

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
Programa de Pós-Graduação em Direito

HERMENÊUTICA E DIALÉTICA NO DIREITO

Danilo Ribeiro Peixoto

Belo Horizonte-MG
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
Programa de Pós-Graduação em Direito

HERMENÊUTICA E DIALÉTICA NO DIREITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais pelo mestrando e bolsista pela CAPES – Demanda Social – Danilo Ribeiro Peixoto - como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito, sob a orientação do Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado.

Belo Horizonte
2014

P379h Peixoto, Danilo Ribeiro
Hermenêutica e dialética no direito / Danilo Ribeiro
Peixoto. - 2014.

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

1. Direito - Filosofia - Teses 2. Hermenêutica (Direito)
3. Dialética I.Título

CDU₍₁₉₇₆₎ 340.12

Danilo Ribeiro Peixoto

HERMENÊUTICA E DIALÉTICA NO DIREITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais pelo mestrando e bolsista pela CAPES – Demanda Social – Danilo Ribeiro Peixoto - como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito, sob a orientação do Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado.

Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado (orientador)

Prof.(a) Dr.(a)

Prof.(a) Dr.(a)

Belo Horizonte, de

de 2014

AGRADECIMENTOS

Em nível institucional, guardo profunda gratidão pela Faculdade de Direito da UFMG, onde tive o privilégio de iniciar toda a minha formação profissional, passando pela graduação, DAJ e pós-graduação; e pela CAPES, pelo auxílio financeiro durante o mestrado.

São muitos os companheiros de caminhada nos tempos de faculdade e por isso mesmo tantos são os agradecimentos que gostaria de poder registrar neste espaço, que infelizmente é deveras pequeno para homenagear especificamente cada uma das pessoas cuja presença até então muito me honrou. Deixo, por isso, um agradecimento geral, mas afetuoso e sincero a todos aqueles que de alguma forma estiveram comigo presentes em todo esse período. Deixo doravante o registro específico de alguns nomes que trouxeram contribuição decisiva desde o ingresso até a conclusão do curso de pós-graduação.

Em primeiro lugar, muito obrigado ao Prof. Ricardo, apesar de seu atletismo extravagante, por todo o apoio, seja pela orientação, pelo incentivo, pelas lições e pela amizade. Agradeço também a todos os professores que me lecionaram na pós, em especial ao Prof. Cattoni, quem lembro também pela orientação na monografia de conclusão de curso, ao Prof. Salgado, ao Prof. José Luiz, ao Prof. Renato, ao prof. Bernardo, ao prof. Thomas, à Profa. Mônica e à profa. Miracy. Registro também agradecimentos a todos os colegas de mestrado pelas discussões e pelo compartilhamento de experiências, em especial aos colegas de orientação Paulo César, a quem também sou grato pelo compartilhamento de aprendizados e pelo acompanhamento na monitoria, ao Dr. Robô e ao Daniel. Deixo um grande agradecimento também aos funcionários da secretaria da pós, em especial ao Wellerson, à Patrícia e à Maria Luiza que em todo esse tempo foram muito solícitos e pacientes no atendimento de todas as demandas e muito pacientes no auxílio com os trâmites burocráticos.

Em seguida, agradeço especialmente a todos os que me ajudaram com um empurrão decisivo para que eu tentasse o processo seletivo que culminou na minha aprovação: em primeiro lugar à Aline, por todo o auxílio e incentivo iniciais; ao prof. Felipe, pelo importante estímulo à pronta conclusão da monografia e à tentativa de ingresso no mestrado; à Joanna e ao Igor, pela conversa da qual provavelmente não se lembram nos corredores da faculdade e da DAJ que me trouxeram a decisão definitiva de tentar o mestrado. Diga-se de passagem, muito obrigado a todos os companheiros de DAJ, a qual foi para mim imprescindível para os meus primeiros passos no ingresso à vida acadêmica.

Agradecimentos afetuosos a todos os outros amigos, que foram grandes parceiros em toda essa jornada. Em especial à Paula Miller, grande companheira desde os tempos de vestibular; ao Diego, Pablo e Santos, pela grande “parceiragem” na trindade Pós, Cruzeiro e caronas nesta estrada que testemunhou a passagem de plutos e patetas; à Chris, Ana Luísa, Luísa Morais, Anna, Laís e tantos outros pelo compartilhamento de sucessos e angústias com a pós-graduação; à segunda Chris com “h”, à Ana Luiza e à Ana Cláudia pela parceria na DAJ; e aos tantos outros amigos que lembro com carinho.

Por último, e talvez por isso o registro mais importante, o muito obrigado àqueles que possibilitaram que aqui eu chegasse investindo na minha formação, concedendo todo o amparo moral e material desde sempre: aos meus pais, Lucélia e Dr. Marco (César); e aos meus avós, Mary e Euly. Agradeço também aos meus tios Marco Aurélio, Marco Túlio, Marco Antônio e Maria Sílvia pelas discussões, pelos incentivos e pelos intercâmbios culturais.

RESUMO

Esta dissertação de mestrado registra o desenvolvimento de uma pesquisa que teve como intento examinar criticamente os fenômenos da interpretação e da aplicação do direito a partir de uma racionalidade dialética e que permitisse a apreensão do fenômeno jurídico na perspectiva de uma hermenêutica ontológica. O pressuposto de que o Direito deve ser compreendido de modo dinâmico e sistêmico faz concluir pela limitação de se apreendê-lo com sustentáculo em premissas puramente formais e cartesianas. A dialética hegeliana, que rompeu com o puro formalismo e buscou a reconciliação das diversas cisões imputadas à razão ao longo da história, foi tomada como marco teórico. Tendo como principais elementos a contradição, o movimento e a totalidade, a dialética é a lógica do objeto por excelência e tem como resultado desvelar a verdade do conceito, não se restringindo em buscar meramente a validade formal do raciocínio. Identifica-se na dialética hegeliana um dos principais aportes teóricos para a Hermenêutica Filosófica de Hans-Georg Gadamer, perfilhada neste trabalho. Além da dialética hegeliana, Gadamer retoma a dialética socrático-platônica e em sua filosofia hermenêutica desenvolve uma dialética de contornos próprios. Dentre os significativos méritos da teoria gadameriana, destaque-se a universalização do fenômeno hermenêutico e a refutação do raciocínio formalista, bem como do ideal metódico como garantia de se chegar à verdade. A aplicação do direito pressupõe a forma de se compreendê-lo e assim se relaciona diretamente a um conceito de direito. O raciocínio jurídico ainda se revela assaz marcado pelo conceito de direito calcado no positivismo jurídico, que se sustenta em pressupostos cartesianos e excessivamente formalistas de raciocínio. Uma compreensão do direito que seja dialética e orientada por uma hermenêutica ontológica impõe um afastamento de um raciocínio formalista como tal. Buscou-se referência no pensamento de R. Dworkin e F. Müller para um tratamento hermeneuticamente consciente e crítico do direito. Encontrou-se, por fim, na referência dialética um importante esteio que possibilite guiar o pensamento jurídico rumo a uma totalidade compreensiva do ordenamento jurídico. O juiz, mais do que apenas um simples operador do direito, se revela como um hermeneuta qualificado que atua constitutivamente na concretização do direito e na realização do justo.

Palavras-chave: Direito; hermenêutica; dialética; interpretação; aplicação; Hegel; Gadamer

ABSTRACT

This dissertation registers the development of a research that intended to critically examine interpretation and enforcement of Law from a rationality both dialectical and able to apprehend the juridical phenomenon according to ontological Hermeneutics. Presupposing that Law has to be comprehended dynamically and systematically leads us to recognize the limitations of comprehending Law from purely formal and Cartesian premises. Hegelian Dialectics, which ruptured with formalism and achieved reconciliation of the many divisions that reason has suffered in the past, was taken as the theoretical mark. Hegelian Dialectics is revealed as the logic of object and has as its main elements contradiction, movement and totality. It also achieves as result the unveiling of the truth of concept and do not restricts itself only by achieving a formal validity of logical reasoning. Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics, adopted in this work, takes Hegelian Dialectics as one of its most important theoretical references. Besides Hegelian Dialectics, Gadamer retakes Platonic-Socratic Dialectics and develops his own dialectical conception. Universalization of hermeneutical phenomenon and the refutation of methodical ideal as a guarantee of achieving truth could be highlighted among distinguished merits that Gadamerian theory possesses. Law enforcement presupposes the way of understanding Law and thus is directly related to a concept of Law. Juridical reasoning reveals itself strongly affected by the concept of Law formulated by Legal Positivism, which is supported on excessively formalist premises of reasoning. If a way of understanding Law according to a dialectical reasoning and guided by ontological Hermeneutics is looked for, then this kind of formalist reasoning must be opposed. R. Dworkin's and F.Müller's thought was taken as reference for a critical and hermeneutically conscious treatment of the concept of Law. This work encountered on Dialectics an important reference that enables to guide juridical thought through a total comprehensive understanding of Law. Judges are more than simple juridical operators, they appear as some kind of qualified hermeneuticists that act constitutively on creation and concretion of Law, as well as on the realization of justice.

Keywords: Law; Hermeneutics; Dialectics; interpretation; enforcement; Hegel; Gadamer;

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. A DIALÉTICA ATÉ HEGEL	16
2.1. Heráclito e Parmênides	18
2.2. Zenão de Eleia – o suposto criador da dialética clássica	22
2.3. Os sofistas e a erística	23
2.4. Dialética em Sócrates e Platão	25
2.5. Dialética em Aristóteles	31
2.6. A dialética entre Aristóteles e Kant	34
2.7. A dialética transcendental de Kant.....	36
3. HEGEL E A DIALÉTICA.....	42
3.1. Hegel e o pensar como objeto do próprio pensar.....	42
3.2. A ideia e a lógica dialética	47
3.3. Dialética em Hegel e dialética em Marx; dialética, método e ciência	60
4. HANS-GEORG GADAMER E A CONCEPÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA DIALÉTICA	64
4.1. Traços gerais da problemática enfrentada por Gadamer na Hermenêutica Filosófica .	64
4.2. Dialética na Hermenêutica de Gadamer.....	72
5. DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E APLICAÇÃO	80
5.1. Primórdios do positivismo jurídico e a herança humeniana	84
5.2. Ronald Dworkin e o Direito como conceito interpretativo.....	86
5.3. Friedrich Müller, a insuficiência das concepções teóricas tradicionais e pressupostos da teoria estruturante do direito	90
5.4. Reflexões sobre as concepções teóricas tratadas em confronto com uma perspectiva hermenêutica e dialética no Direito	104
6. CONCLUSÃO.....	114
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

1. INTRODUÇÃO

Como decidir com justiça? A realização deste trabalho teve como nascedouro uma motivação pela busca de artifícios jurídicos que fossem aptos a satisfazer tal questionamento, o qual consiste numa das preocupações centrais do pensamento jurídico. A primeira formulação da problemática proposta identificava-se num desdobramento possível dessa pergunta, que concernia, até então, em meios que pudesse sanar a dificuldade em se trazer o conteúdo de uma norma jurídica principiológica, de caráter geral e abstrato, à efetividade concreta, na forma de uma decisão justa e delimitada. A primeira hipótese formulada sugeria uma espécie de hermenêutica negativa como forma de parâmetro de delimitação para a norma geral e abstrata¹. Esse enfrentamento inicial do “negativo” guiou a pesquisa então proposta aos estudos da dialética, identificando-se a dialética hegeliana como marco teórico. Procurou-se, então, um enfoque da dialética no campo da hermenêutica jurídica, considerada especificamente quanto à aplicação da norma no caso concreto. No decorrer dos estudos, contudo, ocorreu um afastamento dessa preocupação inicial relativa à aplicação. As atenções foram se deslocando, gradualmente, a elementos que são anteriores – e, portanto, condicionantes – a uma interpretação jurídica ou a qualquer atividade hermenêutica.

Uma reflexão autocrítica sobre o desenvolvimento deste trabalho, remontada desde a confecção do projeto de pesquisa, identifica um progressivo afastamento daquela que pode ser considerada como sua primeira preocupação: a esfera metodológica no campo da aplicação no Direito, sobretudo no que tange à decisão judicial. Tomando a inquietação pela busca da decisão justa como incentivo primordial à pesquisa, seus primeiros passos se deram no sentido de uma avaliação inicial sobre procedimentos decisórios qualitativos que pudessem atender a esse ideal derradeiramente visado. Somava-se a este primeiro questionamento um segundo pressuposto que sempre esteve presente no pensamento jurídico do autor e que sempre acompanhou a sua trajetória acadêmica, por mais diversificada fosse: a realização da justiça no Estado de Direito passa pela realização da Constituição, onde se encontram insculpidos em suas normas os valores mais caros à existência humana.

¹ Essa formulação inicial cogitava, entre as suas principais deduções, uma hermenêutica negativa como modo de aplicação imediato e concreto da norma principiológica. Mediante essa hermenêutica negativa de aplicação do direito cogitava-se que mesmo preceitos de máxima generalidade e abstração como o princípio da dignidade da pessoa humana, princípio da liberdade, princípio da igualdade etc, seriam passíveis de aplicação direta dado que viriam a adquirir feição concreta, por exemplo, em casos de violação inequívoca.

Com o neoconstitucionalismo, reconhecendo-se definitivamente às normas constitucionais a hierarquia normativa máxima em um ordenamento jurídico, a positivação dos ditos valores como normas constitucionais (positivas) alçou-lhes à condição de núcleo formal e material do ordenamento jurídico. Na esfera subjetiva, considerando-se o cidadão como sujeito de direitos, passaram a ser juridicamente exigíveis no confronto com o Estado e com os demais sujeitos de Direitos. Na esfera objetiva, passaram a reger sob o império da lei a organização social como um todo, considerando-se a estrutura e os procedimentos do Estado, as formas de governo e as diretrizes econômicas. De todo modo, tais valores, agora normas, não mais uma mera referência idealizada, tornam-se imposições, preceitos de respeito e observância necessários a tudo e a todos.

Tais preceitos são normalmente inscritos em normas de caráter principiológico e, dado seu elevado grau de generalidade e abstração, expressam declarações abrangentes que normalmente não visam a tutelar hipóteses previamente delimitadas, sendo seu âmbito de incidência deveras amplo e seu conteúdo específico de difícil delimitação. Por isso, reconhece-lhes tradicionalmente certa limitação em sua aplicabilidade. Considerado o amplo âmbito de incidência característico desses preceitos normativos, é frequente que duas ou mais normas de tal ordem possuam campo de aplicação coincidente ou que em determinadas hipóteses entre elas haja relações de aparente antagonismo. Encontram-se na doutrina prestigiadas teorias que subsidiam critérios para a solução de possíveis conflitos nesse sentido, em se tratando de uma decisão em um caso concreto².

Algumas situações são obviamente abarcadas com maior ou menor abstração pela norma principiológica, mas a falta de uma delimitação mais específica para hipóteses determinadas afasta-lhe o reconhecimento de sua incidência ou a sua aplicação direta. O problema passa a existir de forma ainda mais palatável se existe uma norma de feição concreta a tutelar determinada hipótese, mas cuja aplicação poderia ferir um valor previsto genericamente em uma norma principiológica, cuja aplicabilidade nessa mesma hipótese talvez não fosse reconhecida pelo hermeneuta devido à ampla generalidade e abstração de uma norma tal.

² Destaque-se, tendo-se em mente a divisão de normas jurídicas (gênero) entre regras e princípios (espécies), os critérios de Ronald Dworkin e Robert Alexy para solver a colisão entre princípios e conflitos entre regras ou entre regras e princípios. Vide DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2011, e ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Trad. Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.

Sem embargo da tradicional controvérsia sobre as antinomias jurídicas e a adoção de critérios a se adotar para a solução desses conflitos entre normas, uma exegese inadvertida do Direito pode dar azo a compreensões que distorcem o seu próprio conteúdo, considerado como um todo. Salvo em se tratando de conflito entre regras de conteúdo concreto, o sistema jurídico restaria desrespeitado se numa hipotética situação de tensão entre normas principiológicas um dos preceitos for privilegiado em detrimento do outro, ou noutra em que a norma principiológica incide em determinada hipótese, mas a incidência não é reconhecida por se entender que lhe falta regulamentação específica, mas que em verdade sua aplicação direta é se faz possível e necessária. Dessa forma, não é raro identificar que a aplicação de normas jurídicas por vezes se faça de maneira equívoca, de sorte que a exegese que inspira essa aplicação por vezes ignora a existência de normas outras que igualmente irradiam o seu âmbito de incidência na mesma hipótese³ e que, apesar de sua generalidade e abstração, sejam diretamente aplicáveis⁴.

Em face dessa problemática, tornava-se apreciável um terceiro grau para a inquietação que motivou inicialmente a pesquisa: tomando como preocupação primordial a busca pela decisão justa; considerando que a justiça no Estado Democrático de Direito implica a realização da Constituição; e que a realização da Constituição demanda a devida observância das normas constitucionais no seu mais alto grau, sobretudo as normas principiológicas, com destaque para as aquelas relativas aos direitos fundamentais, fazendo-se necessária, dessa forma, uma aplicação do Direito que fosse verdadeiramente sistemática.

A partir da identificação desse tema-problema, confeccionou-se uma versão preliminar do projeto de pesquisa que procurava abordar diretamente essa matéria trazendo como hipótese uma possibilidade qualitativa – não definitiva, portanto – para as decisões judiciais que obedecesse aos parâmetros traçados: a possibilidade de uma hermenêutica negativa como

³ Conforme preceitua Robert Alexy, os princípios devem ser aplicados na maior medida possível. ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Trad. Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.

⁴ Importante enfatizar que o campo de aplicação do Direito não cinge apenas o campo da jurisdição. Aliás, nas esferas de competência da Administração Pública e do Poder Legislativo normas jurídicas vêm sendo diuturnamente desrespeitadas. Ainda que a intenção seja a de observar uma outra norma de feição concreta, é comum que o conteúdo impositivo de um dado preceito geral e abstrato seja ignorado em face de sua generalidade e abstração, como se a sua existência fosse meramente figurativa. Para melhor visualizar tais considerações, exemplifique-se com a situação das penitenciárias no Brasil, destinadas à reclusão do preso em condições de fato que contraditam inequivocamente o princípio da dignidade humana, e a inércia do poder público em se criar um sistema sancionatório mais eficiente e que observe os direitos e garantias fundamentais. A pretexto de se privilegiar a segurança pública, inobservam-se os princípios mais caros ao próprio sistema jurídico sem nenhuma providência tomar com vista ao aprimoramento institucional.

parâmetro decisório objetivo⁵ e também e como delimitadora concreta do conteúdo normativo das normas principiológicas. Decorria dessa hipótese que uma norma-princípio, ainda que de elevada generalidade e abstração, tornava-se concreta a partir de sua violação inequívoca no caso concreto, sendo possível sua aplicação imediata⁶, sem a necessidade de nenhuma outra norma intermediária.

Embora não se tivesse plena consciência no início, é possível reconhecer criticamente hoje que a intenção original que perpassava a primeira versão do projeto visava fundamentar na verdade um certo método de decisão judicial, não definitivo, mas aplicável em certas ocasiões. Intuitivamente, no entanto, o projeto já apontava para aquele que seria o seu caminho definitivo, eis que, por um lado, definia como marco teórico a dialética hegeliana, por considerar a contradição como elemento essencial a fundamentar a negatividade inicialmente pretendida, e, por outro, por tomar Hans Georg Gadamer como principal aporte teórico para a visão hermenêutica e para a crítica que se buscava fundamentar. Um estudo mais cauteloso de ambos os autores permitiu, posteriormente, uma tomada de consciência sobre a armadilha metodológica em que se pisara, tanto no que concerne à dialética hegeliana quanto à hermenêutica filosófica – ambas repudiam um trato metodológico, e também sobre a excessiva limitação de âmbito que inicialmente se fizera, porquanto na temática que se buscava abordar seria necessária tratar de problemas antes ontológicos. Assim, em consonância com o que se dizia anteriormente, o desenvolvimento deste trabalho, desde a confecção do projeto de pesquisa, alinhava-se progressivamente rumo a um caminho mais ontológico e menos metodológico, tendo-se conformado definitivamente nesse sentido apenas já na fase de execução da pesquisa, durante os estudos sobre Hegel e Gadamer⁷.

Já cônica sobre a tensão ontológico-metodológica que implicava o estudo proposto, uma versão seguinte do projeto trouxe como objetivo geral a possibilidade de se fundamentar uma teoria da aplicação da norma jurídica, com enfoque na esfera jurisdicional, a partir de uma racionalidade dialética e dentro de uma perspectiva hermenêutica convergente a uma hermenêutica ontológica, mais especificamente à Hermenêutica Filosófica de Gadamer.

⁵ Exemplos alguns casos do direito norte-americano

⁶ Tome-se como exemplo um ato de uma das partes processuais que seja inegavelmente confrontante com os princípios do contraditório e da ampla defesa. Caso visualmente presenciado pelo autor deste trabalho, é o de um promotor de justiça que, num tribunal do júri, atue como um personagem teatral que interrompa a todo momento a fala do advogado do réu e faça gestos dirigidos ao júri que desmereçam a figura deste.

⁷ Nesse sentido, foram muito importantes as discussões com o orientador, Prof. Dr. Ricardo Salgado, e com o Prof. Dr. Bernardo Gonçalves Fernandes, durante as disciplinas que ministrava no Programa Pós-Graduação da UFMG, a quem se devem amplos agradecimentos.

Perfilhando-se então o pressuposto filosófico de que o homem é um ser hermenêutico e que o direito é obra da cognição humana, admite-se que interpretação e aplicação são correlacionadas e que, com efeito, a aplicação do direito deve ser vislumbrada como uma totalidade interpretativa. Na aplicação do direito deve-se considerar o ordenamento jurídico como um todo sistemático que busca realizar-se em seu conteúdo, o que, entende-se, afasta uma racionalidade formalista nessa atividade de aplicação, sobretudo na esfera jurisdicional.

No projeto de compreender a compreensão, Gadamer adota como uma de suas grandes referências teóricas aquele para quem a tarefa derradeira do pensar humano é a de pensar o pensamento, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. No estudo de Hegel, Gadamer se centra na dialética hegeliana, cujo trato lhe motivou a construção de uma dialética com contornos próprios. Defender-se-á que Gadamer cria uma hermenêutica dialética, que situa a hermenêutica no plano da filosofia e procura uma autocompreensão para aquilo o que a compreensão é, não apenas deveria ser, dela dissociando ainda o método como forma de lhe conformar. O método não é forma de se garantir a verdade, é esta a conclusão de Gadamer em *Verdade e Método*.

Manteve-se no projeto revisado a dialética hegeliana como marco teórico. Hegel concebe a filosofia como um saber da totalidade, constituindo conhecimento sistemático em que as partes estão em íntima conexão umas com as outras. Dessa forma, não se limitam a uma mera composição de segmentos justapostos. Ligam-se segundo uma conexão lógica interna em que cada parte é ao mesmo tempo a outra e o todo⁸.

A dialética retrata esse movimento interno em que a parte é ao mesmo tempo o todo e permite conceber o objeto de conhecimento sem se olvidar a interação dinâmica interna que esse objeto encerra em si – interação das partes com o todo. Assim, conceber e interpretar o Direito segundo uma racionalidade dialética parece permitir ter sempre em mente o caráter dinâmico do próprio Direito, impondo-se reconhecer que as normas jurídicas as quais abriga não estão meramente sobrepostas, mas sim interconexas.

Disso resulta que a aplicação do Direito pressupõe não apenas a observância de normas jurídicas tomadas isoladamente, mas consideradas enquanto um sistema, composto por um conjunto interconexo de normas cujo âmbito de incidência normativa pode ser

⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

coincidente em determinadas situações. Mesmo se esse âmbito de incidência coincidente der origem a possíveis contradições entre os preceitos normativos, é preciso não perder de vista que possuem eles vigência simultânea. Por conseguinte, uma interpretação que privilegie unilateralmente determinado preceito jurídico em detrimento do outro sem se considerar que o preceito ignorado possa igualmente irradiar efeitos termina por desprezar o sistema jurídico como um todo.

Outrossim, a aplicação sistêmica de normas cujo âmbito de incidência normativo coincida pode representar tarefa árdua, tendo em vista a dificuldade em se identificar o conteúdo de cada qual, especialmente quando possa existir relação de contradição entre elas. Desvelar o sentido normativo desse preceito mediante a lógica formal pode não oferecer uma solução adequada, eis que, por privilegiar a correção formal do raciocínio, provocaria o intérprete um raciocínio que levasse à exclusão e ao isolamento entre os conceitos que se opõem. Por outro lado, uma lógica dialética permite o movimento e a contradição. Volta-se não à correção formal do raciocínio, mas almeja como resultado identificar a verdade do conceito. A dialética parece potencializar a identificação do conteúdo da norma e de seus limites, uma vez que incorpora no processo de desvelar a verdade do conceito relações de oposição do próprio conceito, sendo possível traçar, a partir de situações em que se faz violado o conteúdo da norma, uma compreensão mais ampla de seu conteúdo positivo.

