.

DESCARTES, René. *O Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2001.

_____. *O império do direito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

FALCÃO, Raimundo Bezerra. *Hermenêutica*. São Paulo: Malheiros, 1997.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

FERREIRA, Waldemar Martins. *Princípios de legislação social e direito judiciário do trabalho*. São Paulo: Freitas Bastos, 1938.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. Sobre a originalidade da ciência. In: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade*. Petrópolis: Vozes, 2007. v. 4.

_____. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GIGLIO, Wagner D. A solução dos conflitos trabalhistas no Brasil. In: BUEN, Néstor de. (Coord.). *A solução dos conflitos trabalhistas*. Perspectiva Ibero-americana. São Paulo: LTr, 1986.

GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1975.

GOMES, Ana Virginia Moreira. *A aplicação do princípio protetor no direito do trabalho*. São Paulo: LTr, 2001.

GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: uma biografia*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2000.

HABERMAS, Jürgen.; LUHMANN, Niklas. *Gesellschaftstheorie oder Sozialtechnologie*. Frankfurt: SuhrkampVerlag, 1972.

_____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Teoria y praxis: estudios de filosofia social*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Ciencia y técnica como "ideologia"*. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1992.

_____. *La lógica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1.

_____. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. 2. v.

HARTMAN, Robert S. Introdução de Robert S. Hartman. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Moraes, 1990.

_____. *Filosofia da história*. Brasília: UnB, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Conferencias e escritos filosoficos*. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales: curso del semestre de verano*, Friburgo, 1941. Madrid: Alianza, 1989.

_____. *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos, 1991.

_____. *A caminho da linguagem*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. *Que é isto - a filosofia? identidade e diferença*. 2.ed. São Paulo: Duas Cidades, 2009.

_____. *Introdução à filosofia*. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2011.

HOBBSAWM, E. J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Lisboa: Edições 70, 1998.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. 21. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

INWOOD, Michael. *Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2004.

JAMESON, Fredric. O pós-modernismo e o mercado. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

JAPIASSU, Hilton. *Nascimento e morte das ciências humanas*. 2. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

_____. *Como nasceu a ciência moderna*. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1995].

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Coimbra: Arménio Amado, 1976.

KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

LACAN, Jacques. *O seminário*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985-1997. livro 17.

LOPES, Mônica Sette. *A equidade e os poderes do juiz*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.

_____. *A convenção coletiva e sua força vinculante*. São Paulo: LTr, 1998.

LOSANO, Mario G. *Sistema e estrutura no direito: das origens à escola histórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. v. 1.

_____. *Sistema e estrutura no direito: o século XX*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. v. 2.

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein um Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MACHADO NETO, Antônio Luís. *Filosofia da filosofia: introdução problemática à filosofia*. Salvador: Progresso, 1958.

MALHADAS, Júlio Assumpção. *Justiça do trabalho: sua história. Sua composição. Seu funcionamento*. v. I. São Paulo: LTr, 1997.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MARANHÃO, Délio. *Instituição do direito do trabalho*. 19. ed. São Paulo: LTr, 2000. v. 1.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARTINS FILHO, Ives Gandra da Silva. Breve história da justiça do trabalho. In: FERRARI, Irany et. al. *História do trabalho, do direito do trabalho e da justiça do trabalho*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2002.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, [19--].

_____. *O capital: crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. v.1.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou crítica da crítica crítica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e aplicação do direito*. 19. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

MEÑICA, Juan M. Almarza. La historicidade de la comprensión em H. G. Gadamer. Fundamentos para uma teoria de la experiência hermenêutica. In: MEÑICA, Juan M. Almarza. (Org.). *El pensamiento alemán contemporáneo*. Hermenéutica y teoría crítica. Salamanca: San Esteban, 1985.

MIRANDA, Jorge. *Teoria do estado e da constituição*. 3. ed. rev. atual. eampl. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

MUNAKATA, Kazumi. *A legislação trabalhista no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

NASCIMENTO, Amauri Mascaro. *A política trabalhista e a Nova República*. São Paulo: LTr, 1985.

_____. *Teoria geral do direito do trabalho*. São Paulo: LTr, 1998.

_____. *Curso de direito processual do trabalho*. 22. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

_____. *Iniciação ao direito do trabalho*. 33. ed. São Paulo: LTr, 2007.

NEVES, Marcelo. A interpretação jurídica no estado democrático de direito. In: GRAU, E. R.; GUERRA FILHO, W. S. (Org.). *Direito constitucional: estudos em homenagem a Paulo Bonavides*. São Paulo: Malheiros, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Rafael Tomaz. *Decisão judicial e o conceito de princípio*. A hermenêutica e a (in)determinação do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

PARANHOS, Adalberto. *O roubo da fala*. Origens da ideologia do trabalhismo no Brasil. São Paulo: Boitempo, 1999.

PASCUA, José Antonio Ramos. El fundamento del vigor jurídico de los principios. Dworkin frente a Esse. *Anuario de Filosofía del Derecho*, [S.l.], n. 9, p. 269-290, 1992.

PLATÃO. *Crátilo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2000.

POPPER, Karl. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

RENAUT, Alain. As transformações da filosofia alemã. In: RENAUT, Alain (Org.). *História da filosofia política*, vol. 5: as filosofias políticas contemporâneas (após 1945). Portugal: Instituto Piaget, 2002.

ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

SAAD, Eduardo Gabriel. *Aspectos jurídicos da segurança e medicina do trabalho*. São Paulo: LTr, 1979.

SANTIAGO, Homero. Introdução às meditações metafísicas. In: DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

SCHIAVI, Mauro. *Manual de Direito Processual do Trabalho*. 2. ed. São Paulo: LTr, 2008.

SCHULTZ, Cristina. Globalização, trabalho e emprego: notas para o debate. *Revista Crítica Jurídica*, [S.l.], n. 18, jun., 2001.

SMITH, Plínio. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

SILVA, Ovídio A. Baptista da. *Processo e ideologia: o paradigma racionalista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

SLATER, Phil. *A origem e o significado da Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

STEIN, Ernildo. *História e ideologia*. 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1972.

_____. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986.

_____. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

_____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

_____. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

STÖRIG, Hans Joachim. *História geral da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

STRECK, Lenio Luiz. *O que é isto – decido conforme minha consciência?*. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

_____. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 10. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

_____. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011.

SUSSEKIND, Arnaldo Lopes. *Instituições de direito do trabalho*. 22. ed. São Paulo: LTr, 2005, v. 1.

_____. Intepretação da norma trabalhista. Revista LTr, São Paulo, ano 74, jul. 2010.

TIRO, Maximo de. *Disertaciones filosóficas I-XVII*. Madrid: Gredos, 2005.

VIANNA, Oliveira. *Problemas de direito corporativo*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1938.

_____. *Direito do trabalho e democracia social: o problema da incorporação do trabalhador no Estado*. São Paulo: J. Olympio, 1951.

_____. *Populações meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2005.

WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. *Seqüência: estudos jurídicos e políticos*, [S.l.], v. 3. n. 5, p. 48-57, 1982.

_____. *O direito e sua linguagem*. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.