Considerando todas essas premissas, formulou-se a hipótese, no projeto revisado, de que seria teoricamente sustentável relacionar a lógica dialética à Hermenêutica Jurídica e que a lógica dialética não apenas pode fundamentar uma teoria da aplicação do direito na esfera jurisdicional como também uma adequada teoria da aplicação do direito deve ser passível de fundamentação numa racionalidade dialética, ainda que não se reconheça expressamente essa relação. A hipótese foi confirmada pela pesquisa, que, no entanto, conforme bem se frisou nesta introdução, identificou como prioritário o enfrentamento das questões de caráter ontológico que a cada momento se desvelavam. Devido a esse motivo, terminou por afastar-se do enfoque que originalmente se intencionava quanto à aplicação.

Em suma, o trabalho realizado se delineou em duas frentes: uma marcadamente filosófica, que é prévia, e aquela que parte de indagação jurídica propriamente dita, mas que tem o elemento filosófico como condicionante. Afinal, se o direito é um fenômeno interpretativo, como aqui se acredita, necessário entender antes a interpretação, entendimento

este que depois condiciona as conclusões juridicamente postas; e como se esteve a investigar a lógica dialética como fundamento para a interpretação no direito, necessário bem entender no que consiste a dialética segundo tratada na filosofia, com destaque para os autores seleccionados como principais referenciais teóricos para a investigação teórica: Hegel e Gadamer.

2. A DIALÉTICA ATÉ HEGEL

A menção do vocábulo dialética no título deste e de qualquer outro trabalho não tem muito a dizer se tomada isoladamente. Tratando-se de um conceito que possui um “longo passado”, o vocábulo sofreu vicissitudes ao longo da história⁹. Por esse motivo, como reporta André Lalande¹⁰, à palavra “dialética” foram atribuídas “acepções tão diversas que só pode ser empregada com fecundidade quando se indica precisamente em que sentido é tomada”¹¹. Nicola Abbagnano, reconhecendo a ausência de um sentido unívoco capaz de definir a noção de dialética, esboça-lhe quatro acepções principais: dialética como método de divisão; dialética como lógica do provável; dialética como lógica; dialética como síntese de opostos. Os quatro “conceitos” que identifica se referem a quatro “doutrinas” que entende o autor exerceram historicamente maior influência quanto ao vocábulo: a platônica, a aristotélica, a estoica e a hegeliana¹²¹³.

Nesse sentido, quando se diz que um trabalho acadêmico traz afirmadamente em si a dialética, deve-se antes perguntar: *qual dialética?* Faz-se necessário esclarecer, dessa forma, o que se entende por dialética e as premissas teóricas que permitem invocar um conceito possível e aceitável expresso pelo substantivo *dialética* ou pelo adjetivo *dialético*. Unem-se no substantivo *dialektikós* o prefixo *dia*, que exprime uma ideia de reciprocidade ou razão, e *lektikos*, “apto à palavra”, termo da mesma raiz etimológica de *logos*¹⁴, significando *dialektikós* uma troca de palavras ou razões, algo próximo de um diálogo, uma discussão. O seu adjetivo correspondente, do mesmo modo, designa algo relativo à discussão dialogada. Também importante é o termo *dialektiké (tékhne)*, que expressa a arte da discussão, e o verbo *dialégesthai*, proveniente este do verbo *dialégomai*, significando este último “conversar” e o primeiro “dialogar” especificamente no sentido de “discutir”.

⁹ FOULQUIÉ, Paul. *A dialética*. Trad. Luís A. Caeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1966, p. 7.

¹⁰ Filósofo francês autor do *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, ao qual não se teve acesso neste trabalho.

¹¹ LALANDE, André *apud* FOULQUIÉ, Paul. *A dialética*. Trad. Luís A. Caeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1966, p. 7. Mantém-se aqui a citação indireta porque a obra citada fora publicada originalmente em francês e constitui material ao qual não se teve acesso.

¹² ABBAGNANO, Nicola. *Cuatro conceptos de dialética*. In: ABBAGNANO, Nicola (org). *La evolucion de la dialectica*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971, p. 11.

¹³ Não foi mantida estrita fidelidade a essa classificação de Abbagnano ao longo da pesquisa, tendo-se lançado mão desta citação apenas para fins didáticos.

¹⁴ Termo da mais alta relevância à filosofia ao qual normalmente se atribui o significado de “palavra” ou “razão”.

Os significados levantados por esse estudo etimológico da palavra dialética, proveniente do latim *dialectica*, se reportam ao que se pode chamar de *dialética antiga*, que surgiu na antiga Grécia com Zenão de Eleia e prolongou-se até Hegel. Compreensões modernas da dialética passam de alguma forma pelo conceito hegeliano, ainda que apreendido erroneamente ou que seja ele refutado para a especificação de um novo conceito com contornos próprios, como é o caso da famigerada dialética marxista. Curiosamente, podem-se encontrar as origens da compreensão hegeliana de dialética na própria Grécia antiga e em outro pré-socrático: Heráclito de Éfeso. No entanto, fique esclarecido que a acepção do que chamamos de dialética entre os gregos se refere apenas ao sentido acima retratado e de maneira alguma remete a Heráclito, conforme se explicará adiante.

A dialética antiga é concebida como uma arte intimamente ligada à lógica. Ao passo que a lógica designa a teoria do pensamento racional, a dialética consiste na arte de aplicar as regras lógicas à discussão. Como afirma Foulquié, o “*dialecta está para o lógica como o advogado para o jurista*”¹⁵. A dialética antiga pode ser concebida, primeiro, como a arte da palavra, palavra esta que convence e leva à compreensão, diferenciando-se nesse sentido da retórica, que busca impressionar o interlocutor. Segundo, consiste na arte da discussão, englobando a arte da demonstração e da refutação, buscando o dialeto organizar o seu saber de modo coerente e encontrar um fundamento lógico para as suas opiniões. Mais do que isso, é perito em discernir o verdadeiro do falso nas afirmações alheias e descobrir os pontos fracos nos discursos dos antagonistas¹⁶. Considerando-se a sua íntima relação com a lógica clássica, a dialética antiga absorve desta o princípio da não-contradição – a coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, sendo que propriedades contraditórias são incompatíveis, princípio este que fundamentou inerentemente a dialética até Hegel. Em contrapartida, a contradição é intrínseca à dialética hegeliana, eis que o próprio pensamento e a realidade se desenvolvem na contradição. A não-contradição corresponde apenas ao nada¹⁷¹⁸.

Considerando-se que a dialética em Hegel é conceito elementar a este trabalho, seu exame, conjugado a um estudo mais geral da filosofia hegeliana, foi desenvolvido com maior

¹⁵ FOULQUIÉ, *A dialética, cit*, p. 10.

¹⁶ FOULQUIÉ, *A dialética, cit*, p. 9.

¹⁷ FOULQUIÉ, *A dialética, cit*, p. 8.

¹⁸ O autor citado Foulquié afirma que com Hegel é criada uma nova dialética, que se diferencia da dialética antiga justamente pela sua relação com o princípio da contradição. Segundo o autor, a partir de Hegel a dialética passou a incorporar sucessivamente diversos sentidos, de modo que se torna necessário “recordar se quisermos apreender todos os acordes que acompanham a nota fundamental”. FOULQUIÉ, *A dialética, cit*, p. 10.

esmero em um capítulo específico – capítulo 3. Do mesmo modo se procedeu com relação à dialética em Gadamer e com a filosofia hermenêutica gadameriana – capítulo 4. Reputou-se necessário apresentar brevemente neste capítulo elementos da dialética em matrizes filosóficas cuja abordagem prévia se fez necessária para a compreensão da dialética em seu trajeto histórico e em seu estudo posterior em Hegel e Gadamer. Há diversas e respeitáveis concepções dialéticas na contemporaneidade, mas, dada à ampla diversidade do tema e a uma insatisfatória complementaridade deste complexo tratado para esta pesquisa, definiu-se pelo afastamento de seu enfoque, de modo que a única concepção dialética contemporânea selecionada para a análise de conteúdo foi a de Hans Georg Gadamer, devido ao seu pano de fundo hermenêutico e à importante relação que guarda com a dialética hegeliana. Sendo assim, como uma análise aprofundada das diversas acepções de dialética não concerne aos objetivos da pesquisa, selecionou-se como tópicos a serem destacados neste capítulo os seguintes¹⁹: precedentes da dialética hegeliana em Heráclito e o confronto teórico deste com Parmênides; o surgimento da dialética em sua acepção clássica com Zenão; dialética e erística com os sofistas; dialética em Sócrates e Platão; dialética em Aristóteles; dialética entre Aristóteles e Kant; e dialética transcendental em Kant.

2.1. Heráclito e Parmênides

Conquanto a dialética clássica tenha surgido – segundo Aristóteles – com Zenão (nascido cerca de 504/1-? A.C), pode-se afirmar que Heráclito de Éfeso (535 a.C. – 475 a.C) foi precursor da dialética hegeliana, que viria a surgir mais de dois milênios depois. Não há propriamente uma dialética em Heráclito no sentido clássico do termo e, evidentemente, não há menção nos fragmentos heraclitianos a um vocábulo precursor do termo dialética, o qual, certamente, reporta-se àquela dialética originada na filosofia eleática. O pensamento de Heráclito assenta, entretanto, algumas premissas filosóficas que viriam a inspirar posteriormente o pensamento dialético em Hegel. Podemos destacar sobretudo o movimento e a unidade de opostos. Segundo Hegel, Heráclito concebe o próprio absoluto como processo, como a própria dialética. O pensamento heraclitiano foi, na visão do próprio Hegel, a primeira

¹⁹ A seleção de tais temas teve como critério a pertinência com as principais fontes teóricas da pesquisa e a sua importância para o trabalho como um todo.

ideia filosófica em sua forma especulativa, no qual enxerga a plenitude da consciência até então. Em Heráclito aparece o “primeiro concreto”, diz Hegel, o absoluto enquanto unidade de opostos. Declara ainda que a lógica hegeliana contém em si integradas todas as passagens conhecidas do filósofo de Éfeso²⁰.

Conforme identifica Manfredo de Oliveira, nos parágrafos B 67, 88 e 111, Heráclito classifica pares de opostos que guardam relação com dimensões fundamentais da existência humana, como *dia e noite, guerra e paz, doença e saúde, fome e saciedade, esforço e calma, vida e morte, juventude e velhice*. A existência de tais opostos provoca a pergunta fundamental de por que eles existem e os sentidos de dos opostos seria a pergunta do ser humano sobre si mesmo e seu lugar no todo da realidade. A resposta para essas questões só seria possível se ultrapassado o puro conhecimento empírico, devendo-se buscar a essência verdadeira da realidade, que se oculta para além dos fenômenos e seria apreensível por meio do pensamento humano (B 93). A essência da realidade seria justamente a unidade de opostos, a síntese de contrários (B 51), sendo que a diferentes coisas e a totalidade do cosmos constituem uma união de opostos, formando um todo, um uno (B10). Dessa forma, todas as coisas são uma unidade formada pelos opostos que se complementam de modo harmônico (B 50, 67). Conclui Oliveira que “o todo só existe através das relações de suas partes e cada parte do todo só é o que é através de sua relação com todas as outras partes e de sua posição na ordem do todo”²¹.

Heráclito destaca uma essencial instabilidade das coisas ao afirmar que tudo “devém” e nada permanece. Célebre é a passagem heraclitiana de que não nos banhamos duas vezes no mesmo rio, pois nunca mais será possível encontrar novamente as mesmas gotas de água no mesmo local em que nos banhamos (B49a). Dessa forma, “nada é fixo” e “tudo flui”. Por outro lado, contudo, trata-se do mesmo rio e da mesma substância. Nesse ponto, destaca Foulquié que tais afirmações contraditórias serão retomadas pela “nova dialética” (hegeliana) da qual Heráclito é precursor. Tais afirmações permitem que se diga, como refere Aristóteles na *Metafísica*, que nós somos e não somos, que a mesma coisa é e não é²².

²⁰ HEGEL, Georg. W.F. *Crítica moderna*. Trad. Ernildo Stein. In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Trad. José Cavalcante de Souza et. al. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

²¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 413-414.

²² FOULQUIÉ, A *dialética*, cit, p. 13.

A filosofia de Heráclito, pautada na mudança e na contradição, contrapunha-se à filosofia eleata, pautada pela imobilidade e pela identidade. O grande nome da filosofia eleata é Parmênides de Eleia (530 a.C – 460 a.C). Ensina Salgado que o problema fundamental para Parmênides é pensar o ser, problema que, dessa forma, seria legitimamente ontológico, porquanto trata do ser (*ontos*) e do pensar (*logos*) na medida em que podem ser afirmados como idênticos²³. Citando Lima Vaz, Salgado aponta que Parmênides teria inaugurado a história da Ontologia ocidental a partir da “máxima altitude especulativa alcançada pela identidade parmenidiana entre o *pensar (noein)* e o *ser (einai)*”²⁴. O princípio (arché) que fundamenta todo o seu pensamento, prossegue Salgado, é o da identidade do pensar, exposto no poema *A via da verdade*, declarando Parmênides que “o mesmo é o ser e o pensar” e que do não ser nada poderia ser dito, pois que impensável. Disso resulta a conclusão de que “o ser é e o não ser não é”, o que equivaleria a afirmar que “ser e pensar é a mesma coisa”, e que o ser só é na medida que pensado, eis que o ser das coisas não é dado pelo sensível, mas sim pelo intelecto. Desenvolve-se no pensamento de Parmênides uma rigorosa lógica, pois o ser não pode ser e não-ser ao mesmo tempo²⁵.

O postulado fundamental de Parmênides é o de que o ser é idêntico a si mesmo, configurando o evidente, o “ser que se impõe ao *logos*”. Salgado aduz que esse postulado fundamental abre o caminho para a ciência, “porque o que ele disse é lógico, e lógica é a estrutura do pensamento”. O professor prossegue o raciocínio aduzindo que “essa obviedade é que tornou possível conhecer as coisas, mas de modo muito mais profundo, que é possível ir com o conhecer para além da *physis*, à Metafísica, a ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios...”²⁶. Adverte ainda que Parmênides não se reporta a uma disciplina do pensar abstrato, mas do ser enquanto tal, não podendo ocorrer o ser e o não ser a todo tempo, pois que o ser é eterno e infinito, sem começo e sem fim. Dessa forma, trata-se de uma ontologia e não de uma lógica formal²⁷. Parmênides desenvolve uma ontologia radical ao buscar alcançar a absoluta igualdade, a do ser e do pensar. Para Parmênides, explica Salgado, tudo é o ser e o ser é tudo. Se o ser é a igualdade elevada ao absoluto, torna-se identidade elevada ao absoluto. O ser é o absolutamente uno e indivisível. O *lógos de* Parmênides teria a

²³ SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida*. In: Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho. Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, n. 9, 2012, p. 18.

²⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima *apud* SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit*, p. 17

²⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit*, p. 17-18.

²⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit*, p. 20

²⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit*, p. 20.

natureza do *nous*, da razão que capta o absoluto, porquanto ao tratar do absoluto o pensamento se move para um plano superior, o do *nous*, da razão (*intellectus*), que apenas nesse plano o pensar capta o absoluto, explica o professor. Enfim, essa “procura da igualdade levou o pensar ao mais alto grau de exigência filosófica”²⁸.

Sobre o contraponto entre Heráclito e Parmênides, Salgado aduz que a contradição entre ambos é apenas aparente, sintetizando a discussão entre os célebres pré-socráticos da seguinte forma:

A contradição entre Parmênides e Heráclito é apenas aparente. O que ocorre é que eles observam as coisas sob aspectos diferentes. Heráclito reconhece a diferença entre o ser e o pensar, para estabelecer a identidade entre eles. Para ele só se pode estabelecer a identidade a partir do momento em que se constata a diferença. Procedendo dessa forma, Heráclito encontra a dialética dentro do pensamento. Já que o ser é pensado, é preciso descobrir o momento do pensar. É aqui que se encontram as raízes do ser e do dever ser. O ideal que o grego traça para si é, então, o do dever ser, segundo a fórmula imperativa do oráculo: “torna-te o que és”. Ambos, Parmênides e Heráclito buscam encontrar a unidade na diversidade da vida. E a encontram no *lógos*, na razão, enfim no pensar. Heráclito eleva a princípio o próprio movimento, porque se as coisas se movimentam, é porque têm nelas esse princípio, e esse princípio é o *lógos*, o pensamento. Este, o pensamento, é o universal. Parmênides recebe esse universal de Heráclito e desenvolve as consequências necessárias que daí decorrem. De qualquer modo, há uma diferença no próprio princípio de Heráclito com relação ao de Parmênides: neste o pensar ou o *lógos*, que é o mesmo ser, é imóvel. Pensar o movimento seria pensar o não ser, e isso é impossível. O universal de Parmênides é imóvel, o de Heráclito é movimento. Em Parmênides, a razão mede analiticamente; em Heráclito, dialeticamente. Em Parmênides, a estrutura da razão é de uma lógica binária; em Heráclito, é dialética. Naquela, o princípio é o do terceiro excluído; nesta última é o do terceiro incluído. Ambas as lógicas, porém, são modos de a razão medir e conhecer a realidade²⁹.

Como último ponto a frisar neste tópico, Salgado ainda lembra que Hegel identifica uma dialética no interior do pensamento de Parmênides. Ao formular o juízo extremo de que o “ser é”, o pensamento introduz a divisão. Tomada a proposição “o ser é”, o “é” constitui predicado do sujeito “ser”. Dessa forma, o “é”, conquanto seja o mesmo de “o ser” se coloca como o seu outro, o seu oposto. Além disso, o predicado é o próprio sujeito que se põe na diferença, que, contudo, é interna ao ser³⁰.

²⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida*, cit, p. 20.

²⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida*, cit, p. 22.

³⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida*, cit, p. 20-21.

2.2. Zenão de Eleia – o suposto criador da dialética clássica

Zenão de Eleia (504/1-? a.C) é apontado por Aristóteles, segundo referência de Diógenes Laércio³¹ no diálogo perdido *Sofista*, como o criador da dialética³²³³. Zenão foi um conhecido discípulo de Parmênides que ficou conhecido sobretudo em razão dos *paradoxos* que erigiu em defesa de seu mestre e da filosofia monista contra as concepções mobilistas e também contra as pitagóricas. O que importa aqui não é o conteúdo do seu questionamento em si, mas a sua própria forma de argumentar por meio de paradoxos, os quais tinham a estrutura da chamada *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo) relativamente às posições que atacava. Zenão refutava as posições adversárias numa forma de argumentação que partia dessas mesmas posições e as conduzia ao absurdo. Aristóteles teria, então, considerado os argumentos de Zenão como a origem da dialética enquanto técnica argumentativa³⁴. Nessa técnica, o raciocínio parte não de premissas verdadeiras, mas de premissas admitidas pelo adversário, tratando-se da forma de argumento *ad hominem*. Zenão não pretendia construir um sistema ou demonstrar uma tese, mas contentava-se em rebater as teses adversárias. Considerando que o seu fim imediato era o de demolir as concepções adversárias, teria ele inaugurado uma *dialética negativa*.³⁵

Famoso exemplo é o paradoxo de Aquiles e a tartaruga que utiliza para refutar teorias do pluralismo e do movimento. Aquiles, o mais rápido dos corredores, confere dianteira à tartaruga em uma corrida, no entanto jamais seria capaz de alcançá-la, pois, logo que atingisse o ponto em que a tartaruga se encontrava no momento da partida, ela não estaria mais no mesmo local devido ao fato de ter percorrido mais uma pequena distância. E dessa forma se sucede indefinidamente... Tal distância seria divisível ao infinito e por isso jamais poderia ser percorrida – a diferença irá diminuindo, no entanto jamais será nula³⁶. Dessa argumentação resulta que “se o espaço se compõe de partes distintas e divisível, o móbil que o percorre deverá primeiro percorrer a primeira metade da trajetória, depois a metade do que resta e assim por diante indefinidamente”, de sorte que o móbil se aproxima gradualmente de seu

³¹ Historiador dos antigos filósofos gregos que teria vivido aproximadamente entre 200 – 250 d.C.

³² MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 285.

³³ Evidente que se está a falar da dialética que outrora se definiu como dialética antiga.

³⁴ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 37.

³⁵ FOULQUIÉ, A *dialética*, cit, p. 14.

³⁶ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 37.

objetivo, mas não é capaz de atingi-lo³⁷. Os argumentos de Zenão são de natureza teórica e conceitual, não de senso comum, e procuram mostrar que as noções de tempo e espaço dos mobilistas levariam aos paradoxos. Segundo Marcondes, Zenão parece ter sido um dos primeiros a introduzir uma cisão do senso comum com a explicação teórica da realidade, no contexto da filosofia eleata, utilizando um tipo distinto de linguagem e, por isso mesmo, um outro tipo de análise. Com os seus próprios conceitos teóricos e sua própria forma de argumentar, a filosofia, por conseguinte, deixa de ser uma extensão do senso comum e envolve uma ruptura com a experiência habitual das coisas³⁸.

2.3. Os sofistas e a erística

O aspecto pejorativo inculcado no termo *sofista* inexistia em seu uso original. *Sophós* corresponde a “sábio” e “sage³⁹” na língua portuguesa. O sofista tinha como ofício ensinar a sagesa e a ciência, na incumbência de tornar melhores os jovens a quem ensinavam. Como diz Foulquié, “melhores” não quer dizer mais conformes com o ideal humano, eis que os sofistas eram céticos e pragmatistas, mas torná-los preparados para o triunfo na vida política e para tomar conta do poder. Não acreditavam os sofistas em uma verdade absoluta e consideravam justo o que seria vantajoso para o interessado, pois que, sendo o homem “a medida de todas as coisas”, nos dizeres de Protágoras, o que parece justo para um indivíduo ou para a cidade seria por eles aceitável como o justo⁴⁰.

Dessa forma, insiste Foulquié, esquecidos do “primitivo significado de seu título”, os sofistas intentavam inculcar em seus discípulos as agilidades verbais que os fariam dominar as assembleias. Não lhes apetecia qualquer preocupação científica ou filosófica, tendo aproveitado do pensamento relativo aos pensadores que os antecederam somente aquilo o que seria útil e oportuno para os debates e para embaraçar o adversário. Dessa forma, a dialética negativa desenvolvida por Zenão se transformou, com efeito, em retórica e erística, podendo

³⁷ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 15.

³⁸ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 38.

³⁹ Definição do dicionário Aurélio, em versão eletrônica, para o vocábulo sage: Adj.1.: Que sabe muito; circunspecto, prudente, experiente. FERREIRA, A. B. H. *Aurélio século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁴⁰ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 16.

ser definida esta como a “arte de discutir com subtileza acerca de todas as coisas” e em sofística, a “arte de pôr a lógica a serviço dos interesses”⁴¹.

Não tinham, portanto, preocupação com a verdade, importando apenas o sucesso no ofício instruído. A partir de Platão, o termo *sofista* passou a incorporar a conhecida acepção pejorativa que a história nos legou. Com efeito, o *sofista*, nessa compreensão, passou a ser visto como aquele que recorre sistematicamente a argumentos enganosos de validade apenas aparente, os *sofismas*, empregados na obtenção de seus fins. Define Foulquié, por fim, que sofística é a “dialética que, indiferente à verdade, se põe a serviço daquele que a utiliza, pronta para argumentar a favor, depois de ter argumentado em contrário”⁴².

Por outro lado, sofistas como Protágoras não podem ser vistos como meros manipuladores de opinião, ou mestres inescrupulosos que vendiam a quem pagasse mais as suas habilidades retóricas, porquanto acreditavam inexistir instância outra além da opinião a que se pudesse recorrer para as decisões da vida prática. Tais decisões seriam tomadas a partir da persuasão com o fim de se produzir um consenso sobre as questões políticas. Portanto, na Assembléia não pertencia a ninguém uma verdade em sentido absoluto, pois que impossível, cabendo assim aos seus membros procurar defender as respectivas posições com o máximo de desenvoltura. Conclui Marcondes, nesse sentido, que o processo decisório nas Assembléias envolvia “a necessidade de superação das diferenças e a convergência de interesses e objetivos, para que se pudesse produzir um consenso, e era para esse fim que a retórica e a dialética deveriam contribuir”⁴³.

⁴¹ FOULQUIÉ, *A dialética, cit*, p. 16, p. 15-16.

⁴² FOULQUIÉ, *A dialética, cit*, p. 16.

⁴³ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit*, p. 45.

2.4. Dialética em Sócrates e Platão⁴⁴

As severas críticas de Sócrates aos sofistas se davam no sentido de que o ensinamento destes era limitado a meras técnicas retóricas ou argumentativas que visavam apenas ao convencimento do interlocutor, não levando, portanto, ao verdadeiro conhecimento. O caminho sofístico, desse modo, não era o caminho para o conhecimento, para uma verdade única que dele resultaria, mas o caminho para a obtenção de uma “verdade consensual” atingível pela persuasão⁴⁵. Considerando a influência dos sofistas, as decisões políticas da Assembleia estariam sendo tomadas não com base em um saber verdadeiro ou na opinião dos mais sábios, mas nas opiniões daqueles providos de maior perícia na arte retórica⁴⁶.

Sócrates era extremamente hábil nos debates, mas o que visava não era simplesmente a conquista destes, ou a persuasão de seus interlocutores. Tinha como grande referência a procura pela verdade, e sendo assim a discussão não poderia ser vista como um singelo “jogo de palavras ou de espírito”. As suas habilidades eram exercidas durante o diálogo com um fim educativo: induzia os próprios interlocutores a encontrar a verdade por si próprios. Conforme leciona Foulquié, esses processos aos quais recorria com esse fim constituíam uma nova dialética, mas distinta daquela dialética negativa que surgiu com Zenão. A dialética socrática seria propriamente uma dialética positiva⁴⁷.

Basicamente, num diálogo a respeito de determinado tema, Sócrates, fingindo ignorância, dirigia-se aos interlocutores, em especial com os sofistas e com quem ostentasse uma postura presunçosa ou segura com as próprias palavras, pedia-lhes definições e as

⁴⁴ Devido à complexidade do tema e ao perigo de um possível desvio no enfoque do trabalho, optou-se por trabalhar a dialética em Platão de modo sintético e introdutório. Em momento posterior foi mais uma vez estudado brevemente o tema de modo indireto, quando do estudo de Gadamer, que retoma a dialética socrático-platônica em sua própria concepção dialética, inserida na hermenêutica. Para um estudo mais aprofundado da filosofia platônica e da dialética em Platão, vide NOVAES, Roberto Vasconcelos. *O Filósofo e o Tirano: por uma teoria da justiça em Platão*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006; VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Para uma leitura mais aprofundada dos estudos de Gadamer em Platão, vide GADAMER, Hans-Georg. *Plato's dialectical ethics*. Trad. Robert M. Wallace. New Haven and London: Yale University Press, 1991; GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. Trad. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

⁴⁵ Essa oposição marca a diferença, para Sócrates, entre filosofia e sofística. Platão e Aristóteles já não consideravam os sofistas como filósofos. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 48.

⁴⁶ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 38.

⁴⁷ FOULQUIÉ, A *dialética*, cit, p. 17.

discutia⁴⁸. O elemento primeiro da posição filosófica de Sócrates é a pergunta, sobretudo aquela que indaga “o que é”, a qual retrata a indagação pela busca da essência de cada virtude. Por um lado, a pergunta expressa uma posição de problematidade, uma consciência de não saber e que representa ao mesmo tempo um desejo de saber; por outro, ela situa por objeto a definição, a essência, o universal. Além desses dois aspectos normalmente enfatizados, Berti destaca o fato de que ela introduz no diálogo o “lugar próprio do filosofar”⁴⁹. Define Berti que o diálogo consiste no “ato do qual a dialética constitui a capacidade (*dýnamis*), a arte (*tékhnē*), isto é, a disciplina rigorosa e excelente”; e por esse motivo, prossegue, “iniciar a filosofia pela pergunta significa pôr a filosofia desde o começo num contexto dialético; de fato, nada mais dialético, isto é, mais apto a dialogar do que o interrogar”⁵⁰.

Se a pergunta é a essência originária da filosofia, Berti conclui que para Sócrates a filosofia é originária da dialética e não se dá fora do diálogo. O diálogo, porém, não é um fim em si mesmo, eis que se revela um instrumento na busca pelo saber num desejo autêntico pela verdade, sendo por meio dele que se “põe à prova” e se examina a adequação das respostas à pergunta antes realizada. É no diálogo, na pergunta e na resposta, que, indica repetidamente Platão, conforme cita Berti, que se processa essa operação específica da dialética⁵¹. Com efeito, o diálogo socrático não se restringe a uma simples comunicação recíproca de sentimentos ou estados de ânimo, mas implica submeter-se intercambiavelmente ao exame, pôr-se reciprocamente à prova, a fim de se verificar, entre as posições assumidas, qual é a mais satisfatória, confiável e digna de ser aceita⁵².

Sócrates não respondia diretamente às perguntas que formulava, e menos ainda a resposta correta era por ele mesmo dada: somente demonstrava quando e por que as respostas eram insatisfatórias. Por meio do diálogo fazia com que o interlocutor caísse em contradição, estimulando-lhe um processo de reflexão que lhe tornasse apto a rever as próprias crenças e opiniões, de modo a transformar-lhe a maneira de ver as coisas e buscar por si mesmo o verdadeiro conhecimento. Sócrates mostrava-se bastante hábil em levar o “adversário” a

⁴⁸ FOULQUIÉ, *A dialética, cit.*, p. 17.

⁴⁹ BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013, p. 103.

⁵⁰ BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013, p. 104.

⁵¹ BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013, p. 107.

⁵² BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013, p. 107.

afirmações que contradiziam a primeira e dessa forma desarmá-lo. Procurava desmascarar a posição ativa dos interlocutores, com o objetivo educativo mencionado acima. Com efeito, Sócrates buscava apenas mostrar o caminho que o próprio indivíduo deveria percorrer como um processo de reflexão individual, processo este que seria insubstituível. Lembra Marcondes que esse é o sentido original de “método”: “através de um caminho”⁵³.

No seguinte parágrafo Marcondes resume o que se tem de principal a dizer no presente tópico:

Sócrates caracterizou seu método como *maïeutica*, que significa literalmente a arte de fazer o parto, uma analogia com o ofício de sua mãe que era parteira. Ele também se considerava um parteiro, mas de ideias. O papel do filósofo, portanto, não é transmitir um saber pronto e acabado, mas fazer com que outro indivíduo, o seu interlocutor, através da dialética, da discussão no diálogo, dê à luz as suas próprias ideias (*Teeteto*, 149^a-150^c). A dialética socrática opera inicialmente através de um questionamento das crenças habituais de um interlocutor, interrogando-o, provocando-o a dar respostas e a explicitar o conteúdo e o sentido dessas crenças. Em seguida, frequentemente utilizando-se de ironia, problematiza essas crenças, fazendo com que o interlocutor caia em contradição, perceba a insuficiência delas, sinta-se perplexo e reconheça sua ignorância (...) como vimos [em] do Ménon. É este o sentido da célebre fórmula socrática: “só sei que nada sei”, a ideia de que o reconhecimento da ignorância é o princípio da sabedoria. A partir daí, o indivíduo tem o caminho aberto para encontrar o verdadeiro conhecimento (*episteme*), afastando-se do domínio da opinião (*doxa*)⁵⁴.

Atenta ainda Foulquié que se faz presente em Sócrates uma concepção de pensamento que se formula como um “vaivém incessante do particular ao geral e do geral ao particular, do concreto ao abstrato e do abstrato ao concreto”⁵⁵, movimento este de importante realce na história do pensamento dialético. Se na discussão o “oponente” lhe respondesse com uma definição geral que proviesse do senso comum ou que fosse sugerida por um filósofo, invocava em contrapartida casos particulares e exemplos concretos capazes de fazer apreciar o alcance da proposição defendida e se esta satisfazia as possibilidades de uma boa definição. Gradualmente por meio desses exemplos, estimula, por indução, a definição geral almejada. Por outro lado, se fossem invocados na resposta exemplos particulares da vida quotidiana, visava Sócrates o caráter essencial que realiza o tipo a definir. Na maioria das vezes, a indução socrática partia de “observações particulares donde se tira uma afirmação de caráter

⁵³ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 47.

⁵⁴ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 48.

⁵⁵ FOULQUIÉ, A *dialética*, cit, p. 19.

geral que é depois corrigida de modo a nela se poderem integrar as diferentes observações particulares⁵⁶.”

O primeiro momento em que o termo dialética aparece em Platão é no *Menon*, onde aparece o termo dialética em conexão com a prática socrática da refutação. Aponta-se tradicionalmente a existência de duas dialéticas em Platão. Primeiramente, seu início remete à dialética socrática, na forma de diálogos entre o “guia” e o interlocutor, assim como procedia Sócrates. Gadamer aponta que foi precisamente a interpenetração dessa dialética inicial de preocupação lógica que teria dado ascensão sutilmente à sua teoria da formação do conceito – o procedimento da *hipóthesis e dihairésis* – em que ele mesmo diz que a arte da dialética consiste⁵⁷⁵⁸.

Foulquié, citando Paul Janet, distingue nesse sentido duas espécies de dialética em Platão: um “método de discussão” herdado de Sócrates e um “método metafísico que lhe é próprio”⁶⁰. Incorporando a dialética socrática, consiste primeiramente na arte do diálogo e da discussão que compreendia também a arte de se chegar a uma definição geral a partir de fatos particulares verificados com referência em outros fatos. Aponta Foulquié que Platão, não contente em se com esse processo de elevação dos “indivíduos às espécies e das espécies aos gêneros”, passa a estabelecer uma hierarquia entre os gêneros para encontrar pela intuição os tipos dos quais participam os seres que conhecemos pela experiência⁶². Nesse sentido, explica mais adiante, a dialética propriamente platônica é a “arte ou conjunto de processos pelos quais o espírito se eleva às Ideias do mundo inteligível”⁶³. Destaca ainda que a dialética de Platão não se restringe a uma dialética somente positiva como em Sócrates, comportando também um elemento dinâmico, eis que retrata um movimento do espírito em esforço de conquista por

⁵⁶ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 18-19.

⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Dialectic and sophism in Plato's Seventh Letter*. In: GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. Trad. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1980, p. 93.

⁵⁸ Gadamer indica que os autores Paul Natorp e Julius Stenzel foram os responsáveis por esse *insight* e complementa esse ponto remetendo a escritos anteriores de sua autoria – *Platons dialektische Ethik* em que teria usado métodos fenomenológicos para mostrar que as determinações básicas alcançadas pela “arte dialética” no *Sofista*, *O político* e *Filebo* se originam num “vivo diálogo filosófico”. GADAMER, Hans-Georg. *Dialectic and sophism in Plato's Seventh Letter*, cit. p. 93.

⁵⁹ Optou-se por indicar especificamente o trato de Gadamer à dialética platônica como também à dialética hegeliana no capítulo autônomo sobre Gadamer, a hermenêutica filosófica e a dialética em Gadamer, com a intenção de se ter uma visão mais global da visão gadameriana sobre o assunto.

⁶⁰ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 19.

⁶¹ Recorde-se o apontamento feito anteriormente de que “método” na filosofia grega não deve ser entendido no sentido cartesiano do termo, mas no sentido de “caminho”.

⁶² FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 19.

⁶³ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 20-21.

passar além do dado primeiro, aspecto esse que seria encontrado em concepções contemporâneas da dialética⁶⁴.

Há diferentes versões da teoria das ideias de Platão nos seus diversos momentos e diálogos, segundo recorda Marcondes⁶⁵. Pode-se apontar como uma definição inicial de *ideia* ou *forma* em Platão a natureza essencial das coisas, partindo do questionamento sócrático como se pode identificar no *Ménon*, quando Sócrates afirma a Ménon que o seu intento é o de definir a natureza essencial de algo e que somente essa resposta seria satisfatória para se saber o que é uma determinada coisa⁶⁶. A pretensão de Platão seria a de estabelecer num nível abstrato – a metafísica, a natureza essencial das coisas, de modo que a resposta sobre “o que é x” apenas seria satisfeita se respeitasse critérios estabelecidos por essa teoria para uma aplicação exitosa do método, êxito este que só se alcançaria quando levasse ao conhecimento da natureza essencial da coisa.

A principal crítica de Platão a Sócrates, diz Marcondes, concerne à concepção de filosofia como método de análise, que para o discípulo seria insuficiente a fim de caracterizá-la. Platão fundamenta que um método necessita para a sua aplicação correta e eficaz de um fundamento teórico que estabeleça os critérios pelos quais o próprio método é aplicado de modo correto e eficaz. Não havendo critérios para certificar quais definições podem ser efetivamente válidas, ignora-se se o dito método de análise de fato produziu o esclarecimento almejado. Por isso seria justamente necessária uma teoria dos conceitos e das definições a se obter, consistindo neste o papel da teoria das ideias ou das formas. Com efeito, enquanto Sócrates considerava, por um lado, a filosofia como método de reflexão apto a conduzir o indivíduo a uma melhor compreensão de si mesmo, de sua experiência e da realidade que o cerca, que implicaria um processo pessoal de revisão das próprias crenças e valores e de uma transformação intelectual; Platão considerava a filosofia essencialmente *teoria*, “a capacidade de ver, através de um processo de abstração e de superação de nossa experiência concreta, a verdadeira natureza das coisas em seu sentido eterno e imutável, de conhecer a verdade...”⁶⁷. Sendo assim, é no conhecimento teórico que o método de análise se fundamenta, sendo dele indispensável, precedendo-o e tornando-o possível. Far-se-ia necessária, dessa forma, uma metafísica, entendida como “doutrina sobre a natureza última a essencial da realidade”, a fim

⁶⁴ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 22.

⁶⁵ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 54.

⁶⁶ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 56.

⁶⁷ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 56-57.

de se definir o tipo de compreensão e de conhecimento perpassável por essa realidade. Assim, a “teoria do conhecimento pressupõe, portanto, a teoria sobre a natureza da realidade a ser conhecida (a metafísica, ou segundo uma terminologia posterior, a *ontologia*)”⁶⁸.

Platão divergia do comum dos pensadores – inclusive Sócrates – no sentido de que, enquanto para estes os seres visíveis do mundo forneciam uma “realidade-tipo” e estavam na origem das ideias gerais; os aspectos particulares que se dão nos sentidos na verdade seriam não mais do que sombras se comparadas ao ser “de que participam”⁶⁹. A realidade única estaria nas ideias do mundo inteligível, composta por tipos universais que seriam a morada do ser de tudo o que existe de onde também se originam as ideias gerais que possibilitam edificar a ciência, bem como a emitir juízos de valor sobre a atividade humana e a organização da sociedade⁷⁰. Tais ideias não são abstraíveis, em conformidade com a teoria platônica, dos dados experimentais e a experiência apenas seria capaz de provocar a *reminiscência*. A ideia do belo, por exemplo, teria origem na contemplação da alma quando permanecia esta no mundo das ideias antes de se unir ao corpo, e não na imagem concreta de uma flor ou de uma bela mulher. O período de existência da alma no mundo das ideias resta ao esquecimento, mas haveria a permanência de um resíduo, as ideias que se apresentam ao espírito quando se deve julgar objetos que “participam delas”; no caso do belo, a imagem de coisas belas provoca a *reminiscência* da ideia do belo⁷¹.

Essas ideias residuais seriam muito pálidas comparativamente às ideias às quais devemos a contemplação. Assim, leciona Foulquié:

Para bem compreender o mundo, para ser verdadeiramente filósofo, será preciso elevar-se até essas Ideias supremas do mundo inteligível e até à ideia do Bem donde todas elas derivam; depois descer, no sentido da participação, através dos degraus inferiores do real até às sombras que nós tomamos pela única realidade. A dialética platônica é a arte ou conjunto de processos pelos quais o espírito se eleva às Ideias do mundo inteligível. (...) Mas como guindar-se até à Ideia em si do mundo inteligível? Platão não-lo diz. O mais claro da sua exposição reduz-se a uma comparação. Quando o prisioneiro que permaneceu longo tempo na caverna das sombras é trazido à superfície para lhe mostrarem os objetos directamente iluminados pelo Sol, ou o próprio Sol, fica deslumbrado e nada vê. É preciso primeiro educar-lhe a vista, fazê-lo contemplar as coisas na penumbra e depois aumentar progressivamente a luz até que seja capaz de contemplar o próprio Sol. “Assim, quando um homem tenta pela dialética, sem a ajuda de qualquer dos sentidos, mas só através da razão, atingir a essência de cada coisa, e não se detém antes de ter possuído só pela inteligência a essência do bem, ele chega ao termo do

⁶⁸ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, cit, p. 57.

⁶⁹ FOULQUIÉ, A *dialética*, cit, p. 20.

⁷⁰ FOULQUIÉ, A *dialética*, cit, p. 20.

⁷¹ FOULQUIÉ, A *dialética*, cit, p. 20.

inteligível como aquele há pouco chegava ao termo do visível. (Platon, *La République*, liv. VII, 532 a-b. Trad. R. Baccou, p. 271. Garnier, 1937.)⁷²

2.5. Dialética em Aristóteles⁷³

Aristóteles dedica grande atenção à dialética nos *Tópicos*, e neles aborda diretamente a temática desde o primeiro parágrafo. Nele declara a intenção contida na obra, a de encontrar um método de investigação por meio do qual se possa raciocinar acerca de qualquer problema proposto e evitar “causar embaraços” ao replicar esse argumento. Logo indica, nesse sentido, o objeto de estudo dos *Tópicos*, que consiste na intenção de explicar o raciocínio e as suas respectivas variedades, com o fim de entender o raciocínio dialético⁷⁴. O filósofo define o raciocínio como “um argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras”⁷⁵. A partir de tal conceito, classifica o raciocínio como: a) “demonstração”, quando são verdadeiras e primeiras as premissas das quais parte, o quando o conhecimento que temos dessas premissas provém originariamente de premissas primeiras e verdadeiras; b) “dialético”, quando parte de opiniões geralmente aceitas; c) “contencioso ou erístico”, quando parte de opiniões que geralmente parecem ser aceitas, mas não o são verdadeiramente, ou se parece raciocinar partindo de opiniões que são ou parecem ser geralmente aceitas; d) “paralogismos ou falsos raciocínios”, que partem de “premissas peculiares às ciências especiais”, como na geometria e em suas ciências irmãs⁷⁶.

Vê-se que, enquanto as dialéticas socrática e platônica visavam à verdade, ao conhecimento do real, para Aristóteles o papel da dialética não envolve pronunciar-se sobre a verdade de suas conclusões. Nas duas primeiras perspectivas, a dialética envolvia a discussão das opiniões discutidas e que seriam admitidas como certas após resistir à crítica; na dialética

⁷² FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 20-21.

⁷³ Optou-se neste tópico por um estudo direcionado de Aristóteles naquilo o que concerne imediatamente à dialética, que na abordagem do grande filósofo sistemático grego está ligada ao estudo do raciocínio. Para um estudo aprofundado de Aristóteles no sentido de ética e direito, tema de grande importância para a filosofia do direito, vide MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*. 2. ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2013; MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. *Ética e direito: a consciência da virtude na Ética a Nicômacos*. 2. ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2012.

⁷⁴ ARISTÓTELES. *Tópicos*, livro I, cap. I. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

⁷⁵ ARISTÓTELES. *Tópicos*, livro I, cap. I, cit.

⁷⁶ ARISTÓTELES. *Tópicos*, livro I, cap. I, cit.

aristotélica a dialética não envolve discutir as premissas do raciocínio que examina, limitando a observar se estão deduzidas com legitimidade as suas conclusões. Como não se trata de discutir a verdade das premissas, também não é a sua tarefa discutir a verdade das conclusões⁷⁷.

A teoria aristotélica, dessa forma, contrapõe à dialética a ciência da demonstração - a *analítica* ou *apodíctica* - que se ocupa do raciocínio demonstrativo, o qual se sustenta em premissas verdadeiras e que, conduzido corretamente, leva a conclusões verdadeiras. O raciocínio dialético lida com as premissas prováveis. Considerando essa distinção, Foulquié assevera que a dialética deve a Aristóteles um segundo sentido pejorativo, ao dar a entender que a dialética seria falha de certeza e “não passava de um jogo arriscado do espírito”⁷⁸.

A primeira diferença marcante que Aristóteles situa entre a apodíctica e a dialética é a de que a primeira se reporta a um monólogo, o ensino, e a segunda a um diálogo. Pretende o filósofo teorizar as regras dessa típica *práxis* da condição humana e de investigar os elementos para o seu exercício de modo técnico, ou seja, segundo tais regras. Aponta Berti que a isso alude a expressão *méthodos*, a qual em grego indica “a via que de fato se percorre, isto é, o procedimento efetivo que se segue, mas também a exposição teórica, isto é, científica, que dela se realiza”⁷⁹. Prossegue Berti que

O instrumento utilizado na dialética é a argumentação, ou silogismo, ou dedução, isto é, a inferência de premissas para as conclusões que já encontramos a propósito da demonstração propriamente científica. O objeto ao qual tal demonstração se aplica é, ao contrário, o problema, que Aristóteles, no decorrer do tratado, define tecnicamente como uma alternativa de tipo interrogativo entre duas proposições (concernentes, por exemplo, a uma definição), da qual uma é a negação da outra. O exemplo de problema que ele oferece é: “animal terrestre bípede é definição de homem ou não?” (I 4, 101 b 32-34). Note-se como a alternativa é construída de tal modo a exaurir toda possibilidade, ou seja, é uma alternativa entre proposições entre si contraditórias (a afirmação, exatamente, e sua negação). Já nos *Segundos analíticos*, falando da demonstração, ele, com efeito, considerara típica da dialética a contradição (*antíphasis*), formada exatamente pela oposição entre uma afirmação (*katáphasis*) e uma negação (*apóphasis*), e caracterizada pelo fato de não admitir entre elas nenhuma possibilidade intermediária (I 2, 72 a 8-14)⁸⁰

⁷⁷ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 23.

⁷⁸ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 23-24.

⁷⁹ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 20.

⁸⁰ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, cit, p. 20.

A discussão possui início na formulação de qualquer problema – por isso sua característica de universalidade, em oposição à particularidade das ciências apodíctica – a partir da pergunta que inquirir sobre a essência de algo e aberta a duas respostas contraditórias entre si. A pergunta não delimita o âmbito da investigação por não excluir nenhuma possibilidade. Assim,

Como se vê, nesta *práxis* vários elementos desempenham papel fundamental: antes de tudo o perguntar, seja a pergunta inicial, que é a pergunta pela essência e também pode ter um fim cognitivo, seja as perguntas sucessivas, que são feitas unicamente para obter-se premissas com as quais argumentar, e por isso têm um fim exclusivamente atinente à discussão, isto é, dialético; em seguida o argumentar, que é um verdadeiro deduzir conclusões das premissas, ou seja, um fazer silogismos, segundo as regras teorizadas nos *Primeiros analíticos*; enfim, a contradição, que a consequência à qual um dos dois interlocutores procura conduzir o outro e que esse outro procura evitar. A argumentação que conclui em uma contradição é denominada por Aristóteles, com um termo comumente em uso na língua grega, *élenkhos*, isto é, refutação, ou, mais raramente, *apórema*: o primeiro é por ele definido simplesmente como “silogismo da contradição” (por exemplo, *Primeiros analíticos* II 20, 66 b 11; *Refutações sofisticas* I, 165 a 2-3), o segundo como “silogismo dialético da contradição” (*Tópicos* VIII 11, 162 a 17-18). Para dizer a verdade *élenkhos*, antes ainda que refutação, significa exame, pôr à prova como o inglês *test*, e é equivalente a termos como *péira* e *exétasis*. Mas as duas coisas estão estreitamente ligadas, porque o modo mais seguro para examinar uma tese, isto é, para pô-la à prova, para ensinar sua “capacidade”, é procurar refutá-la: se ela resiste à refutação, isso significa que “é capaz”, que pode ser mantida; se, ao contrário, sucumbe, deixa-se refutar, deve ser abandonada⁸¹.

Importante ter em mente que essa testagem, esse pôr à prova na tese examinada, não possui a mesma dimensão que outrora se referiu à dialética platônica. O exame da tese “contraditada” na dialética socrática e na platônica tinha um compromisso com a verdade. Não esse o caso na dialética aristotélica, porquanto não preocupa esta com a verdade, mas somente com a discussão – e, por isso, com a refutação e com o consenso⁸².

Na realidade, a busca pelas regras e pelos argumentos interessa muito mais a Aristóteles do que o valor objetivo do diálogo como instrumento de investigação do ser. De certa maneira, a dialética aristotélica se configura como uma técnica lógica que compreende um conjunto de regras para ordenar as escolhas possíveis em uma investigação “dialógica” e oferece a possibilidade de se opor uma negação a qualquer tese. Propõe ainda oferecer indicações que possam servir aos interlocutores sustentar suas próprias posições e contrapor as teses adversárias. Numa discussão, possibilita referências para que os interlocutores possam recorrer a argumentos que deem mais oportunos quando compatíveis com o

⁸¹ BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, *cit*, p. 21-22.

⁸² BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, *cit*, p. 25.

desenvolver dessa discussão, desde que sua legitimidade se baseie em critérios avaliados e admitidos no curso da discussão.⁸³

2.6. A dialética entre Aristóteles e Kant

Após Aristóteles, outros pensadores importantes trataram mais tarde da dialética em suas concepções filosóficas. No estoicismo, Crisipo (277 – cerca de 204 a.C) é considerado o inventor da dialética estoica, e em seu pensamento a dialética aparecia praticamente unida à lógica, à retórica e à gramática. A dialética estoica viria a preparar posteriormente a concepção dos escolásticos⁸⁴. Segundo Foulquié, alguns filósofos anteciparam elementos que apareceriam posteriormente na dialética hegeliana, sendo delas precursores⁸⁵, como o neoplatônico Plotino (204 d.C – 270.C), Dionísio, o Areopagita (século V), autores do misticismo especulativo do século XIV, como Eckhart (1260-1327), e Nicolau de Cusa (1401-1450); além do já mencionado Heráclito⁸⁶. Foulquié destaca elementos da dialética em Santo Agostinho, influenciado pelo neoplatonismo, ao tratar da ascensão do espírito ao mundo das ideias e ao tratar diretamente da dialética concebendo-a como a “ciência das ciências”⁸⁷, porquanto “ensina a ensinar e também a aprender”; e depois referindo-se a duas outras de suas concepções, primeiro definindo-a como “a habilidade na discussão” e segundo identificando a concepção estoica, que a relacionava com a lógica.

Na Idade Média, a dialética era objeto de estudo entre as artes liberais. Dividas estas em *trivium* e *quadrivium*, a dialética compunha o primeiro ao lado da gramática e da retórica. A dialética ocuparia o primeiro lugar nesses estudos, sobretudo em Paris, com a influência de Abelardo, em que a dialética passa a se adentrar na retórica e na gramática. Nesse sentido, a dialética se vê associada à lógica e compreende tanto a dialética quanto a analítica (ou apodítica) de Aristóteles⁸⁸. No pensamento de São Tomás de Aquino, a dialética volta a ser

⁸³ VIANO, Carlo Augusto. *La dialéctica em Aristóteles*. In: ABBAGNANO, Nicola (org). *La evolución de la dialectica*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971.

⁸⁴ FOULQUIÉ, *A dialéctica*, cit, p. 23.

⁸⁵ Tal tema será oportunamente tratado em tópico do capítulo seguinte sobre Hegel e a dialética hegeliana.

⁸⁶ FOULQUIÉ, *A dialéctica*, cit.

⁸⁷ Também traduzido por “a arte das artes”.

⁸⁸ FOULQUIÉ, *A dialéctica*, cit, p. 27.

associada a sentidos pejorativos aos quais se viu ligada no passado. Aquino considerava pertencentes à dialética tentativas de investigação mediante o senso comum e opunha à discussão demonstrativa a discussão dialética, tida esta como aquela que “procede de princípios prováveis e conduz à opinião⁸⁹.”

Leandro Konder assevera que a dialética ficou sufocada e se viu bastante enfraquecida durante a Idade Média, tendo se tornado uma espécie de sinônimo de lógica ou com o significado pejorativo de lógica das aparências e vinha sendo cada vez mais expulsa da filosofia. Sua sobrevivência dependia, segundo afirma, da luta por um espaço próprio na filosofia que não fosse diretamente dominado pelo domínio da teologia. Konder destaca o importante papel de Abelardo, quem defendeu que a versão filosófica da verdade não necessariamente precisaria coincidir de modo total e imediato com a sua versão teológica⁹⁰. Com o recrudescimento do comércio e das graduais mudança que começou a se manifestar na sociedade medieval a partir do século XIV, o pensamento filosófico recebeu novos ares.

Segundo Foulquié, a palavra *dialética* tendia a desaparecer do vocabulário filosófico a partir do Renascimento, sendo substituída pela palavra *lógica*. O termo seria ressuscitado por Kant, contudo em uma acepção nova e restrita à linguagem kantiana⁹¹. Entretanto, o movimento foi crucial para um posterior desenvolvimento do pensamento dialético, vez que, com o humanismo, o homem volta a ser o centro de todas as coisas, a razão reascende e, com ela, a reflexão e o debate. Nesse contexto, Konder destaca a importância de Copérnico (1473-1543), Galileu (1564-1642) e Descartes⁹² (1596-1650). Ressalta o fato de que, para os dois últimos, a condição natural dos corpos era o movimento e não o estado de repouso⁹³. O mesmo autor destaca ainda a importância de Pico de La Mirandola (1463-1494), para quem o homem seria “inacabado” e poderia evoluir, dando-lhe certa vantagem comparativa aos perfeitos e deuses e anjos; Giordano Bruno (1548-1600), que exaltou o *homo faber*, o homem capaz de dominar as forças naturais e modificar o mundo de formar criadora; Pascal (1623-1654), que reconheceu o caráter instável, dinâmico e contraditório da condição humana; Vico (1680-1744), que segundo Konder teve papel importante para a dialética ao sustentar que o

⁸⁹ FOULQUIÉ, *A dialética, cit*, p. 28.

⁹⁰ KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 25. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 11-12.

⁹¹ FOULQUIÉ, *A dialética, cit*, p. 28.

⁹² Descartes menciona a dialética em suas obras escritas na língua latina empregando-a como sinônima à lógica, sobretudo a lógica formal. Em seu pensamento, a lógica toma o nome de dialética “quando se torna abusiva e constitui um perigo para o espírito, sinal da acepção claramente pejorativa desta palavra”; FOULQUIÉ, *A dialética, cit*, p. 29-30.

⁹³ KONDER, Leandro. *O que é dialética, cit*, p. 14.

homem poderia conhecer a própria história e que a realidade é obra humana, tendo o seu pensamento estimulado a busca por um método adequado à compreensão da realidade histórica⁹⁴. Konder aponta ainda a existência de elementos da dialética⁹⁵ nos pensamentos de Montaigne (1533-1592), de vários filósofos do século XVII, como Leibniz (1646-1716), Spinoza (1632-1677), Hobbes (1588-1679) e Pierre Bayle (1647-1706), de Diderot, (1713-1784) e de Rousseau (1712-1778)⁹⁶. Destes últimos, convém destacar elementos de movimento e mudança em Montaigne e Diderot.

2.7. A dialética transcendental de Kant

Kant tem como problema fundamental o questionamento de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, que constituem as leis da física, e na *Crítica da Razão Pura* busca explicar como são formados tais juízos. Nesse intento, divide o estudo das faculdades do conhecer em: Estética Transcendental, Analítica Transcendental e Dialética Transcendental, cujos respectivos objetos são a sensibilidade, o entendimento e a razão⁹⁷. Kant inaugura uma filosofia do sujeito, preocupando-se não com a explicação do objeto de conhecimento, como nos gregos, mas sim com a interiorização da realidade. Para Kant o eu transcendental é quem alcança a verdade e está ele no sujeito⁹⁸.

O conhecimento da natureza se provém a partir da sensibilidade. Para explicar como ela aparece no sujeito cognoscente, Kant introduz nesse contexto o dualismo *noumenon*, a coisa em si, e *fenomenon*, o modo como a realidade modifica o homem. Com a interiorização do *fenomenon* pela sensibilidade, dá-se o conhecimento e sua organização ocorre pelas formas *a priori* da sensibilidade, que originam as intuições. Estas advêm puramente da sensibilidade, e, portanto, não podem ser considerados pensamentos ou juízos⁹⁹. Com efeito, o pensar se

⁹⁴ Konder aponta que tal é o método dialético. O autor citado demonstra no livro consultado pensamento claramente marxista.

⁹⁵ Tenha-se em mente que o pensamento do autor citado é claramente marcado pela dialética marxista.

⁹⁶ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 29-30.

⁹⁷ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*. Belo Horizonte: Decálogo, 2008, p. 18-19.

⁹⁸ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*, cit, p. 30.

⁹⁹ Juízo para Kant é o “ato pelo qual uma intuição (fato) é subsumida a uma categoria (direito)”. Salgado afirma que Kant, ao estudar os juízos, procura defini-los de modo transcendental e não somente pela lógica formal,

inicia na sensibilidade, na captação dos fenômenos pelo sujeito. Para a formação dos juízos, é necessária a passagem das intuições para o entendimento, de modo que se tornem elas pensadas por formas *a priori* do entendimento, as categorias. Nessa apreensão das intuições pelo entendimento por meio das categorias, os fenômenos captados formam uma síntese com um juízo sintético experimental¹⁰⁰. O conhecimento para Kant se mostra limitado ao *fenomenon*, o objeto enquanto dado na sensibilidade. Seria impossível ao homem conhecer o *noumenon*, tendo a capacidade para no máximo pensá-lo¹⁰¹.

De acordo com a teoria kantiana, há conhecimento apenas com o encontro entre entendimento e sensibilidade. Ao homem seria possível pensar fora da experiência, unicamente pela razão, mas não será formado o conhecimento. Formar-se-ia no caso a ideia, que para Kant são conceitos puros da razão. Possui a ideia uma lógica precisa, todavia cria teses a antíteses e estão relacionadas à dialética transcendental¹⁰². A ideia se dirige para a esfera do agir e ostenta uso normativo. Sendo assim, a razão humana se apresenta como teórica, mas também preocupada com o agir prático¹⁰³. A razão para Kant, como em Descartes, não é apta a sozinha a alcançar a realidade. Seria então incapaz de encontrar verdades, originando teses e antíteses¹⁰⁴. As ideias são objeto de estudo da Dialética Transcendental kantiana.

No pensamento de Kant, o termo transcendental se refere à possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento, de modo que o conhecimento pelo qual conhecemos como são possíveis *a priori* ou como são aplicadas *a priori* certas representações (intuições ou conceitos) é tido como transcendental. Lógica Transcendental é “a ciência que determina a origem, a extensão e o valor dos conhecimentos *a priori*” e se divide em Analítica Transcendental e Dialética Transcendental¹⁰⁵. A primeira se ocupa dos elementos do conhecimento puro do entendimento e dos princípios sem os quais nenhum objeto pode ser

abstraída de todo conteúdo. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 3.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, p. 39.

¹⁰⁰ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*, cit, p. 19-20

¹⁰¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 3.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, p. 40

¹⁰² SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*, cit, p. 20.

¹⁰³ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*, cit, p. 20.

¹⁰⁴ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*, cit, p. 30.

¹⁰⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 29.

pensado, enquanto a segunda, afirma Salgado, constitui uma crítica ao uso ilimitado e fora do sensível dos princípios puros do entendimento¹⁰⁶.

A sensibilidade reúne o múltiplo das sensações e o prepara como intuição por meio de suas formas puras – o espaço e o tempo. O entendimento se encarrega de organizar esses dados pela aplicação de suas próprias formas puras, que são as categorias. A razão é a faculdade superior que tem por única função no conhecimento sistematizá-lo, função esta meramente regulativa¹⁰⁷. Seu interesse, entretanto, se superpõe a essa função reguladora, e lhe compele a medir as próprias forças, não se contentando somente em regular conhecimentos oferecidos pelo entendimento e pela sensibilidade – fundados numa experiência possível. Ao não se contentar apenas com o conhecimento limitado à experiência, busca um conhecimento absoluto, um conhecimento do incondicionado. Porquanto aspira por natureza ao incondicionado, é metafísica por excelência, diz Salgado¹⁰⁸. A razão trabalha de modo especulativo ao deslocar para a metafísica a indagação sobre a seriação das causas e também ao se voltar para um suposto conhecimento das coisas como são em si e não como aparecem através dos sentidos. A metafísica abandona o fenômeno e, por conseguinte, se desliga da experiência e da sensibilidade, almejando especulativamente ultrapassar o limite traçado pela experiência para o conhecimento e procurando um objeto a que se possam aplicar fora do sensível as categorias. Essa busca da razão especulativa origina as ideias, conceitos que não correspondem a um objeto dado pelos sentidos. Enquanto as categorias se voltam para o fenômeno, as ideias procuram a coisa em si, o *noumenon*¹⁰⁹.

Sobre a ideia, Kant expressa o seguinte:

Por “idéia” entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que estamos no momento a considerar, são idéias transcendentais. São conceitos da razão pura, porque consideram todo conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Em suma, são transcendentais e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, conseqüentemente, nunca se pode surgir um objeto adequado à idéia transcendental. Ao se nomear uma idéia, diz-se muito quanto ao objeto – como objeto do entendimento puro -, mas, por isso mesmo, se diz muito pouco quanto ao sujeito – quer dizer, quanto à sua realidade sob uma condição empírica -, porque como conceito de um *maximum* nunca pode ser dado *in concreto* de maneira adequada. Como no uso meramente especulativo da razão é este propriamente o seu

¹⁰⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 29-30.

¹⁰⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 44.

¹⁰⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 44.

¹⁰⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 50-51.

objetivo, e aproximar-se de um conceito, que nunca é atingido na prática, equivale, nessa aproximação, a falhar inteiramente esse conceito, diz-se que tal conceito é apenas uma idéia¹¹⁰.

Contudo, conforme expõe Kant, a razão seria incapaz, pelo seu modo de operação pela simples coerência lógica, de revelar a essência das coisas e satisfazer essa sua intenção transcendental. Dado que por meio desse comportamento especulativo a razão prescinde da experiência, não será possível o uso da intuição – para Kant é impossível uma intuição intelectual – e, com efeito, o discurso racional nesse tocante nada mais seria que um proceder analítico o qual mostra a “identidade do sujeito e do predicado”. No entanto, considera que a existência não é predicado e, por conseguinte, o pensar algo como existente não significa conhecer algo como existente, aduz Salgado citando Maréchal¹¹¹. A partir do descompasso entre a intenção especulativa e o verdadeiro papel da razão no conhecer, emerge a necessidade da crítica para rebater a arrogância da razão de modo a mostrar que a metafísica especulativa não é conhecimento e que possível seria apenas uma metafísica imanente, uma exposição sistemática “dos princípios a priori da experiência e das ideias reguladoras”¹¹².

Conforme exposto, a busca por um conhecimento independente da experiência produz a ideia, que se mostra à razão como coisa em si, mas seria uma realidade aparente (*Schein*). Kant denominava “dialéticos” os raciocínios ilusórios fundados sobre uma aparência, sendo a dialética, dessa forma, uma lógica da aparência. A sua função seria a de evitar que o espírito confundisse o real com o aparente. Enquanto a dialética lógica se encarregaria de identificar os sofismas, caberia à dialética transcendental revelar as ilusões transcendentais resultantes da razão¹¹³.

Convém reproduzir um importante trecho da *Crítica da Razão Pura* sobre o assunto ora tratado:

Os princípios do entendimento puro, que apresentamos antes, deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental, quer dizer, não devem transpor a fronteira da experiência. No entanto um princípio que suprima estes limites ou até nos imponha sua ultrapassagem, denomina-se transcendente. Caso nossa crítica consiga desmascarar a aparência destes ambiciosos princípios, poderão os princípios de uso simplesmente empírico denominar-se, em oposição a estes, princípios imanentes do entendimento puro.

A aparência lógica, que consiste na simples imitação da forma da razão – aparência dos paralogismos -, surge unicamente da falta de atenção à regra lógica. Desaparece

¹¹⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 286.

¹¹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 51.

¹¹² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 51.

¹¹³ FOULQUIÉ, *A dialética*, cit, p. 32.

totalmente com a aplicação positiva desta regra ao caso em questão. De outra feita, a aparência transcendental não cessa, ainda mesmo depois de descoberta e claramente reconhecida a sua nulidade pela crítica transcendental (...) na nossa razão – considerada subjetivamente como uma faculdade humana de conhecimento – há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si. É inevitável esta ilusão, assim como não podemos evitar que o mar nos pareça alto ao longe do que junto à costa (...)

Nesse contexto, a dialética transcendental deverá contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane. Todavia nunca alcançará que essa aparência desapareça – como a aparência lógica – e deixe de ser aparência. Trata-se então de uma ilusão natural e inevitável, baseada, quiçá, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos, enquanto a dialética lógica, para resolver os paralogismos, apenas tem de descobrir um erro na aplicação dos princípios ou uma aparência artificial na sua imitação. Por isso que há uma dialética da razão pura natural e inevitável. Não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta contudo a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser eliminados constantemente¹¹⁴.

Enfim, na dialética da razão pura Kant demonstra o insucesso da razão ao tentar um “vão tão alto” e com isso prepara o uso correto da razão, seja na forma meramente regulativa – razão teórica, seja na forma inteiramente constitutiva – razão prática. Ensina Salgado que na filosofia kantiana a ideia representa o ponto de passagem da filosofia teórica para a prática. Ao demonstrar pela dialética da razão pura a impossibilidade de ela própria alcançar um conhecimento por ideias puras, Kant mostra na esfera do agir o caminho certo para a razão, em que opera um retorno sobre si mesma não como intelecto que se volta para o sensível para conhecer, mas como “vontade que se desdobra sobre si mesma para agir”, percebendo que “ela mesma é o seu objeto e seu único interesse”¹¹⁵. A ideia, que na razão teórica é o “resultado do processo de conhecimento no uso dialético da faculdade de pensar, em busca do incondicionado”, passa a ser na razão prática um princípio de ação¹¹⁶. Conquanto mantenha a característica fundamental de regra que se dirige ao sujeito, a ideia na razão prática assume a natureza de lei moral que orienta o agir, tendo como característica a universalidade como exigência absoluta da razão. Como diz Salgado, “a razão legisla tanto para a natureza quanto para a liberdade”¹¹⁷. A dialética transcendental primeiro assumiu um sentido negativo ao

¹¹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, cit, p. 269-270.

¹¹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, cit, p. 51.

¹¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, cit, p. 63.

¹¹⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, cit, p. 63.

procurar mostrar a “falsidade de seus objetos”, no entanto, considera Salgado, a mesma ideia que se apresentou falsamente como objeto assume então uma direção positiva¹¹⁸.

Aponta Salgado que com Kant o mundo sensível deixou de ser um problema à maneira platônica e se deslocou para a razão de ser de todo conhecimento. Nessa recuperação do sensível, Kant opera uma revolução ao centrar o pensamento filosófico no eu, interiorizando a filosofia¹¹⁹. As categorias não são mais identificadas como ontológicas e pertencentes ao objeto, mas se situam ao lado do ser, que, agora com Kant, se provém da substância e da causalidade figurando como o criador da ordem natural do universo, criador da legalidade da natureza, de sorte que a possibilidade do ente se encontra condicionada pelo eu, prossegue Salgado, citando Kroner¹²⁰. Kant, o filósofo dos dualismos, opera cisão entre o eu e o mundo, o pensar e o ser, que Parmênides havia unido na ontologia. Com base nisso Hegel denomina a filosofia kantiana como filosofia da reflexão, em comparação com a sua própria, que intenta recuperar a ontologia e a identificação entre ser e pensar¹²¹.

Concluindo este capítulo, Kant certamente foi um grande marco em seu tempo. Justamente porque existiu Kant foi possível o pensamento filosófico que lhe foi posterior. Como aponta Goldmann, quase todos os pensadores alemães de destaque, ainda que não permanecessem kantianos partiram mais ou menos de Kant e da necessidade de encontrar um posicionamento próprio ante a obra kantiana¹²², o que fica ainda mais evidente com o idealismo alemão¹²³.

¹¹⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 62-63.

¹¹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 47.

¹²⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 48.

¹²¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 48.

¹²² GOLDMANN Lucien. *Origem da dialética; a comunidade humana e o universo em Kant*. Trad. Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 22.

¹²³ Contemporâneo aos filósofos do Idealismo Alemão, Schopenhauer tornou-se o mais acerbo crítico desse movimento e assumiu franca oposição ao pensamento de Hegel, Fichte e Schelling, não se conformando com os rumos tomados pela filosofia após Kant devido à intervenção desses autores. Nesse sentido, vide CARDOSO, Renato César. *A idéia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p. 93.

3. HEGEL E A DIALÉTICA

3.1. Hegel e o pensar como objeto do próprio pensar

Kant permaneceu sempre na esfera do sujeito, buscando por meio de sua lógica transcendental investigar as condições subjetivas *a priori* dos fatos empíricos. Lembrando que na experiência se deduzem as condições de sua pensabilidade, Kant preocupa-se não em deduzir as categorias a partir do próprio pensar, mas sim aprioristicamente na estrutura do sujeito a partir da experiência¹²⁴. A lógica transcendental abandona o objeto em si, taxando-o como incognoscível.

Uma razão concebida nos conformes cartesianos puramente como matemática e instrumental não pode se fazer adequada ao pensar filosófico. Seria essa uma razão abstrata, apartada do objeto e que busca explicá-lo analiticamente. Porquanto externa ao objeto, seria inadequada ao pensar filosófico, eis que incapaz de pensar o absoluto sem contradição e por ser dele separada não integra o movimento do próprio objeto. Nesse aspecto, ensina Salgado que a crítica kantiana se revela válida, porquanto uma razão instrumental como essa, sendo externa e incapaz de pensar o absoluto só pode conhecer e dessa forma se volta para a experiência sensível. A crítica de Kant impõe um dualismo do qual surge o problema filosófico decisivo do dualismo alemão. Daí decorrem questionamentos como: a possibilidade de se pensar a filosofia como sistema; a possibilidade de um conhecimento do real enquanto totalidade; a possibilidade de a razão, como “faculdade do pensar unificador do conhecimento”, ter um objeto real próprio. A grande questão aberta pelo dualismo é se o absoluto é passível de conhecimento, o que Hegel pretendeu resolver¹²⁵.

De acordo com o pensamento hegeliano, Kant teria acertado em buscar a objetividade do pensar, no entanto errou ao afastar do pensar o ser, o objeto, a coisa em si, que aparecem como sensações. Kant nega objeto à razão, ensina Salgado, ao passo que Hegel tem como esforço pensar as categorias da razão como categorias do objeto, alçado este à universalidade

¹²⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 41.

¹²⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 301.

junto ao racional¹²⁶. Hegel tem como principal crítica à filosofia kantiana o fato de se restringir esta a uma lógica do sujeito, de modo que é característica da lógica transcendental a investigação, partindo do fato, das condições *a priori* do conhecimento dos fatos empíricos, sendo a experiência o dado necessário a partir do qual se deduzem as condições de sua pensabilidade. Dessa forma, as categorias não são extraídas do próprio pensar, mas se identificam *a priori* na estrutura do sujeito a partir da experiência, de modo que os juízos apenas seriam possíveis com o atendimento de condições subjetivas *a priori* de pensabilidade do objeto¹²⁷. Acontece em Kant, assim, um processo de recolhimento do pensar como subjetivação em que a coisa em si se afasta do pensar. Em Kant, a “aspiração do absoluto” é questão restrita à esfera do sujeito, inexistindo objeto absoluto que lhe estimule a especulação¹²⁸. Hegel busca a dedução de categorias a partir do próprio pensar. O pensar em Hegel não é o pensar do sujeito, as suas determinações são também determinações do pensável. Dessa forma, em Hegel não se trata de buscar as condições subjetivas de pensar um objeto, mas as determinações do próprio pensar e do objeto que se dá no pensar.

O que verdadeiramente distingue o homem do animal se identifica no pensamento, de forma que tudo o que é verdadeiramente humano somente o é porque o pensamento está vivo nele¹²⁹. Tomado dessa forma, o pensamento é a “substância universal do espírito” e dele tudo se desenvolve, de modo que em tudo o que é humano, há o pensar¹³⁰. Hegel identifica no pensar a raiz da vontade, da intuição, da memória, dos sentimentos etc. O pensar seria o essencial do que se produz todo o resto¹³¹. Hegel define o homem como pensante em seu todo, contudo no querer, na sensação, na intuição, na fantasia, não é puramente pensante. Tanto mais excelente será o pensar humano quanto mais se ocupe daquilo o que lhe é mais excelente, o próprio pensamento. O pensamento se torna ativo apenas enquanto se produz e o faz por meia da sua própria atividade, não sendo um algo imediato, pois que existe enquanto se produz a si mesmo. “O que ele assim produz é a filosofia”¹³².

Apenas na filosofia o pensar é livre, puro e ilimitado, sendo dessa forma livre de todas as determinações naturais e de todas as particularidades, também não se prendendo a um

¹²⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 40.

¹²⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 40-4.1

¹²⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 42.

¹²⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 2004.

¹³⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 12.

¹³¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 12.

¹³² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 11.

objeto e conteúdo determinado que o delimitasse como em outras produções do espírito humano¹³³. Diz Hegel que enquanto o objeto é dado, a consciência e o eu não são livres. A filosofia, dessa maneira, nos ensina a pensar tendo por objeto a essência das coisas e não as suas representações, sendo tal essência o próprio pensamento. A essência das coisas é o universal, e o pensamento universal é objetivo e verdadeiro, em contraponto a representações que são meramente subjetivas e casuais. Dessa forma, o universal é produto do pensar e “vir a ser objeto do pensar significa ser extraído do universal”¹³⁴. “Enquanto pensamos somos o universal”, e, porque a filosofia tem por objeto o universal, apenas a filosofia é livre, pois “enquanto somos em nós mesmos não dependemos de outra coisa”¹³⁵. Porquanto os seres pensantes são em si, são, por conseguinte, livres; ser em outra coisa e não em si próprio implica falta de liberdade. Voltando-se ao universal e, assim, ao verdadeiro, a filosofia tem por finalidade conhecer ou compreender a verdade pensando¹³⁶.

A verdade é uma e o conhecimento da verdade, a razão pensante, a filosofia, também o é, embora haja diversas filosofias¹³⁷. O verdadeiro é verdadeiro eternamente, não apenas em certo período de tempo, “além de todo o tempo, e enquanto é *no* tempo, é sempre verdadeiro”¹³⁸. O verdadeiro está contido no pensamento, que tomado essencialmente (em si e por si) é eterno. Surge a contradição quando se constata que o pensamento deva ter uma história, eis que na história se encontra o que já aconteceu, o que foi outrora, mas não existe ora, ou seja, o mutável. O pensamento, entretanto, não é suscetível de mudança – apenas *é*, não existiu ou se passou – e, com efeito, “a questão é, então, que é o que existe fora da história, que estando separado da mudança tem, contudo, história”¹³⁹. Conquanto se esforce a razão pensante por conceber o infinito, é apta apenas a empregar categorias finitas, o que faz o infinito se tornar finito, podendo conceber em geral somente o finito. Sendo assim, Hegel destaca ser uma “abstração vazia” pretender evitar as contradições, porquanto a contradição é produzida pelo próprio pensar e se encontra em toda parte, em todas as representações dos homens, ainda que não tenham eles consciência dela. Por outro lado, só o pensar é capaz de resolvê-las, ao se tornar delas consciente¹⁴⁰. Todas as coisas são contraditórias e a razão ela mesma produz contradições. Mas somente ela, a razão, pode tornar-se delas consciente e

¹³³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 13.

¹³⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 14.

¹³⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 15.

¹³⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 22.

¹³⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 21.

¹³⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 15.

¹³⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 15.

¹⁴⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 16.

dessa forma resolvê-las, ou melhor, conciliá-las. Para Hegel, o pensar ele próprio é dialético e a realidade ela própria é dialética.

Ao tratar da antiga metafísica, Hegel tem a precaução de distinguir o pensar entre o “pensar infinito, racional”, identificado também como pensar especulativo, do “pensar finito meramente do entendimento”¹⁴¹. A metafísica, segundo Hegel, acolhia imediatamente determinações abstratas do pensamento e lhe conferia a reputação de predicados do verdadeiro. No entanto, o verdadeiro seria o infinito em si, que não se deixa exprimir e nem trazer à consciência por meio do finito. O pensar em si é infinito e dessa forma se manifesta porque o Eu

...se refere no pensar a um objeto que é ele mesmo. Objeto em geral é um outro, um negativo em relação a mim. Se o pensar pensa a si mesmo, então tem um objeto que ao mesmo tempo não é um objeto; isto é, [tem] um objeto suprassumido, ideal. O pensar como tal, em sua pureza, não tem pois, em si, nenhum limite. O pensamento só é finito na medida em que permanece em determinações finitas, que valem para ele como algo de último. Ao contrário, o pensar infinito ou especulativo, igualmente determina; mas ao determinar, ao limitar, suprassume de volta essa deficiência. A infinitude não se deve, como na representação habitual, apreender como um abstrato Além e sempre-mais-Além; mas, segundo a maneira simples como a que foi indicada anteriormente¹⁴².

Hegel define o finito como, expresso formalmente, “aquilo que tem um fim; o que é, mas deixa de ser onde está em conexão com seu Outro, e por conseguinte é limitado por ele”¹⁴³. Completa a definição deduzindo que dessa maneira o finito consiste numa relação ao seu outro, que é sua negação e também se apresenta como seu limite. A metafísica antiga era para Hegel um pensar finito, porquanto se movia em determinações de pensamento que tinham como limite um algo fixo e não negado¹⁴⁴. Nesse contexto, se faz passível de crítica a “crença ingênua” de que por meio da reflexão a verdade é conhecida, de modo que se apresenta à consciência o que os objetos verdadeiramente são. O problema dessa crença é que ignora a oposição do pensar em si e contra si mesmo; nela, o pensar se liga diretamente aos

¹⁴¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 2012, p. 51.

¹⁴² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica, cit.*, p. 91.

¹⁴³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica, cit.*, p. 91.

¹⁴⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica, cit.*, p. 91.

objetos e reproduz de si próprio o conteúdo das sensações e intuições fazendo disso o conteúdo do pensamento, nele se satisfazendo como verdade¹⁴⁵.

Como nas outras ciências do saber, a filosofia possui um objeto que lhe é particular, objeto este que é o próprio pensar. No entanto, tal pensar é o pensamento livre, e o ato livre de pensar é um colocar-se para si mesmo, de modo que dessa forma ele “se engendra e se dá seu objeto mesmo”¹⁴⁶. Numa perspectiva imediata, o pensar deve visar a um resultado; ao alcançar o resultado último, atinge novamente o próprio começo e retorna sobre si mesmo. A filosofia dessa maneira se manifesta como um “círculo que retorna sobre si” e que não tem começo, porquanto o começo denota simplesmente uma perspectiva parcial quanto ao sujeito, que possui uma volição destinada ao filosofar, mas não ao pensar enquanto tal, não a ciência enquanto tal.

Hegel defende que a filosofia deve ser sistemática e científica. Afirma no §14 da Enciclopédia que a ciência a qual trata do pensar livre deve ser sistemática e um filosofar sem sistema não é filosofia. É princípio da verdadeira filosofia, segundo afirma, conter em si todos os outros princípios particulares, sendo errôneo entender-se por sistema uma filosofia que possua um princípio limitado¹⁴⁷. No pensamento hegeliano, um sistema não é simplesmente resultado do esforço do filósofo na combinação de partes que formam um todo; ele forma ligações que lhe são intrínsecas e reúne o conteúdo que foi separado por pensadores precedentes ou pela cultura. Observe-se que Hegel se refere frequentemente à filosofia, em especial à sua própria filosofia, como “a ciência” (*die Wissenschaft*)¹⁴⁸.

A questão fundamental da filosofia hegeliana é a de como encontrar a unidade e superar as cisões que se instalaram no pensamento filosófico: em termos hegelianos, como, a partir da bifurcação – *Entzweining* - do pensamento filosófico com a crítica kantiana, o eu solipsista de Fichte¹⁴⁹, do sentimentalismo de Jakobi e do intuicionismo de Schelling se chegar na conciliação – *Versöhnung*. A intuição de Hegel era a de que a filosofia viria a

¹⁴⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, p. 89.

¹⁴⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, p. 58.

¹⁴⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, p. 55.

¹⁴⁸ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 2013, edição Kindle, verbete ciência e sistema.

¹⁴⁹ Segundo a qual $Eu=Eu$, *Ich gleich Ich*.

percorrer tal caminho na busca pela restauração da unidade do saber, portanto como saber da totalidade¹⁵⁰.

Hegel enfrenta a cisão do próprio Espírito, que pode aqui ser entendido como cultura. É problema hegeliano central, dessa forma, a busca pela unidade da cultura ocidental nas várias cisões que experimentou esta ao fim do século XVIII¹⁵¹. Com base no pensamento hegeliano, o espírito não pode ser exclusivista. O espírito procura conhecer a si mesmo, exteriorizando-se e pondo a si mesmo como objeto para que desça ao mais profunda de si e possa descobrir-se. Dessa forma, “o fim do espírito ...é que compreenda a si mesmo, que não se oculte a si mesmo”, o que ocorre num certo caminho de desenvolvimento em etapas nas quais um resultado de uma etapa é o ponto de partida para uma nova. As etapas anteriores são mais abstratas e as posteriores são mais concretas. Os pensamentos anteriores são mais abstratos que os pensamentos posteriores, que supõem as determinações das etapas precedentes e as continuam desenvolvendo, tornando-se mais ricas e mais concretas, caminhando nesse sentido a evolução¹⁵². Tais considerações pressupõem que haja uma racionalidade imanente na história.

3.2. A ideia e a lógica dialética

A realidade se manifesta de forma plúrima e em contradições. É desafio do pensar humano descobrir a racionalidade da contradição na realidade, de modo a se encontrar uma lógica que seja interna à própria realidade, uma lógica do real que seja a própria inteligibilidade do processo do real, dado que o real é racional¹⁵³, conforme professa Hegel em célebre parágrafo de sua *Filosofia do Direito*. A lógica formal clássica, analítica, se desenvolve pressupondo uma oposição entre sujeito e objeto e não se preocupa diretamente com o objeto. A lógica transcendental kantiana, conquanto se preocupe com o objeto, ocupa-

¹⁵⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*, cit.

¹⁵¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*, cit, 66.

¹⁵² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit, p. 44.

¹⁵³ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 47

se apenas em tratar das formas a *priori* desse objeto, o que lhe faz também ostentar esse mesmo apanágio formal e analítico¹⁵⁴.

A lógica formal, portanto, revela-se inadequada ao pensar filosófico. Para o pensamento hegeliano, a filosofia, porquanto cuida do real, precisa de uma lógica que não se separa do objeto. A dialética é a lógica do objeto por excelência. Aliás, na obra hegeliana aparece de forma expressa que a própria natureza do pensar é dialética:

Constitui um lado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é a dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo – na contradição. O pensar, desesperado de poder [a partir] *de si mesmo* efetuar também a resolução da contradição que ele mesmo está posto, retorna às soluções e aos calmantes que foram dados ao espírito em outras de suas modalidades e formar. O pensar contudo não precisaria, por ocasião desse retorno, de cair na *misologia*, de que Platão já teve diante de si a experiência; e de proceder polemicamente contra si mesmo, como ocorre na afirmação do suposto *saber imediato* como [sendo] a forma *exclusiva* da consciência da verdade¹⁵⁵.

Hegel enxerga na dialética a característica de contradição posta pela razão, que é por isso faculdade de pensar a contradição, mas para superá-la na unidade. Ao contrário do que acontece na teoria kantiana, a dialética em Hegel apresenta, assim, um plano superior, o da unidade. Enquanto a lógica clássica fixa as diferenças e as identidades, a lógica dialética introduz a oposição no interior da identidade, tendo como resultado a verdade do conceito¹⁵⁶.

Hegel define a lógica como a *ideia pura*, a qual, por sua vez, identifica como elemento abstrato do pensar. “A ideia é o pensar”, diz Hegel, no entanto o pensar como totalidade em desenvolvimento de suas próprias leis e determinações, não podendo ser tomada na sua pura formalidade. Sendo assim, a Lógica¹⁵⁷ é a “ciência do pensar, suas determinações e leis”¹⁵⁸. Não se trata, porém, de um pensar formal, mas um pensar que se identifica com a coisa mesma, com o verdadeiro e com o efetivo¹⁵⁹. O lógico se volta, portanto, para o verdadeiro.

¹⁵⁴ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*, cit, p. 47.

¹⁵⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 2012, p. 51.

¹⁵⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 181 e 191.

¹⁵⁷ A Lógica divide-se em três partes: a doutrina do ser; a doutrina da essência; e a doutrina do conceito e da ideia. Na Teoria do pensamento, divide-se em sua imediatez, no conceito em si; na sua reflexão e mediação, no ser-para-si e na aparência do conceito; em seu ser-retornado sobre si mesmo e ser-junto-a-si desenvolvido no conceito em si e para si. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, p. 169.

¹⁵⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, p. 65.

¹⁵⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, p. 67.

Hegel identifica na lógica, segundo a forma, três “lados”, melhor especificando, três momentos do *lógico-real*, ou seja, de todo verdadeiro em geral: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético ou negativamente racional*; c) e o *especulativo*, ou *positivamente racional*. Enquanto *entendimento*, o pensar “fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade”, identificando em tal um abstrato limitado que vale para o pensar enquanto entendimento como se fosse para si subsistente e essente¹⁶⁰. O entendimento em geral consiste, prossegue, em conferir a seu conteúdo a forma da universalidade, de sorte que o universal posto pelo entendimento é apenas abstratamente universal, como tal contraposto ao particular. Referindo-se aos seus objetos, o entendimento tem o comportamento de separar e abstrair, sendo desse modo o contrário da intuição e da sensação imediata, a qual lida apenas com o concreto e nele permanece.

Pensar importa diferenciar a identidade, identificando as diferenças. O entendimento é incapaz de reunir determinações opostas na forma da identificação da diferenciação e da identificação a não ser de modo a diferenciar abstratamente os dois momentos que a constituem justapondo um ao outro¹⁶¹. Sendo assim, o entendimento, consoante afirma Bourgeois,

...destrói o pensamento pensando: pensa de maneira não-pensante. Como a diferenciação não é diferenciação da própria identidade (diferenciação interna) opera-se de forma exterior, ou, por outra, é diferenciação puramente objetiva, pela qual as diferenças ficam absolutamente exteriores umas às outras, e são recebidas exteriormente pelo sujeito: uma diferenciação *empírica*. Inversamente, como a identificação não é a identificação da própria diferença (identificação interna), mas imposta de fora, a exterioridade da identidade em relação à diferença objetiva faz com que seja identidade puramente subjetiva: a identidade abstrata do *formalismo*¹⁶².

Numa primeira atitude do conhecer, o entendimento apreende os objetos em suas diferenças determinadas, diferenciando-os e fixando a si mesmos em seu isolamento. O princípio do pensar como entendimento é o da identidade, a simples relação para consigo mesmo. Por meio dessa identidade posteriormente é condicionada a progressão de uma determinação para a outra. O âmbito do entendimento é finito e tem a especificidade de, ao ser levado a seu extremo, converter-se em seu contrário. Hegel explica o entendimento com a metáfora de um homem na juventude, que lança-se em abstrações de um lado a outro

¹⁶⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, p. 159, § 79.

¹⁶¹ BOURGEOIS, Bernard. *A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 2012, p. 409.

¹⁶² BOURGEOIS, Bernard. *A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*, cit, p. 410.

enquanto um homem experiente na vida não se deixa levar pelo abstrato *ou-ou*, atendo-se ao concreto¹⁶³.

O momento propriamente dialético é o “próprio suprasumir-se dessas determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas”¹⁶⁴. A dialética é um ultrapassar imanente sobre a determinidade isolada em que a unilateralidade, considerada limitação das determinações do entendimento, é exposta como sua negação. Hegel considera a dialética como a “alma motriz do conhecer científico”. Conveniente reproduzir diretamente as palavras do ex-seminarista de Tübingen nesse contexto, expressas no §81 e em seu adendo, na Enciclopédia:

Todo o finito é isto; suprasumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito (...)

O dialético, em geral, é o princípio de todo movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade. Igualmente, o dialético é também a alma de todo conhecer verdadeiramente científico. Em nossa consciência o [fato de] não se ater às determinações abstratas do entendimento aparece como simples retidão, conforme o adágio: “viver e deixar viver”, de modo que um vale e *também* o outro. Mas o que está mais próximo [da verdade] é que o finito não é limitado simplesmente de fora, mas se suprassume por sua própria natureza, e por si mesmo passa ao seu contrário. Diz-se assim, por exemplo, que o homem é mortal, e considera-se então o morrer como algo que tem sua razão-de-ser apenas nas circunstâncias exteriores; e, conforme esse modo de considerar, são duas propriedades particulares do homem: ser vivo e *também* ser mortal.(...) Mas a verdadeira compreensão é esta: que a vida como tal traz em si o gérmen da morte, e que em geral o finito se contradiz em si mesmo, e por isso se suprassume.

(...)A dialética (...) tende justamente a considerar as coisas em si e para si; e aí se descobre então a finitude das determinações unilaterais do entendimento¹⁶⁵.

Destaque-se que os vocábulos *suprasumir* e *suprassunção* são traduções para o português do verbo *aufheben* e do substantivo (*die*) *Aufhebung*, termos técnicos empregados por Hegel que podem ser entendidos como “suprasumir, superar, mas simultaneamente manter e conservar o que foi posto de parte ou suprimido”¹⁶⁶. *Aufheben* possui, portanto, um sentido duplo: conservar, reter, mas ao mesmo tempo fazer cessar, colocar fim. Logo, “o conservar encerra já em si o negativo, que algo é elevado na sua imediaticidade” e “o

¹⁶³ HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Livro I, § 80.

¹⁶⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, p. 162

¹⁶⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, 163-164.

¹⁶⁶ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial presença, 1973, p. 161.

assumido é um conservado que perdeu apenas a sua imediaticidade, mas nem por isso é anulado”¹⁶⁷.

Hegel identifica a presença do dialético em todas as coisas e em todas as esferas do “mundo natural e do mundo espiritual”. Nesse sentido, ainda no adendo ao §81 da enciclopédia:

Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético. Sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é imediatamente, e converte-se em seu oposto. Se foi dito antes (§ 80) que o entendimento podia ser considerado como o que está contido na representação da *bondade de Deus*, assim há que notar agora [a respeito] da dialética, tomada no mesmo sentido (objetivo) que seu princípio corresponde à representação da *potência de Deus*. Dizemos que todas as coisas (isto é, todo o finito enquanto tal) vão a juízo, e temos nisso a intuição da dialética como da potência universal irresistível diante da qual nada pode resistir – por seguro e firme que se possa julgar. Com essa determinação sem dúvida não está ainda esgotada a essência divina – o conceito de Deus –; mas ela forma, na certa, um momento essencial em toda a consciência religiosa.

Além do mais, a dialética se faz vigente em todas as esferas e formações do mundo natural e do mundo espiritual. Assim, por exemplo, no movimento dos corpos celestes. Um planeta está agora nesta posição, porém é em si [por natureza] estar também em outra posição; e, movendo-se, leva à existência esse seu ser-Outro. Do mesmo modo, os elementos físicos se mostram como dialéticos, e o processo meteorológico é a aparição de sua dialética. É o mesmo princípio que forma a base de todos os outros processos naturais; e pelo qual, ao mesmo tempo, a natureza é impelida para além de si mesma. No que toca à presença da dialética no mundo do espírito, e mais precisamente no âmbito jurídico e do ético, basta recordar aqui como, em virtude da experiência universal, o extremo de um estado ou de um agir costuma converter-se em seu contrário; [uma] dialética que com frequência encontra seu reconhecimento nos adágios. Diz-se, assim, por exemplo, *summum jus, summa injuria*; pelo que se exprime que o direito abstrato, levado a seu extremo, se converte em agravo. Igualmente é conhecido como, no [campo] político, os extremos da anarquia e do despotismo costumam suscitar-se mutuamente, um ao outro. A consciência da dialética no âmbito da ética, em sua figura individual encontramos nestes adágios bem conhecidos por todos: “O orgulho precede a queda”; “Lâmina afiada demais fica cega”, etc. Também a sensibilidade – tanto corporal como espiritual – tem sua dialética. Pois, bem conhecido como os extremos de dor e de alegria passam um para o outro; o coração cheio de alegria se alivia em lágrimas, e a tristeza mais íntima costuma, em certas circunstâncias, revelar-se por um sorriso¹⁶⁸.

Ao contrário do ceticismo, a dialética tem por resultado o negativo, que enquanto é ao mesmo tempo o positivo, porquanto contém como suprassumido em si aquilo do resultado e não é sem ele. Tal é a determinação fundamental do especulativo, considerado positivamente-racional, a terceira forma do lógico, descrita no §82 logo em sequência. O *especulativo* apreende a unidade das determinações em sua oposição, de modo que configura um

¹⁶⁷ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*, cit, p. 161.

¹⁶⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, 165.

afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem, a outra coisa. O positivamente racional, embora seja pensado e, por isso, abstrato, é ao mesmo tempo concreto, congregando a unidade de determinações diferentes não uma simples unidade formal¹⁶⁹.

Salgado esclarece que não há uma diferença rigorosa entre os conceitos de dialética e de especulação. A dialética como puro movimento do pensar nas suas determinações é o aspecto lógico propriamente dito da Ciência da Lógica e a especulação – ou o caráter especulativo da ciência da lógica – o conteúdo que se movimenta dialeticamente, o pensado. Logo, a dialética seria o aspecto de forma e a filosofia o de conteúdo, sabido. Ambos, no entanto, não podem ser pensados separadamente, são dois momentos da totalidade que têm dentro de si a contradição superada: a *Ideia*¹⁷⁰.

Hegel reúne as seguintes compreensões de ideia no §214 da Enciclopédia:

A ideia pode ser compreendida:

- como a *razão* (essa é a significação filosófica própria para *razão*);
- como o *sujeito-objeto*, além disso;
- como a *unidade do ideal e do real; do finito e do infinito; da alma e do corpo*;
- como a *possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade*;
- como aquilo cuja *natureza só pode ser concebida como existente etc*; porque na ideia estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu *infinito* retorno e identidade em si mesmos¹⁷¹.

A filosofia hegeliana se centra na noção de ideia, sendo esta o processo do lógico, do pensar e do pensável, o sistema. A ideia é a totalidade do processo lógico desenvolvido na Lógica e no pensamento de Hegel a ideia seria captada como totalidade da realidade no seu processo histórico conhecido no tempo, a ideia como verdade na história¹⁷². Raciocina Salgado nesse sentido que, “se o lógico está na realidade como seu interior e essência que a justifica e lhe dá significado, a Lógica não é um instrumento para conhecer essa realidade, mas é a natureza mesma dessa realidade”¹⁷³.

É na história que a ideia mostra a sua potência absoluta, a sua liberdade. As relações de causalidade na história não ocorrem como o determinismo causal do mundo natural,

¹⁶⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica, cit*, 166-167.

¹⁷⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, cit*, p. 197-198.

¹⁷¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica, cit*, p. 350-351.

¹⁷² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 177-178.

¹⁷³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel, cit*, p. 181.

leciona Salgado. Na história, atua como causa infinita a liberdade, pois é na história que a ideia encontra o habitat natural no qual desenvolve o seu conceito¹⁷⁴. A história possui, com efeito, um vetor racional, de modo que a razão se encontra nela imersa. Ainda que aparentemente haja momentos de irracionalidade no curso histórico, a racionalidade ainda prevalece, podendo a história utilizar-se de tais irracionalidades tendo como o fim a liberdade – astúcia da razão. O momento de chegada da história se dá com a realização da liberdade e com o homem sabendo-se livre, de modo que haja unidade entre a liberdade subjetiva e a liberdade objetivada na forma das instituições, sobremaneira o Estado e o Direito¹⁷⁵.

Enquanto em Kant a ideia é concebida como um fim a se alcançar - a unidade do ser - que nunca pode ser conseguido, em Hegel a ideia é a unidade do conceito e da realidade efetiva. Trata-se de captar a realidade mesma do conceito, tal como ela é. Encontra a potência da ideia exatamente onde Kant identificara a sua fraqueza: na contradição. Na lógica do entendimento, assim como na lógica formal, os opostos se anulam; ao contrário, em Hegel os opostos não se anulam, assumindo a lógica uma natureza dialética, sendo a ideia a própria dialética¹⁷⁶. Hegel identifica na dialética a característica de contradição posta pela razão, que é por isso faculdade de pensar a contradição, mas para superá-la na unidade. Ao contrário do que acontece na teoria kantiana, a dialética em Hegel apresenta, assim, um plano superior, o da unidade¹⁷⁷.

Preleciona Salgado:

Hegel descobre que essa contradição é o cerne do próprio pensar, da razão mesma, que é uma totalidade. Ora, a tarefa é demonstrar que a própria estrutura da razão é dialética, não o seu mero exercício; mostrar que essa estrutura é também movimento, dialética. A característica dialética em Hegel é ser ela, na sua concepção, movimento do conteúdo, do objeto e não simples exercício do entendimento (...) A dialética é a alma do conteúdo, seu interior que se desenvolve. É o princípio que movimenta o conceito enquanto dissolve e ao mesmo tempo produz as particularizações ou determinações do universal. Hegel recupera a dialética como processo interno próprio do conhecimento do verdadeiro. (...) O verdadeiro é o absoluto que se mostra, que aparece (*erscheinendes*), se revela e “absolutamente se conhece”. A dialética é a forma pela qual o absoluto se mostra ou se exterioriza ou aparece e, nesse seu mostrar-se ou aparecer, se conhece como tal, como absoluto. A dialética tem um só campo de exercício: o absoluto. Só o absoluto é dialético e só a dialética se mostra como processo válido não para conhecer, mas para o conhecer-se.”¹⁷⁸

¹⁷⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 177.

¹⁷⁵ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*, cit, p. 49.

¹⁷⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 178-179.

¹⁷⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 181.

¹⁷⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 182

Salgado esclarece que a dialética aparece na obra hegeliana, por conseguinte, como movimento interno do conceito, mas nunca como método de conhecimento científico da realidade objetivada como exterior. Falar em dialética como método seria, segunda crítica o professor, implicar um sujeito e um objeto apartados no processo de conhecimento. O saber absoluto pressupõe, ao contrário, a superação da dualidade sujeito-objeto numa unidade na totalidade. A razão é a faculdade do absoluto e pensar o absoluto implica pensar a unidade que supera todas as contradições e por isso mesmo a sua estrutura tem de ser dialética¹⁷⁹. Continuando esse raciocínio, necessário trazer à colação mais uma vez o ensinamento literal:

“A coisa é ela e ao mesmo tempo traz no seu conceito a sua negação, a diferença, ou o que ela não é: a contradição. Porque o seu interior é o passar da sua identidade na sua diferença, a dialética traduz então um movimento, que, por abranger tanto a identidade como a diferença, é totalidade. Esse é o momento especulativo. Da contradição dos termos, que cria o movimento da passagem de um no outro, o que se tem é o pensar na totalidade, da identidade e da diferença, filosofia especulativa.”¹⁸⁰

Tal raciocínio permite uma crítica ao entendimento por meio de conceitos abstratos, eis que estes – denominados categorias – aprisionam o conteúdo, traça-lhe limites e os separa de outros conteúdos formados por outras categorias. Afirma Salgado que a razão é faculdade de negação desse universal abstrato (as categorias de entendimento) e que, como negação, introduz o movimento nessas categorias imóveis e abstratas por ser a faculdade do universal tomada como totalidade: forma e conteúdo. Ao negar esse universal abstrato, revela o seu aspecto positivo, o universal concreto – o conceito¹⁸¹.

Considerando que o proceder da razão é dialético, porquanto dialético é o seu conteúdo – a totalidade – a dialética é entendida nessa perspectiva como o movimento próprio da totalidade, do conteúdo universal (conceito)¹⁸². A dialética, por ser o modo de movimentar-se o conteúdo universal, necessariamente afasta uma identificação do método como algo exterior ao objeto, sendo ele o próprio objeto em movimento. Considerando que o objeto é o Espírito, o método é o movimento e o trabalho do Espírito no seu conhecer. Ao passar de simples negação para atingir o positivo do universal concreto, a Lógica dialética é lógica especulativa – não mais lógica do entendimento, lógica formal ou método estranho ao objeto,

¹⁷⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 183-184.

¹⁸⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p.184.

¹⁸¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 184

¹⁸² Salgado nesse ponto critica uma dialética do finito, do limitado, dizendo que esta não faz sentido, salvo se esse conteúdo finito for negado no movimento para o universal concreto. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 184.

mas a lógica da razão. Nas bases do pensamento hegeliano, a estrutura da lógica é, ao mesmo tempo, a estrutura do real. Na forma do pensamento que pensa, conforme tratado *supra*, o lógico se manifesta em três aspectos: o abstrato ou entendimento, o dialético ou racional negativo e o especulativo ou racional positivo. Todos os três momentos são inseparáveis e compõem todos a totalidade da estrutura do pensar, não se podendo tomar isoladamente qualquer um deles. O momento abstrato entra na estrutura do lógico enquanto momento formal; o dialético (negativo) e o especulativo (positivo) constituem a estrutura do absoluto, do pensar e do real, ou do pensar-real. Os momentos dialético e especulativo são denominados *dialética* em sentido amplo¹⁸³. *Dialética* em sentido estrito se reporta ao momento da pura negatividade interna, “que dissolve as categorias fixas e abstratas do entendimento para, por meio dessa negatividade total que caracteriza a mediação, restaurar o positivo, não como forma abstrata, mas já como conteúdo e forma, ou universal concreto(...)”¹⁸⁴. O real (*das Wirkliche*) não é abstrato e não pode ser pensado como parte, pois que apenas o movimento total revela a estrutura do ser, que, nas categorias da Lógica, é apenas o momento primeiro e não desenvolvido do real. O ser aparece na lógica como momento abstrato de entendimento, mas que é também movimento dialético, porquanto a estrutura do próprio pensar é dialética, movimento ou negação que se desenvolve na Lógica. Quando se diz que a dialética é a própria estrutura do real, isso também importa dizer que é ela também a estrutura própria do real. Vê-se a mediação do pensar e do real, de modo que é próprio do pensar, mas próprio também ao pensável e, pelo movimento próprio da dialética, a identidade e a diferença identificam-se. Assim, a dialética é própria à ideia, ao pensar (*das Denken*) e ao real (*das Wirkliche*)¹⁸⁵.

O entendimento realça o abstrato e apresenta oposição ao concreto e ao próprio verdadeiro. No entanto, como adverte Hegel, a sã razão humana exige o concreto. O verdadeiro não é abstrato e, nesse sentido, a ideia também não o é. Conquanto como pensar puro seja abstrata, enquanto em si mesma a ideia é concreto. Nesse contexto, afirma Hegel que a filosofia envolve uma luta contra o abstrato, uma guerra constante contra a reflexão do entendimento¹⁸⁶. Além disso, o entendimento opõe as diferenças numa lógica de exclusão, o

¹⁸³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 184-185.

¹⁸⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 185.

¹⁸⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 186.

¹⁸⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit. p. 46.

que não lhe possibilita alcançar o verdadeiro. O verdadeiro se identifica com a unidade dos opostos¹⁸⁷.

O concreto aparece no movimento, como um “autotransformar-se do seu ser em si em seu ser por si”¹⁸⁸. Além disso, manifesta-se nas contradições, e para que o espírito possa ter consciência de si no concreto é necessário que no movimento busque uma reconciliação das contradições que o impulsionam, de modo que não se excluam nas próprias determinações, mas que encontrem a sua unidade. O uno não pode ser visto como aquele que exclui o outro. O uno é também o múltiplo, é o si e o outro.

Dado que Hegel busca deduzir as categorias a partir da imediatidade do ser por meio da mediação posta pela reflexão, as categorias são um desdobramento do próprio ser e não formas *a priori* do sujeito que pensa separadamente os fenômenos que lhe aparecem defronte a sensibilidade. Deduz Salgado nesse sentido que, ao contrário de Kant, Hegel leva às últimas consequências a unidade da razão teórica e da razão prática. O pensar é um automovimentar-se voltado a si mesmo numa sucessão ordenada de momentos e não é determinado por nenhum elemento que lhe seja estranho. Considerando que não possui nada fora de si, eis que suas determinações são determinações do pensável, da totalidade em movimento, o pensar é absolutamente livre¹⁸⁹.

Aponta Salgado que ao fundo de todo dualismo cuja unidade Hegel procura empreender há um elemento unificador: a liberdade. Nesse sentido, emergem questionamentos de como pensar a unidade do ético e do epistêmico, do prático e do teórico, da liberdade e da necessidade, da liberdade e da lei no campo do político¹⁹⁰. Tal unidade do pensar é dada pela filosofia, que manifesta forma de expressão do Espírito na esfera do conceito, tendo como conteúdo a liberdade. O saber dessa liberdade como filosofia, para além de um saber abstrato, se manifesta na forma da organização política como Estado¹⁹¹.

Ao contrário da Lógica clássica, a qual fixa as diferenças e as identidades, a Lógica dialética introduz a oposição no interior da identidade, tendo como resultado a verdade do conceito: “Ela Mostra o movimento “necessário dos conceitos puros”, que não termina num

¹⁸⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit. 48.

¹⁸⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, cit., p. 46.

¹⁸⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit. p. 237-238.

¹⁹⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit. p. 235.

¹⁹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit. p. 235-236.

puro nada (como resultou da atividade negativa do ceticismo diante da objetividade), mas tem um resultado positivo na “unidade dos conceitos opostos”¹⁹². Nesse sentido, Salgado afirma que, tendo a dialética um resultado positivo, a sua característica reside em passar necessariamente para a forma positiva da razão, o pensar especulativo. Sendo assim, o negativo e ao mesmo tempo positivo, ou seja, as oposições não resultam num “nada abstrato”, pois o negado é o conteúdo particular, a coisa determinada, no entanto enriquecido de forma tal que o novo conceito a que se chega pela negação do anterior é enriquecido com o seu contrário¹⁹³.

Um dos pontos de destacada importância do estudo da lógica dialética é aquele pertinente à contradição dialética. O estudo inicial transcrito no primeiro capítulo deste trabalho mostrou que foi inaugurado com Hegel um novo conceito de dialética, diferenciado daquele primeiro conceito clássico, reavaliado o princípio da contradição – ou da não-contradição. A dialética no sentido clássico não incorporava a contradição. Como na lógica formal, pressupunha a não-contradição.

A contradição na lógica formal importa uma relação de exclusão entre dois contraditórios, que ficam um à margem do outro. A contradição dialética, por outro lado, importa comporta uma inclusão dos contraditórios um no outro e, simultaneamente, uma exclusão ativa, conforme explica Lefebvre¹⁹⁴. A dialética¹⁹⁵ não se contenta em constatar a existência de contradições, ela busca captar uma unidade, uma ligação, um movimento de conciliação dos contraditórios, que os opõe e, por esse choque, os quebra ou os supera. Ademais, a contradição formal ostenta uma generalidade abstrata, figurando como uma contradição em geral que identifica absurdos lógicos. A contradição dialética se estabelece no universal concreto e não comporta a identificação de absurdos lógicos. Aliás, não há propriamente uma contradição em geral, mas distintas contradições, cada qual com seu conteúdo concreto, com movimento próprio e que deve ser penetrado em seu conteúdo próprio, com suas respectivas semelhanças e diferenças¹⁹⁶. Além do conceito de *contradição*, a noção de *negação* igualmente deve ser entendida de modo diverso àquela da lógica formal:

¹⁹² SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 191.

¹⁹³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 191-192.

¹⁹⁴ LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal Lógica Dialética*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 238.

¹⁹⁵ Lefebvre trata a dialética como método dialético, no entanto tal consideração não se revela prejudicial ao estudo de momento.

¹⁹⁶ LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal Lógica Dialética*, cit, p. 238-239.

“...se o “não” for entendido à maneira da dialética, o objeto será pelo contrário o negativo afetado de positividade (ou, se se quiser, o positivo afetado de negação)...”¹⁹⁷.

Na perspectiva da fenomenologia do espírito, o negativo pode ser visto como o “motor da dialética”, eis que o oposto tende a evoluir face ao diferente. Funciona, dessa forma, como um agente de transformação do real. Faz o espírito perfazer-se, superando a imediatez e a abstração entre ser e pensar. Se a fenomenologia é o “itinerário da alma que se eleva ao espírito pelo intermédio da consciência”, como diz Hyppolite, o negativo se revela como o condutor desse itinerário¹⁹⁸, segundo registra Saldanha.

Salgado (Joaquim Carlos), em lição oral registrada por Ricardo Salgado, explica que a dialética hegeliana apresenta três elementos essenciais: contradição, movimento e totalidade, explanando-os da seguinte forma:

- a) A *contradição*: se o real é cheio de contradições, a dialética procura a unidade destas contradições ou dessa pluralidade de contradições, do mesmo modo que a busca da ciência no pensamento grego.
- b) O *movimento*: ao pesar no fato e ao mesmo tempo o que não é fato, “o pensamento tem que desenvolver um movimento do fato para o não-fato e do não-fato para o fato”. Isto do ponto de vista da pluralidade. Do ponto de vista da mudança, o pensamento dialético acompanha o processo de gênese da realidade.
- c) A *totalidade*: o pensamento dialético não separa o início do processo do seu meio e do seu fim, nem a identidade com relação à diferença ou oposição. Para pensar uma coisa é preciso pensá-la como uma identidade, se não é pensada como idêntica a si mesma, fixando-se nela, não é possível pensá-la. Ao pensar a coisa como idêntica a si mesma, o pensamento opõe-na ao que ela não é e nesse ato inclui nela o que ela não é. Desse modo, ela só é pensada enquanto movimento de totalidade, do que é e do que não é, ou seja, do momento da identidade, da diferença e da unidade desses dois momentos¹⁹⁹.

Salgado resume o processo dialético do seguinte modo:

A dialética é o processo pelo qual se detectam os três movimentos do ser (Espírito): a posição (algo posto, tético), a negação da posição, e a negação da negação da posição. Este último é o momento especulativo. A dialética começa, pois, com a contradição pela qual o negativo se interioriza no positivo e vice-versa, é nesse movimento revela a totalidade (momento especulativo de superação da dualidade). Contradição, movimento interno e totalidade caracterizam esse processo, modo pelo qual se mostra o absoluto, o Espírito.²⁰⁰

¹⁹⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 57.

¹⁹⁸ SALDANHA, Daniel Cabeleiro. *Brevíssimos apontamentos sobre o papel da negatividade na dialética hegeliana*. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.) *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 39-40.

¹⁹⁹ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*, cit, p. 53.

²⁰⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *Princípios hermenêuticos dos direitos fundamentais*. In: *Direito e legitimidade*. MERLE, Jean Christophe, MOREIRA, Luis (org.). São Paulo: Landy, 2003, p. 202.

O primeiro movimento caracteriza-se na passagem do *ser-em-si* (*sein*) para o *ser-aí* (*dasein*), da imediatez indeterminada para a imediatez determinada. O *ser-em-si* se identifica como o ser na sua universalidade abstrata e põe-se imediatamente como tal, não sendo capaz de pensar a si próprio. Nesse primeiro momento o *ser-em-si* se determina em uma expressão finita, particular, consistindo essa finitude em uma primeira negação, dado que o *ser-em-si*, diferenciando-se, torna-se um estranho a si mesmo, tornando-se o seu outro, o *ser-aí*²⁰¹. O segundo movimento se reporta à passagem do *ser-aí* para o *ser-para-si* (*fürsichsein*). Nesse momento ocorre uma negação radical da imediatez que caracteriza tanto o *ser-em-si* como o *ser-aí*, de modo que o *ser-para-si*, ao rejeitar as determinações particulares de seu ser, depara-se consigo mesmo, assumindo e superando a particularidade de seus momentos. O *ser-para-si* é o ser mediatizado pelo processo que o aparta de si mesmo, colocando-se como outro no movimento de negação. Nele, o ser toma consciência de si mesmo, dado que alcança a compreensão desse processo, e supera as determinações exteriores²⁰². O terceiro momento é o do *ser-em-si-para-si* (*anundfürsichsein*), que se inicia com a negação do *ser-aí* pelo *ser-para-si* e leva à conclusão do movimento dialético. Ocorre a suprassunção do *para-si*, de modo que o *ser-para-si*, consciente de si, retorna para o seu *em-si* assumindo cada qual de seus momentos, elevando-os no plano da razão²⁰³. O *ser-em-si-para-si* é um universal concreto, ao mesmo tempo universal e particular²⁰⁴²⁰⁵.

Registrando lições de Salgado e Hyppolite, Ramos resume a totalidade à qual chega a filosofia especulativa por meio do processo dialético:

A filosofia especulativa é, dessa forma, uma filosofia da totalidade: vai no objeto e volta no sujeito, num movimento dialético (que é especulativo justamente porque se apresenta como o reflexo fiel do ser). Neste movimento, o sujeito se exterioriza no objeto e volta a si mesmo, trazendo a imagem para dentro de si, num retorno a si mesmo, no qual objeto e sujeito formam um só. Nas palavras de Hyppolite: “Parte-se do *Ser*, passa pela *Essência*, que é a negação do *Ser* imediato, e chega ao

²⁰¹ RAMOS, Marcelo Maciel. *A dialética hegeliana*. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.) *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010, p. 28.

²⁰² RAMOS, Marcelo Maciel. *A dialética hegeliana*. ,cit, p. 29.

²⁰³ A razão, segundo Salgado, lembrado por Ramos, é o movimento do espírito em que a consciência de si entra no plano da universalidade após abandonar o seu caráter particular e isolado, de modo que “ela sabe ser toda a realidade, na medida em que é identidade de si com a realidade por ela objetivada, de tal modo que o conhecer de si mesma é o conhecimento da realidade”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*, cit, p. 272; RAMOS, Marcelo Maciel. *A dialética hegeliana*. ,cit, p. 30.

²⁰⁴ RAMOS, Marcelo Maciel. *A dialética hegeliana*. ,cit, p. 29-30.

²⁰⁵ Cabe lembrar novamente que Hegel divide a Lógica em três partes: a doutrina do ser; a doutrina da essência; e a doutrina do conceito e da ideia. Na Teoria do pensamento, divide-se em sua imediatez, no conceito em si; na sua reflexão e mediação, no ser-para-si e na aparência do conceito; em seu ser-retornado sobre si mesmo e ser-junto-a-si desenvolvido no conceito em si e para si. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*, cit, p. 169.

Conceito, que não é outro senão o *si* pondo a *si* mesmo como idêntico a *si* mesmo em seu ser-outro.

A verdade do espírito (ser e pensamento) é, pois, seu *ob-jetivar-se*, seu *expor-se* a *si*, *diferenciar-se*, *negar-se*, *manifestar-se* como momento fugaz do espírito universal, para *eleva-se* a consciência de *si*, que é a unidade dessa multiplicidade ou a totalidade desse processo como absoluto²⁰⁶.

Enquanto para Kant o absoluto é a forma da razão desprovida de conteúdo e limitada à experiência sensível, em Hegel o absoluto é a totalidade do movimento dialético, “no qual forma é conteúdo e conteúdo é forma”²⁰⁷. A dialética é o próprio movimento do ser, conforme já antes anotado. Cada momento da dialética contém em si a totalidade, o absoluto, no entanto precisa desdobrar-se em negações de si mesmo para que alcance a consciência do todo de si, superando as próprias contradições. O resultado do movimento dialético é o conceito, que incorpora a totalidade do processo²⁰⁸.

3.3. Dialética em Hegel e dialética em Marx; dialética, método e ciência

O modo de se abordar o negativo e a contradição é um eixo importante que orienta a distinção entre a dialética hegeliana e a dialética materialista criada por Marx e Engels. Ambos privilegiam a negação, porém enquanto Hegel privilegia a segunda negação na dialética, a negação da negação que traz com a suprassunção um novo positivo, Marx privilegia a primeira negação e sua dialética se desloca para o campo da finitude²⁰⁹. Em Hegel, com a supressão da dualidade entre ser e pensamento, a dialética se identifica como a lógica inerente ao devir do ser, consistindo na sua expressão²¹⁰. Ela se reporta ainda ao processo de autoconhecer-se do absoluto, como uma totalidade consciente de si, ou ainda como o processo em que a realidade compreende a si própria. A dialética se sabe como a “totalidade não contraditória das contradições”²¹¹. Portanto, a dialética em Hegel não pode ser tratada na esfera do entendimento e não se identifica como método, como um procedimento

²⁰⁶ RAMOS, Marcelo Maciel. *A dialética hegeliana*. ,cit, p.30-31.

²⁰⁷ RAMOS, Marcelo Maciel. *A dialética hegeliana*. ,cit, p. 31.

²⁰⁸ RAMOS, Marcelo Maciel. *A dialética hegeliana*. ,cit, p. 31.

²⁰⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 20-21.

²¹⁰ LIPOVETSKY, Nathália; PEIXOTO, Danilo Ribeiro; SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Gadamer's Dialectics and its basis on Hegel's theory*. Inédito.

²¹¹ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial presença, 1973, p. 151.

que o pensador aplica ao seu objeto de estudo. Ela se identifica como a genuína expressão do ser em sua substância – não apenas na sua forma abstrata – como a estrutura e o desenvolvimento intrínsecos do próprio objeto de estudo²¹².

Ensina Manfredo de Oliveira, citando R. Fausto, que a Marx interessa, por meio da lógica dialética, revelar as contradições imanentes a uma totalidade historicamente específica construída segundo o modo capitalista de organizar as relações de produção, de modo ainda a mostrar que esse todo social possui “determinações internas estruturalmente antagônicas”, e que, por isso, “remédios parciais” seriam ineficazes para corrigir as desigualdades estruturais do sistema do capital, bem como seus antagonismos fundamentais²¹³.

A dialética em Hegel, propriamente filosófica, se identifica como uma teoria voltada à fundamentação última, de modo que “desemboca numa categoria última que é fundamento de todas as outras”²¹⁴. Nesse sentido, trata-se de uma teoria que em última instância positiva. A teoria marxista, em contrapartida, tem como intento o enfoque crítico e se configura como uma teoria em última instância negativa. A teoria marxista não se volta à obtenção de uma fundamentação última e o seu resultado não legitima os passos anteriores²¹⁵.

Em Marx a dialética ostenta um caráter nitidamente metódico. O materialista histórico procura afastar-se dos pressupostos idealistas da dialética hegeliana e desloca a dialética para a esfera do entendimento – em linguagem hegeliana – utilizando a lógica dialética, no modo como a concebe, em lugar da estrutura lógica tradicional da ciência moderna como método de análise crítica no campo da economia política²¹⁶. Nesse sentido, Marx “inverte” a dialética hegeliana na relação tocante à fundamentação entre a lógica, como processo de pensamento, e a realidade, considerada como o material: em Marx não é o pensamento – a lógica - que fundamenta a realidade, é ele apenas a sua reprodução, o que implica dizer que seu estudo parte da consideração de uma realidade objetiva, de um objeto, de uma observação empírica²¹⁷²¹⁸.

²¹² INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 2013, edição Kindle.

²¹³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 15-16.

²¹⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 47.

²¹⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 47.

²¹⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 17-18.

²¹⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 29.

Contraopondo a dialética em Hegel e Marx, Manfredo de Oliveira registra o seguinte:

Ora, para Hegel, se o Absoluto é pensamento do pensamento, então o *conhecimento do Absoluto é autoconhecimento*, e justamente esta estrutura auto-reflexiva constitui o Absoluto enquanto conceito. Daí as afirmações fortes de Hegel: não é a razão humana que conhece Deus, mas o espírito de Deus no homem; o homem só sabe de Deus na medida em que Deus sabe de si mesmo no homem. Este saber é a autoconsciência de Deus. Portanto, o método é aqui o próprio movimento do pensado tomando consciência de suas determinações. Em Hegel e Marx há um ponto convergente: a negação é privilegiada, mas enquanto Hegel vai privilegiar a segunda negação, a negação da negação que repõe o positivo, Marx privilegia a primeira negação e desenvolve a segunda no registro da primeira, assim que a negação da negação conserva nele sempre uma relação à finitude. A dialética de Marx se situa, por isto, no solo da *finitude*. A relação à finitude é relação ao devir e, no plano do objeto, finitude e devir apontam para o poder do tempo. Portanto, o capital tem uma dependência essencial em relação à finitude, ao devir e ao tempo, o que o distingue radicalmente da idéia hegeliana. Em Hegel, o momento da finitude é absolutamente, infinitamente dominado pela idéia. Em *O capital*, o que é sempre pressuposto é o capital. Todas as categorias são aqui predicados do capital, o que significa dizer que não se trata do Absoluto como a esfera das verdades aprióricas, incondicionadas e seu princípio, a Razão Absoluta, enquanto princípio que subjaz à natureza e ao espírito finito, mas de uma esfera finita, que nasce num processo histórico de tal modo que a idealidade objetiva é necessariamente inscrita na matéria, pois, em Marx, há sempre uma pressuposição material última imediata, subjacente ao movimento da pressuposição e da posição, que, como veremos, constitui a estrutura lógica básica. A matéria é o lugar da inscrição das formas. Ora, a matéria diz respeito mais à esfera do entendimento do que à razão, e é exatamente a matéria que falta na dialética hegeliana²¹⁹.

Para Hegel, como em Marx, o trabalho da ciência consiste na reconstrução do todo a partir de seus momentos diferenciados, um todo que é identidade de suas diferenças²²⁰. A teoria analítica da ciência se apresenta como uma metateoria em relação às ciências empíricas e hoje é considerada válida também para as chamadas ciências do espírito e ciências do social. Ela se restringe a apresentar uma metodologia geral das ciências e se concentra nas questões formais dos procedimentos científicos de pesquisa e explicação, sendo que qualquer consideração problemática do conteúdo é considerada uma intromissão indevida na competência da própria ciência²²¹. No entanto, prossegue Manfredo de Oliveira, ao estudar o pensamento de R. Fausto e D. Wandschneider, as ciências trabalham com conceitos que não

²¹⁸ No entanto, afirma Bourgeois, citado por Oliveira, que isso não aproxima Marx de uma postura positivista, porquanto em Marx, como em Hegel, “a vontade de captar o ser como uma totalidade o faz totalizar-se no ato pensado, como circulação nele mesmo do sentido, a identidade das diferenças. Ora, o pensamento do *ser* como *sentido* afasta a dialética marxiana de todo positivismo científico. O *capital* levanta a pretensão de apreender o modo de produção burguês como uma realidade significativa em si mesma, e assim sempre ultrapassar o estabelecimento do simples fato. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 29.

²¹⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 20-21.

²²⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 54.

²²¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 49.

são coisas, mas significações que se situam numa conexão de sentido e de referência, que neles mesmos não está explícita e assim demanda uma explicação²²².

A lógica dialética implica uma pretensão ontológica: trata-se de captar o ser da coisa, e não apenas uma estrutura fáctica, como é o caso do que é buscado pelas ciências empíricas. No conceito da coisa, o pensamento já teria penetrado na própria coisa e, com efeito, não se pode dizer que o pensamento é simplesmente subjetivo e uma atividade exterior à coisa. A dialética se revela, dessa forma, não como um método no sentido de um procedimento mecanicamente aplicável, mas como uma “(...)compressão da progressão conceitual, que é essencialmente um processo de uma busca que toma consciência de si mesma e se avalia criticamente”²²³.

A ciência moderna é, em suas próprias raízes, não-dialética e nisto está a razão de seu sucesso. Seus momentos estruturais são a formalização, a quantificação e o controle empírico, ou seja, ela é uma pesquisa voltada para a confirmação empírica dentro de um projeto de ação no mundo que busca eficiência. O progresso continuado da ciência levou conseqüentemente a um ideal de ciência e exatidão que nada tem a ver com o pensamento dialético, portanto com um pensamento não-formal e não-empírico. Precisamente o triunfo da ciência empírica em nosso contexto histórico desacreditou a dialética como não-científica e submetida a uma suspeita positivista de metafísica²²⁴.

A dialética possui grande importância no contexto integral do saber humano, porquanto na medida em que tematiza as estruturas de referência implícitas nos conceitos das ciências – estruturas de sentido e relações de principiamento, ela liberta as ciências da pura positividade e contingência, segundo professora Oliveira²²⁵²²⁶.

²²² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 49-50.

²²³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 51.

²²⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 51.

²²⁵ Manfredo de Oliveira (2004, p. 53), confere sequência ao raciocínio, aduzindo: “ Só uma dialética dos conceitos das ciências pode apagar a impressão de que, nas ciências, se trata de ilusão do arbítrio e do acaso, e assim demonstrar a necessidade destes conceitos, os princípios e os motivos racionais que regem a pesquisa científica. Uma questão aqui implícita – e fundamental, como se manifestou na discussão a respeito do marxismo – é a seguinte: as ciências modernas têm, a partir de sua lógica de pesquisa, determinados procedimentos para legitimar suas afirmações, e aqui a referência à experiência, concebida de diferentes formas (verificação, corroboração, falsificabilidade etc), é essencial, pois se trata da instância probatória deste tipo de saber. Como mostra a discussão atual sobre a dialética, ela tem também, enquanto filosofia, seus procedimentos própria às ciências? O resultado não seria um produto imune a qualquer crítica, porque para além de qualquer procedimento de legitimação? OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 53.

²²⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*, cit, p. 53.

4. HANS-GEORG GADAMER E A CONCEPÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA DIALÉTICA

4.1. Traços gerais da problemática enfrentada por Gadamer na Hermenêutica Filosófica

Gadamer é o pai da chamada hermenêutica filosófica, uma ontologia hermenêutica que, conforme entende-se neste trabalho, integra elementos dialéticos em seu âmago. No livro *A razão na época da ciência*²²⁷, o próprio autor reflete sobre os parâmetros gerais de sua *Hermenêutica Filosófica*, exposta em *Verdade e Método*²²⁸:

A hermenêutica que considero filosófica não se apresenta como um novo procedimento de interpretação. Tomadas as coisas em sentido estrito, ela descreve somente o que sempre sucede e especialmente sucede nos caos em que uma interpretação tem êxito e convence. Não se trata, pois, em nenhum caso, de uma teoria da arte que queria indicar como deveria ser a compreensão. Temos que reconhecer o que é e, por conseguinte, não podemos modificar esta situação, se é que pudéramos. A compreensão é algo mais que a aplicação artificial de uma capacidade. É sempre também o atingimento de uma autocompreensão mais ampla e profunda. Mas isto significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática²²⁹.

O pensamento hermenêutico de Gadamer se afasta sobremaneira daquele correspondente às vertentes teóricas identificadas com uma hermenêutica no sentido clássico ou no sentido metodológico do termo, que procuravam situar a interpretação em torno de um enfoque normativo e instrumental à tarefa interpretativa. A interpretação envolve, em tais perspectivas, uma relação dual entre um sujeito cognoscente apartado de um objeto cognoscível, objeto este provido de um significado essencial e verdadeiro, atingível por meio de um conjunto de regras, preceitos, cânones, enfim, métodos pretensamente neutros que pudessem encontrar o suposto significado objetivo e verdadeiro daquilo o que se interpreta.

²²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

²²⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

²²⁹ GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*, cit, p. 76.

O *giro hermenêutico*²³⁰ representa a transição de uma hermenêutica de matriz epistemológica, a qual envolve os pressupostos tracejados acima, para uma hermenêutica ontológica que se embasa em raízes filosóficas para o estudo da compreensão. A partir dessa transição, o conhecimento hermenêutico leva o homem a tomar consciência de que possui concepções prévias que antecipam toda a sua experiência – o conceito - enquanto ser no mundo; de que em cada experiência ele se move de maneira circular entre pré-conceitos e conceitos, revistos mutuamente a todo instante; de que a sua compreensão se encontra inserida em uma dimensão histórica; de que as visões de mundo podem ser distintas em cada contexto histórico e, por isso, distintas daquela do momento presente²³¹. Para Gadamer, a partir de Heidegger:

...alcançou-se um ponto no qual o caráter instrumentalista do método, presente no fenômeno hermenêutico, teve de reverter-se à dimensão ontológica. Compreender não significa mais um comportamento do pensamento humano dentre outros que se pode disciplinar metodologicamente, conformando assim um procedimento científico, mas perfaz a mobilidade de fundo da existência humana²³².

Um dos eixos filosóficos para o estudo gadameriano é a analítica temporal do ser humano em Heidegger, quem, segundo Manfredo de Oliveira teria demonstrado de modo convincente que a compreensão não é um modo de comportamento do sujeito, mas uma maneira de ser do *eis-aí-ser*, do *dasein*²³³. A compreensão do *dasein* reproduz a “condição do sujeito de se ver imerso em um contexto histórico-lingüístico, que molda e fornece um *horizonte de sentido*”²³⁴. “Há hermenêutica porque o homem é hermenêutico, isto é, finito e histórico, e isso marca o todo de sua experiência de mundo”²³⁵. Portanto, a hermenêutica para Gadamer é um problema não de metodologia, mas de ontologia. A experiência da *finitude* e da *historicidade* levaria a um repensamento da tarefa fundamental da ontologia²³⁶.

²³⁰ São diversas as terminologias empregadas para caracterizar o mesmo fenômeno, a depender das particularidades da teoria em que esse conceito se vê empregado: giro hermenêutico-lingüístico, giro hermenêutico-pragmático, reviravolta hermenêutico-transcendental, dentre outras. Preferiu-se, aqui, empregar a expressão mais genérica: “giro hermenêutico”, também bastante difundida.

²³¹ FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Os passos da hermenêutica: da hermenêutica à hermenêutica filosófica, da hermenêutica jurídica à hermenêutica constitucional e da hermenêutica constitucional à hermenêutica constitucionalmente adequada ao Estado Democrático de Direito*. In: FERNANDES, Bernardo Gonçalves (org). *Interpretação constitucional: reflexões sobre (a nova) hermenêutica*. Salvador: JusPodivm, 2010, p. 19.

²³² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índice*. Trad. Maria Sá Cavalcante-Schuback. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 125.

²³³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 225.

²³⁴ FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Os passos da hermenêutica...*, cit, p. 22.

²³⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, cit, .p. 225.

²³⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, cit, p. 225-226.

Distante de empreender uma busca pela arte de compreender, o que se faria pressupondo uma teoria instrumental voltada a confeccionar regras para a compreensão, Gadamer possui uma preocupação transcendental: questiona-se como é possível a compreensão. Apesar desse caráter transcendental, Gadamer supera Kant ao mostrar que a constituição do sentido não acontece por autoria de uma subjetividade isolada da história, mas só é explicável a partir de nossa pertença à tradição²³⁷. A hermenêutica filosófica consiste, assim, numa *hermenêutica da finitude*, porquanto a nossa consciência é determinada pela história. Ao passo que de certa forma a historicidade figura como limite à compreensão, é também condição de possibilidade desta. Compreendemos e buscamos uma verdade segundo expectativas de sentido que nos dirigem e provêm da tradição à qual estamos sujeitos.

Dentro dessa tradição em que o intérprete se vê contextualizado, ele forma pré-conceitos que antecipam a experiência – o conceito²³⁸. A compreensão sempre se realiza a partir de uma pré-compreensão, que precede de nosso próprio mundo de experiência e compreensão²³⁹ e daí advém o seu caráter circular (circularidade hermenêutica), eis que esse processo se renova a todo instante com uma revisão das pré-compreensões por parte do indivíduo. O conceito atingido pela compreensão se transforma em pré-conceito para uma nova compreensão. Importante frisar que a “circularidade da compreensão” não é um círculo vicioso, porquanto ela vê enriquecida do novos conteúdos que se agregam a cada “volta”, como numa espiral.

Tanto o sujeito intérprete como o objeto interpretado²⁴⁰ estão inseridos em um horizonte histórico de sentido, marca da historicidade e da finitude de cada qual. Gadamer conceitua *horizonte* do seguinte modo:

Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. [...] A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual. Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Pelo contrário, ter horizontes significa não estar limitado ao que há de

²³⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, cit, p. 227.

²³⁸ Importante ter em mente que o intérprete se encontra inserido na própria dinâmica das práticas sociais. Portanto, não é um mero observador que busca tratar o objeto de estudo a partir de uma perspectiva arquimediana.

²³⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, cit, .p. 230.

²⁴⁰ Essa menção entre “sujeito” e “objeto” a partir de Gadamer somente pode ser aproveitada para fins didáticos, eis que a dualidade ser-objeto é superada no pensamento gadameriano.

mais próximo, mas poder ver além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles, segundo os padrões de próximo e distante, de grande e pequeno. A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição.²⁴¹

O fenômeno da compreensão se processa segundo uma *fusão de horizontes*: o horizonte do sujeito encontra com o horizonte do objeto e com ele se merge, formando ambos um horizonte comum. Rompe-se, pois, a dualidade sujeito-objeto. Essa relação ocorre na forma de um diálogo de perguntas e respostas entre o intérprete e o objeto interpretado. O intérprete opõe as suas pré-concepções e perguntas ao objeto, que por sua vez faz o mesmo, numa relação dinâmica continuamente renovável. Trata-se de uma relação dialética, no entanto uma dialética aberta, ao contrário da dialética de Hegel, em relação à qual Gadamer se contrapõe. Gadamer retoma a perspectiva dialogal da dialética socrático-platônica e enxerga a dialética hegeliana vista como um monólogo²⁴².

A Hermenêutica Filosófica abraça a linguagem como ontológica e, portanto, constitutiva do ser. Gadamer diz que “O ser que pode ser compreendido é linguagem”, emergindo esta como o horizonte intranscendível da ontologia hermenêutica²⁴³. O fundamento do fenômeno hermenêutico se identifica para Gadamer na finitude de nossa experiência histórica. A linguagem constitui indício dessa finitude porque ela se forma permanentemente enquanto traz à fala sua experiência de mundo, sendo, assim, “o evento da finitude do homem”²⁴⁴. Na reflexão hermenêutica, ela exprime o mútuo pertencer entre o ser e o mundo, sendo esse o caráter especulativo da linguagem, que, “em contraposição à dialética do conceito em sua formulação hegeliana, se apresentou como um evento finito, histórico”. Assim, “a estrutura especulativa da linguagem não é a reprodução de algo dado e feito, mas, antes, um vir-à-fala no qual se desvela a totalidade do sentido”, ensina Oliveira²⁴⁵.

Gadamer se posta pela insustentabilidade da ideia de um conhecimento universalmente válido. Contrapõe-se à apologia do historicismo e do positivismo pela elaboração por parte das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) de métodos próprios

²⁴¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit., p. 399-400.

²⁴² SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

²⁴³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, cit., p. 232.

²⁴⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, cit., p. 240.

²⁴⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, cit., p. 244.

para que pudessem elas fruir do status de ciências²⁴⁶. Gadamer questiona profundamente esse empreendimento, indagando se a busca de métodos, que eram vistos garantindo de forma exclusiva validade universal ao conhecimento, seria de fato pertinente às ciências do espírito²⁴⁷.

Em um projeto de pensamento denominado *magnum opus*, Gadamer ocupava-se com problemas bastante diversos, como ciências do espírito, poética, estética, filosofia prática e história da filosofia antiga e moderna. Essa multiplicidade temática teria inspirado Gadamer a exigir universalidade para a experiência de uma verdade hermenêutica, verdade esta que não se esgota na objetividade construída pela ciência metodológica²⁴⁸. Reflete Jean Grondin, um dos grandes legatários do pensamento gadameriano atualmente:

A verdade, será ela realmente algo que se possa transformar em objeto e verificar de modo definitivo? Será algo que se possa de algum modo codificar exaustivamente e capturar na forma de um enunciado? Foi na experiência da arte, nas ciências históricas do espírito, na filosofia e na linguagem que surgiu para Gadamer a ideia de que a concepção de verdade sugerida pela metodologia prometeica talvez pudesse ter como consequência uma restrição da liberdade humana. Isso porque sua confiança acrítica na técnica paralisa de modo inaudito a capacidade humana de julgar, a responsabilização humana, mas também a solidariedade que surge da confiança, que surge daquelas e nos promete vinculatividade. Na crença que mantemos no método, será que não acabamos esquecendo que a práxis humana não se esgota em pura técnica, isto é, não é um simples e puro emprego de regras, que poderia simplesmente ser mais bem executado por uma máquina ou por um computador? É com essa reconquista de espaços de liberdade para a responsabilização humana que está às voltas de Hans-Georg Gadamer. O fato de ali haverem poucas verdades apodícticas e não haverem normas fundamentadas de modo exaustivo e definitivo desestabilizou muitas pessoas, seduzidas pela pretensão de exclusividade própria das idéias de verdade postuladas pela modernidade. Com suas pressuposições metodológicas esquadrihadas por Gadamer, nada mais puderam fazer a não ser, com o dedo em riste, apontar para o fantasma do relativismo, que parece estar supostamente à espreita aqui. Todavia, para Gadamer, era mais importante ganhar distância dessa arrogância técnica, que no fundo talvez tenha se esquecido da finitude humana (Heidegger fala aqui notadamente de esquecimento do ser), a fim de restaurar a dignidade da virtude hermenêutica do diálogo, do poder-ouvir-uns-aos-outros. Seu único princípio metodológico reza que é bem possível que quem tenha razão seja o outro²⁴⁹.

²⁴⁶ Em torno de tal preocupação giravam os esforços metodológicos de Dilthey²⁴⁶, Droysen e do neokantismo, lembra Grondin (1999 ,p. 181). Dilthey é um autor extremamente importante para a hermenêutica. Além de trazer as reflexões sobre a história de forma marcante para o pensamento hermenêutico, inaugura a vertente teórica preocupada em definir a hermenêutica como fundamento metodológico das ciências do espírito, tradição esta com a qual rompeu Heidegger.

²⁴⁷ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Bruno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 181.

²⁴⁸ GRONDIN, Jean. *Prefácio do organizador*. In: GRONDIN, Jean (org). *O pensamento de Gadamer*. Tradução Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 7.

²⁴⁹ GRONDIN, Jean. *Prefácio do organizador, cit*, ,p. 7-8.

Segundo Palmer, a abordagem de Gadamer está mais próxima da dialética socrática do que o pensamento moderno, manipulativo e tecnológico: a verdade não se não de modo metódico, mas de modo dialético²⁵⁰. O método se revela incapaz de alcançar uma nova verdade, apenas explicita o tipo de verdade já implícita no método. A própria descoberta do método não se alcança de metodicamente, mas dialeticamente. O tema a investigar orienta, controla e manipula o método; na dialética, o tema é que levante as questões a se responder. A resposta só pode ser dada se pertencer ao tema e situando-se nele. O método envolve uma forma específica de questionamento que apenas desoculta um aspecto da coisa. O objetivo da dialética é antes fenomenológico: fazer com que o ser se revele. Uma dialética hermenêutica abre-se a um questionamento pelo ser das coisas, de sorte que as coisas as quais encontramos possam se revelar no seu ser; em Gadamer, isso é possível fundamentar devido à linguisticidade da compreensão humana e, em última instância, do próprio ser. Nesse sentido, o título da principal obra de Gadamer é irônico: o método não é o caminho para a verdade; pelo contrário, a verdade zomba do homem metódico²⁵¹.

No prefácio à segunda edição de *Verdade e Método*, Gadamer enfatiza a questão filosófica de toda a sua investigação, investigação esta que coloca ao todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida, antes de uma proposta restrita unicamente às ciências do espírito²⁵². O ponto primordial é a, pergunta, kantianamente falando, sobre como é possível a compreensão. Tal é o ponto que precede, diz Gadamer, a todo comportamento compreensivo da subjetividade e também ao comportamento metodológico das ciências da compreensão, a suas normas e regras. Na esteira do *dasein* heideggeriano, fundamenta que a compreensão não é um dentre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria “pré-sença” (*dasein*). Sendo assim, “O fato de o movimento da compreensão ser abrangente e universal não é arbitrariedade nem extrapolação construtiva de um aspecto unilateral; reside na natureza da própria coisa”²⁵³. Tal universalidade do ponto de vista hermenêutico não tolera restrições, assevera Gadamer²⁵⁴.

²⁵⁰ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

²⁵¹ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, cit, 168-171.

²⁵² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 15-16.

²⁵³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 16.

²⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 18.

Em face disso, Gadamer deixa claro que a sua investigação não se posta como o desenvolver de uma “doutrina da arte do compreender”, como pretendia a hermenêutica antiga, ou um sistema de regras artificiais capaz de descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito que pudesse guiá-lo, ou mesmo investigar as suas bases teóricas de trabalho²⁵⁵. Não se trata, como fez Emilio Betti (magistralmente, diz Gadamer) oferecer uma teoria geral da interpretação e uma doutrina que diferencia seus métodos. Gadamer procura demonstrar aquilo o que é comum a todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais se dá como um comportamento subjetivo ante um “objeto” dado, mas, antes, pertence à *história efetual*, o que significa que “pertence ao ser daquilo o que é compreendido”²⁵⁶.

Com a orientação inicial no pensamento de Helmholtz, posiciona-se pela inexistência de um método próprio para as ciências do espírito. Verdade e método, elucida Grondin, traça crítica fundamental à “obsessão metodológica” que se revela na preocupação pela cientificidade das ciências do espírito²⁵⁷²⁵⁸.

Aponta Gadamer que a pretensão de objetividade nas ciências do espírito se originou de um preconceito metodológico do século XIX levado a efeito pelo historicismo – com origem no Esclarecimento - segundo o qual a objetividade apenas se faz passível de obtenção mediante um desarticular-se da subjetividade, que compreende situadamente. O historicismo tinha a ilusão de querer afastar os pré-conceitos com métodos seguros. Esse pensamento esperava poder escapar do condicionamento histórico, o que Gadamer rechaçava, alegando que o poder da história efetual²⁵⁹ independe de seu reconhecimento; a história efetual não

²⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 14.

²⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 18.

²⁵⁷ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Bruno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 183.

²⁵⁸ Nesse sentido Gadamer apresenta a tese inicial de que o caráter científico da ciências do espírito se pode “antes compreender com base na tradição do conceito de formação cultural, do que a partir da ideia da ciência moderna”. GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Bruno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 183.

²⁵⁹ História efetual é conceito fundamental para a obra Gadameriana. Segundo Grondin por história efetual, desde o século 19 nas “ciências literárias”, entende-se o estudo das interpretações produzidas por uma época, ou a história de suas recepções. A consciência da história efetual a se desenvolver “está inicialmente em consonância com a máxima de se visualizar a própria situação hermenêutica e a produtividade da distância temporal”. Para Gadamer, continua Grondin, a consciência da história efetual significa algo muito mais fundamental, porquanto “goza do status de um “princípio” do qual se pode deduzir toda a sua hermenêutica”. GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Bruno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 190.

está em nosso poder ou à nossa disposição – estamos mais submissos a ela do que temos consciência²⁶⁰. Mais do que tudo, “os preconceitos de cada um, muito mais do que os seus juízos, são a realidade histórica de seu ser”²⁶¹.

O problema enfrentado por Gadamer, vale enfatizar, é filosófico e ontológico, não metodológico²⁶². Assim, diz Gadamer discorrendo a respeito das metodologias das ciências na diferenciação entre ciências da natureza e ciências do espírito: o que temos não é uma diferença de métodos, mas uma diferença de objetivos do conhecimento. A questão colocada na investigação pretende “descobrir e tornar consciente algo que foi encoberto e ignorado por aquela disputa sobre os métodos, algo que, antes de limitar e restringir a ciência moderna, precede-a e em parte torna-a possível”²⁶³.

Por outro lado, nesta época determinada pela racionalização crescente da sociedade e pela técnica científica que serve para guiá-la, o que termina por impor o espírito metodológico da ciência a toda parte, ressalva Gadamer que não é sua intenção negar o caráter metodológico das ciências. Retomando o que já foi dito, sua intenção é filosófica: “o que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer”. E, “se das investigações apresentadas aqui surgir alguma consequência prática, isso certamente não ocorre para um “engajamento” não científico mas em vista da probidade “científica” de reconhecer o engajamento que atua em todo compreender”²⁶⁴.

Conclui Gadamer em *Verdade e Método* que não existe seguramente nenhuma compreensão totalmente livre de preconceitos e a certeza proporcionada pelo uso de métodos científicos não é suficiente para garantir a verdade, sobremaneira para as chamadas ciências do espírito. Assevera, no entanto, que o fato de o ser próprio daquele que conhece também entrar em jogo no ato de conhecer evidencia o limite do método, mas não o da ciência. “O que

²⁶⁰ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*, cit, p. 186-187.

²⁶¹ GADAMER *apud* GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*, cit, p 191.

²⁶² OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, cit, p. 225-226.

²⁶³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 15.

²⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 14-15.

o instrumental do “método” não consegue alcançar deve e pode realmente ser alcançado por uma disciplina do perguntar e do investigar que garante a verdade”²⁶⁵.

A “disciplina do perguntar e do investigar” nos remete à dialética de perguntas e respostas que marca o processo da compreensão. Percebe-se que Gadamer não se posiciona como um combatente da ciência. Ao contrário, ao proceder ao estudo de como se efetua o compreender, procura ampliar-lhe as possibilidades, denunciando ser falível a pretensão metodológica calcada na “irracionalidade do excesso racionalista das pretensões iluministas”, nos dizeres do Prof. Menelick Carvalho Netto²⁶⁶. A partir das conquistas que o pensamento gadameriano nos possibilita, tem-se que o científico é o saber que se sabe precário, tem a consciência de que não é absoluto e que as leis científicas são, por definição, temporárias e refutáveis²⁶⁷. Aponta Carvalho Netto que no contexto de uma racionalidade que se sabe precária, os fundamentos revelam-se frágeis *constructos sociais* que requerem os compreendamos como conquistas históricas discursivas não definitivas, mas, ao contrário, em permanente mutação, sujeitas ao retrocesso e sempre em risco de serem manipuladas²⁶⁸.

4.2. Dialética na Hermenêutica de Gadamer

“A dialética precisa ser retomada na hermenêutica”, professa Gadamer na conclusão de texto publicado em 1971, *A ideia da lógica hegeliana*²⁶⁹. Frisou-se outrora que o pensamento hegeliano constitui uma das principais fontes filosóficas do pensamento gadameriano, sobretudo no que toca à dialética. A hermenêutica filosófica de Gadamer, conforme há de se abordar neste tópico, se revela calcada numa dialética concebida em nuances distintas.

²⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 631.

²⁶⁶ CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in) certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*. Belo Horizonte: Fórum, 2011, p. 41.

²⁶⁷ CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in) certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*, cit, p. 26.

²⁶⁸ CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in) certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*, cit, p. 40-41.

²⁶⁹ GADAMER, *A ideia da lógica hegeliana*. In: GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

Conforme visto, Gadamer pretende esclarecer o próprio fenômeno da compreensão, concebendo a Hermenêutica a partir de uma perspectiva ontológica. Pressupondo uma ontologia da linguagem, a Hermenêutica Filosófica afasta um conceber instrumental da interpretação²⁷⁰. Dessa forma, não mais se reporta à compreensão como um processo em que um sujeito-intérprete se posta face a um objeto-interpretado e procura desvelar-lhe o sentido oculto. Pelo contrário: é rompida a dicotomia sujeito-objeto, realizando-se a compreensão como uma interação dialética entre o sujeito e o objeto, que Gadamer denomina *fusão de horizontes*²⁷¹. A Hermenêutica se posta, então, para além de uma disciplina geral ou auxiliar comprometida com estudos metódicos. Rompe-se com o ideal cartesiano que aponta a necessidade de um método para se alcançar uma verdade objetiva. Com efeito, o método não é o caminho para a verdade²⁷².

Padecendo a realidade de sentido por si só, necessário o intermédio da razão para que se atribua um sentido ao que se observa. A realidade é vista, portanto, a partir de uma perspectiva interpretativa. A interpretação abarca todo o real. Com base em Gadamer, pode-se falar em uma totalidade do real mediada pela linguagem²⁷³. Conforme identifica Ricardo Salgado, Gadamer procura por meio de sua Hermenêutica Filosófica conferir universalidade a toda e qualquer interpretação humana²⁷⁴. Concebe o movimento de compreensão como englobante e universal²⁷⁵.

Observa-se com isso que Gadamer compartilha o ideal hegeliano de filosofia. Procura uma filosofia que permita alcançar a totalidade do real e que supere a dicotomia sujeito-objeto²⁷⁶. O meio para tanto é distinto, contudo percebe-se a influência decisiva da obra de Hegel, que, ao lado da de Heidegger, aparece no cerne do pensamento gadameriano.

Em conformidade com a proposta deste tópico, direcionado à identificação das raízes hegelianas no pensamento de Gadamer, convém resgatar de forma resumida como o próprio Gadamer analisa a obra de Hegel, mais especificamente a dialética hegeliana, pois que seu estudo da compreensão se desenvolve a partir de uma lógica dialética.

²⁷⁰ E da linguagem, por óbvio, porquanto é vista como ontológica.

²⁷¹ A fusão de horizontes será explicada adiante.

²⁷² PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, cit, p. 168.

²⁷³ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*, cit, p. 116.

²⁷⁴ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*, cit, p. 145.

²⁷⁵ PALMER, Richard E. *Hermenêutica*, cit, p. 169.

²⁷⁶ E que também, como Hegel, dê importância à historicidade e à negatividade na formação do saber.

Atentando-se para um crescente interesse ao estudo da filosofia de Hegel no século XX, Gadamer elogia-lhe a “profunda perspicácia sibilina de seus livros”²⁷⁷ e a “plasticidade de suas preleções”, derivando destas a grande influência que sua teoria exerceu no século XIX. Argumenta que o colocar-se de acordo com a ideia hegeliana da ciência lógica é capaz de preparar uma confrontação adequada ao seu interesse filosófico atual. O livro *Ciência da Lógica* teria deveria então ser colocado na posição central²⁷⁸.

O objetivo de Hegel com sua lógica, segundo Gadamer, era o de consumir a filosofia transcendental fundamentada por Kant, de cunho universalista. Na esteira de Fichte, Hegel teria identificando na *autoconsciência* de Kant, que seria capaz de espontaneamente determinar a si própria – autonomia, o “ponto fontal” para toda verdade do saber humano. Busca, no entanto, algo mais: o eu no sentido transcendental. O eu puro, para Hegel, é espírito e a verdade do eu é o puro saber²⁷⁹.

Na conclusão da *Fenomenologia do Espírito* aparece a ideia de *ciência filosófica*, que se reporta não mais a determinadas figuras da consciência, mas a conceitos determinados. Aí estaria o início da lógica e o começo da ciência baseia-se no “resultado das experiências da consciência, que se inicia com a certeza sensível e se consoma nas figuras do espírito, que Hegel denomina *saber absoluto*: com a arte, com a religião e com a filosofia²⁸⁰. São absolutas porque “qualquer consciência opinante vai além daquilo que se mostra nelas em plena afirmação” e aqui começa pela primeira vez a ciência porque não é pensado nada senão os pensamentos, “senão o puro conceito em sua determinação pura”²⁸¹. A expressão “pensamento puro” tem origem platônico-pitagórica e retrata a compreensão de que o pensar se liberta das turvações do sentido. O saber absoluto seria resultado de uma purificação, emergindo como a verdade do conceito do eu transcendental, que não é meramente sujeito, mas razão e espírito e assim, tudo o que é real. Hegel reproduz o saber absoluto como a verdade da metafísica, remontando sua ideia de espírito à metafísica do *logos-nous* da tradição platônico-aristotélica. Hegel assume para si, diz Gadamer, a tarefa de fundamentar novamente o *logos grego* sobre o solo do espírito moderno, que sabe a si mesmo a partir do

²⁷⁷ Gadamer pontua que os livros de Hegel são, “no fundo apenas a *Fenomenologia do espírito* e a *Ciência da lógica*”, porquanto apenas essa parte de seu sistema filosófico teria sido consumada por ele.

²⁷⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 94.

²⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, cit. 95-96.

²⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, cit, p. 96-97.

²⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, cit, p. 96.

autoesclarecimento da consciência quanto a si mesma – nela própria se encontra tudo o que é verdadeiro, sem fundamentação ontoteológica ulterior²⁸².

Hegel viu na filosofia grega a filosofia do *logos*, que tem a ousadia de “considerar os pensamentos puros em si”, sendo resultado disso o desdobramento do universo da idéia. Gadamer aponta que, para tanto, Hegel utilizou expressão caracteristicamente nova²⁸³: *Das Logische* (o elemento lógico), e que ele caracteriza com isso “o âmbito conjunto das idéias, tal como a filosofia platônica desenvolve em sua dialética”. Em Platão, o “âmbito conjunto de idéias” tinha como impulso motriz prestar contas de cada pensamento²⁸⁴.

A tarefa assumida por Hegel de fundamentar novamente o logos grego reproduziria o intento hegeliano de se chegar a uma *ciência filosófica* autêntica²⁸⁵. Essa pretensão científica, à luz de um ideal cartesiano próprio da modernidade, implica para Gadamer uma conseqüência metodológica, isto é, implica a assunção de um método. Segundo o autor, “misturam-se em Hegel de uma maneira peculiar a admiração dos antigos e a consciência da superioridade da verdade moderna, determinada pelo cristianismo e por sua visão reformadora²⁸⁶. Hegel assume como tal o “método da dialética”, expressa Gadamer, tendo em mente que a dialética hegeliana consiste num modelo próprio distinto da dialética platônica e do uso que os contemporâneos do idealista alemão faziam do termo *dialética*. Gadamer aponta que a “dialética hegeliana da lógica” tem como pretensão prestar claramente contas quanto à correção de cada pensamento por meio do desdobramento sistemático de cada pensamento. A dedução sistemática dos conceitos puros aparece na *Ciência da Lógica*, na qual o “espírito conquistou o puro elemento de sua existência, o conceito”, e determina o sistema da ciência como um todo, apresenta o todo das possibilidades do pensamento como a necessidade com a qual a determinação sempre se determina um pouco mais²⁸⁷.

Conforme o conceito da dialética antiga, a dialética se essencializa no aguçamento de contradições, em desdobrar hipóteses mutuamente opostas em suas conseqüências. Hegel enxergava na dialética antiga uma tarefa tão-somente negativa, eis que só pretendia realizar mediante as a elaboração de contradições um trabalho preparatório para o conhecimento,

²⁸² GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, cit, p. 96-98.

²⁸³ Gadamer diz que não conseguiu comprovar o uso da expressão antes de Hegel. GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, cit, p. 96.

²⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, cit, p. 97.

²⁸⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, cit, p. 97.

²⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, cit, p. 18.

²⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*, cit, p. 97.

criticando a ausência de um conhecimento científico positivo²⁸⁸. Hegel assumira para si essa tarefa positiva. A dialética é, para Hegel, “precisamente levar a termo por meio do aguçamento em meio a contradições o passo em direção a uma verdade mais elevada, que unifica as contradições. A força do espírito é a síntese como a mediação de todas as contradições²⁸⁹”. À razão, provida de “força universal de unificação”, caberia mediar as oposições do pensamento e também suspender todas as oposições da realidade efetiva. E isso ela demonstra na história²⁹⁰.

Hegel identifica três momentos que constituem a essência da dialética e reconheceu todos eles na dialética antiga: primeiro, o pensamento é o pensamento de algo nele mesmo, por si; segundo, como tal, ele é um necessário pensar conjuntamente determinações contraditórias; terceiro, pelo fato de se suspender na unidade de determinações contraditórias, essa unidade se mostra como o si mesmo propriamente dito²⁹¹. A construção da lógica hegeliana se faz em três níveis: ser, essência e conceito²⁹². O momento dialético de superação dos contrários é para Hegel *especulativo*, no qual se revela a identidade da identidade e da não-identidade, ou seja, da identidade da diferença.

O resultado do movimento dialético em Hegel, o conceito, relaciona-se ao absoluto e constitui um processo de desvelar o ser em sua essência. Heidegger tece conhecida crítica a essa concepção hegeliana ao asseverar ser impossível encontrar essa essência. Poder-se-ia apenas reconhecer a existência, tomando Heidegger o conceito de *dasein* para identificar o homem a partir de um “projeto projetado”, um ser aí no mundo, um projeto que busca sentido na própria existência, reconhecidamente finita e datada. É a linguagem que possibilita o buscar desse sentido.

Gadamer parte desse mesmo pressuposto firmado por Heidegger e toma igualmente a linguagem como constitutiva do ser, ontológica. Possibilitando a linguagem a compreensão do indivíduo no mundo, importante reconhecer que ela se apresenta numa relação intersubjetiva, isto é, vê-se instaurada uma relação sujeito-sujeito, mediada pela linguagem, transcendente à separação sujeito-objeto.

Outrossim, nos diálogos teóricos com Heidegger e Husserl, Gadamer reconhece a existência de um *horizonte*, que também pode ser entendido como horizonte histórico ou

²⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, cit.*, p. 13, 98 e 128.

²⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, cit.*, p. 128.

²⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, cit.*, p. 129.

²⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, cit.*, p. 30.

²⁹² GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger, cit.*, p. 130.

horizonte de sentido, que circunda cada sujeito e cada objeto envolvido no processo interpretativo. Em outras palavras, o intérprete e o interpretado se encontram inseridos cada qual em uma dada tradição, a qual figura simultaneamente como condição e limite para o compreender. Condição, pois a interpretação e a compreensão somente se fazem possíveis a partir de compreensões prévias, pré-conceitos de que detém o sujeito sobre o mundo que o cerca; limite, pois, condicionado o intérprete pela tradição, sua possibilidade de compreensão se encontra limitada em amplitude na medida em que ela acontece a partir daquilo o que o seu horizonte histórico lhe permite compreender.

No processo interpretativo em Gadamer, opera-se uma *fusão dos horizontes* pertencentes ao sujeito que interpreta, ao objeto que é interpretado e a outros intérpretes que com ambos também dialogam. Passa a existir, portanto, um horizonte compartilhado, rompendo-se a dualidade sujeito-objeto²⁹³. Essa relação ocorre na forma de um diálogo de perguntas e respostas entre o intérprete com o texto/objeto interpretado e os outros intérpretes. O intérprete opõe as suas pré-concepções e perguntas ao texto e aos outros intérpretes, que por sua vez fazem o mesmo, numa relação dinâmica que se renova a todo instante, num *círculo hermenêutico* . Seria mais apropriado falar em uma *espiral hermenêutica* , porquanto a cada etapa do processo interpretativo são agregados novos elementos à compreensão. Percebe-se claramente que aqui se está diante de uma relação dialética, no entanto uma dialética aberta que se renova a todo instante, e não uma dialética fechada que se finaliza com o alcance de um conceito absoluto.

Verifica-se que Gadamer retoma a perspectiva dialogal da dialética socrático-platônica²⁹⁴. Ao retomá-la, afasta-se da dialética hegeliana, a qual enxerga como um monólogo do pensar²⁹⁵. Apesar disso, consoante afirmado alhures, ambas visam à totalidade do real, cada uma a seu modo. A dialética hegeliana por meio de uma razão universal que tende ao absoluto; e a dialética gadameriana por meio da linguagem, que universaliza o fenômeno da compreensão em um pano de fundo intersubjetivamente compartilhado. Considerando este último caso, a realidade somente se exterioriza no plano da existência –

²⁹³ A diferenciação entre sujeito e objeto somente pode ser feita nessa perspectiva, portanto, com fins meramente didáticos.

²⁹⁴ Vide tópico 2.3.3 de *Verdade e Método, A primazia hermenêutica da pergunta* . GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* , cit, p. 473-493.

²⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* , cit, p. 482.

sendo, portanto, finita e histórica, que se constrói a partir das diversas interpretações desse mesmo plano por parte de cada intérprete²⁹⁶.

A dialética de Hegel propõe um refletir-se sobre si mesmo, um automediar-se total da razão. Sua filosofia pretende trazer uma idéia da dimensão histórica como um todo, identificando-se o caminhar histórico na própria razão. Em Gadamer a hermenêutica está intimamente relacionada à experiência ; trata-se de um “espírito” que experimenta a realidade. Portanto, em Gadamer a história não seria “apenas um caminho para a humanidade seguir na busca de um espírito absoluto; seria, sim, algo que produza efeitos no homem em qualquer momento de sua vida, principalmente quando este procura uma autocompreensão (ou seja, quando o homem procura encontrar o sentido das coisas) (...)”. Dessa forma, obtém-se a unidade na pluralidade por meio do sentido²⁹⁷, não do conceito, na forma como propunha Hegel²⁹⁸. A história em Gadamer é vista como efetual e, portanto, fundada na experiência, podendo assumir infinitos caminhos. A dialética gadameriana, dessa forma, procura não a chegada de um saber concludente, mas, sim, “na por ele elencada como característica primeira da experiência, e modo pelo qual a coloca como essência de todo homem, que é total; experiência apresenta-se a novas experiências”. Por conseguinte, a pessoa não é somente alguém que se fez o que é através das experiências, mas também alguém que está aberto a novas experiências²⁹⁹.

Aponta Joaquim Carlos Salgado que a ontologia hegeliana, ao contrário da heideggeriana, é uma ontologia do infinito. Do mesmo modo, a ontologia de Gadamer também se opõe à de Hegel nesse sentido, por mais que se possa enxergar o pensamento de Gadamer como metafísico³⁰⁰.

Isso não afasta a percepção de que o processo interpretativo conforme examinado por Gadamer reproduz um evidente movimento dialético, na dinâmica de perguntas e respostas. A noção de *circularidade hermenêutica* pressupõe intuitivamente o movimento. A contradição se opera no contraponto entre perguntas e respostas, que, ao confrontarem-se, negam-se - mas não se anulam - e ao mesmo tempo fundem-se numa dinâmica espiralar da qual resulta uma unidade somente existente por essa interação entre ambos. No entanto, essa unidade, que seria

²⁹⁶ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*, cit.

²⁹⁷ “A palavra sentido tem para Gadamer uma certa pureza de acepção, isto é, o vetor (Richtung) do que é dito; as coisas são para o homem e na medida que dizem.” SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*, cit, p. 85.

²⁹⁸ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*, cit, p. 83-85.

²⁹⁹ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*, cit, p. 90.

³⁰⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *Princípios hermenêuticos dos direitos fundamentais*, cit.

correspondente à totalidade, alcança não um resultado infinito, mas, pode-se dizer, um sentido, um resultado “parcial”, eis que a compreensão se renova a todo o instante em novas fusões de horizontes operadas a partir da interação entre as pré-compreensões nos distintos horizontes de sentido. O resultado parcial obtido na fusão de horizontes se apresenta como uma nova pré-compreensão que participará de novas fusões de horizontes num processo de renovação constante da compreensão. Sendo assim, em consonância com o dito *supra*, o processo dialético da compreensão em Gadamer não encontra fim em um conceito, como em Hegel; mas conclui-se no sentido, que, finito e parcial, é renovável a novas interpretações e, com efeito, a novas conclusões de sentido.

5. DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E APLICAÇÃO

A dialética está presente em todo o Direito. Por um lado, se se pensar hegelianamente, dado que a razão e a realidade são naturalmente contraditórias, o direito, como recorte da razão e da realidade manifesta-se em contradições e tem como desafio reconciliá-las em seu âmbito específico. Tomando-se o conceito de dialética no sentido clássico em que apareceu primeiramente na Grécia, desconsiderando-se aqui a visão hegeliana de uma dialética em Heráclito, a arte dialética se vê exercida a todo momento nos discursos jurídicos escritos, nas diversas peças processuais, e na atividade de sustentação oral sobremaneira como exercida pelos advogados.

O próprio processo é estruturado de maneira dialética, frise-se, e, curiosamente, contém em si elementos tanto da dialética clássica como do novo conceito de dialética trazido por Hegel (cujos elementos inaugurais aparecem entretanto já em Heráclito). Por um lado, o processo envolve a contraposição de partes em situações opostas que confrontam interesses antagônicos em discursos de contradição mútua, que visam à negação um do outro. Por outro lado, o resultado processual não existe sem essa própria interação. O “resultado processual” se manifesta com a criação de um ato processual autônomo e distinto dos atos processuais das partes, um ato que compete especificamente ao juiz, detentor da jurisdição. Tal ato processual, que pode ser identificado genericamente como a sentença do juiz e que consagra a atividade de aplicação do direito, basicamente é resultado de uma atividade hermenêutica resultante de um processo dialético de compreensão. Ensina Salgado que o processo é um movimento dialético no qual fato e norma, particular e universal, se condicionam mutuamente até o resultado em que ambos são superados nas respectivas unilateralidades, gerando o direito reconhecido na decisão³⁰¹.

Produto da racionalidade humana, o Direito se constrói e se modifica tendo como parâmetro o sentido que se atribui aos diversos aspectos da realidade que a ordem jurídica se põe a tutelar e também a partir do sentido que se atribui à própria norma jurídica, elaborada tendo como instrumental a linguagem e os seus diversos signos. Partindo da premissa

³⁰¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 126.

filosófica que se construiu no capítulo quatro, a de que a realidade padece de um sentido exterior autônomo, necessário o intermédio da razão humana para que se atribua um significado àquilo o que se observa. Porquanto a atribuição de sentido a um determinado objeto consiste numa atividade interpretativa, decorre de tais constatações que a todo modo de compreender e aplicar o Direito precede um ato de interpretação.

Muito embora o sistema jurídico demande certo consenso quanto aos signos, às normas e aos seus significados para que tenha um mínimo de efetividade no propósito de reger a vida coletiva, tal consenso é relativo e nem sempre é tarefa simples identificar o conteúdo de uma norma jurídica. A dificuldade existe em maior patamar quando se toma como objeto de análise normas de elevado grau de generalidade e abstração.

Antes do enfrentamento de um modo de decidir específico, é prévia a questão relativa à compreensão do direito. A compreensão do direito implica relação direta com um conceito de direito trabalhado no âmbito da Teoria (geral) do Direito, conceito este que pauta e orienta o modo de conceber o fenômeno jurídico como um todo, afetando também o modo de se interpretar a relação do jurídico com o fático e com o axiológico, sobretudo no que concerne ao justo. Com efeito, qualquer atividade de aplicação, que nada mais é do que uma atividade hermenêutica, é imediatamente afetada pelo conceito de direito.

Um estudo autoconsciente de tais implicações hermenêuticas traz a compreensão de que a aplicação do direito não é resultante de uma simples atividade de operação formal do raciocínio, segundo a clássica teoria da subsunção leva a transparecer. Existe uma clara vinculação de ordem material, de conteúdo, nessa atividade. A lógica jurídica, como ensina Perelman, é ligada à ideia que fazemos de direito e se lhe adapta³⁰². Ronald Dworkin, teórico que professa um conceito de direito que se revela autoconsciente das implicações hermenêuticas aqui alertadas, assevera no mesmo sentido que a aplicação do direito é dependente das concepções teóricas que o aplicador possui como premissas³⁰³.

A ciência do direito se estruturou nos séculos XIX e XX tendo como grande eixo o pensamento calcado no positivismo jurídico. O positivismo jurídico incorpora claramente pressupostos cartesianos em suas concepções teóricas. Uma vez adote este trabalho uma

³⁰² PERELMAN, Chain. *Lógica Jurídica*. Nova Retórica. Trad. Vergínia K. Pupi. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

³⁰³ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

concepção que seja ao mesmo tempo dialética e hermenêutica do direito, buscando o estudo da aplicação do direito e de sua compreensão tendo em vista uma dimensão sistemática, pressupõe-se que deva enfrentar criticamente um modo de conceber o direito cartesianamente. Nos trabalhos de pós-graduação, buscou-se autores que trariam importante contribuição no sentido de crítica do positivismo jurídico e rumariam no sentido de sua superação. Mais: que esse sentido se desse num sentido hermenêutico. Os esforços nesse sentido foram concentrados em Ronald Dworkin e Friedrich Müller.

Observa-se ainda na atualidade uma prevalência muito grande de um pensamento jurídico calcado nas bases do positivismo jurídico. Este tem como premissas centrais um conceito de direito afastado de valoração que pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos³⁰⁴. Essa pretensão de “pureza” consistiria no seu princípio metodológico fundamental, entretanto pode-se verificar que essa pretensão de pureza não estava presente no pensamento que remonta ao positivismo jurídico em sua mais distante origem. No utilitarismo de Bentham, o direito possuía ainda uma forte ligação com a moral. Na passagem de Bentham para Austin, no entanto, o positivismo passou a assumir em si esse *discrîmen*, cingindo-se à noção de jurisprudência expositória – *expository jurisprudence* – de Bentham, que remonta basicamente a um estudo do direito posto. Contudo, o pensamento jurídico de Bentham era muito mais abrangente do que o conceito de jurisprudência expositória permite avaliar, constituindo esta apenas uma das dimensões de sua teoria. A concepção de direito de Jeremy Bentham incluía também uma jurisprudência censória – *censory jurisprudence* – que buscava um estudo crítico a partir do que o direito deveria ser – *ought to be*.

Conforme há de se fundamentar neste trabalho, o positivismo representa um estreitamento do âmbito de racionalidade, pois parte da distinção de David Hume de *ser e dever-ser* e relega esta última à categoria da irracionalidade ou da opinião, diante do pressuposto de que “seria impossível qualquer conhecimento sério sobre ela”³⁰⁵. O pensamento positivista, contudo, sobremaneira no que concerne à sua pretensão metodológica da “pureza”, revela-se falho e insuficiente para promover uma adequada reflexão e fundamentação do direito no aspecto da justiça e da legitimidade. A explicação positivista do

³⁰⁴ BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Argumentação contra legem: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos mais difíceis*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 15.

³⁰⁵ BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Argumentação contra legem: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos mais difíceis*, cit, p. 18.

fenômeno jurídico se revela insuficiente para uma teoria que pudesse sufragar a “correção de conteúdo”, num paradigma jurídico³⁰⁶ cuja *ratio essendi* se vê calcada na garantia e na efetivação dos direitos fundamentais, núcleo ético e axiológico por excelência dos sistemas jurídicos.

Várias foram as críticas ao positivismo jurídico. Talvez as mais importantes delas remontem ao pensamento do já citado norte-americano Ronald Dworkin. A ferrenha oposição de Dworkin ao positivismo junto aos seus fortes argumentos abalaram para sempre os debates em torno do direito, colocando o positivismo em xeque como nunca. Aliás, justamente graças à intervenção de Dworkin, o próprio pensamento positivista a ele contemporâneo sofreu redimensionamento. Após e concomitantemente aos debates entre Herbert Hart e Ronald Dworkin, sucessor daquele na cátedra de Oxford, o pensamento positivista se subdividiu em positivismo inclusivo, que passou a admitir a integração da moral e outros elementos ao direito, e positivismo exclusivo, que seguiu a orientação supostamente neutra e descritiva tradicional.

Neste trabalho se concede razão às críticas de Ronald Dworkin e procura-se apontar a falibilidade das teorias positivistas quanto às suas premissas e quanto à fundamentação que delas resulta sobre o fenômeno jurídico. Reconhece-se no pensamento dworkiniano uma forte inspiração em Hans-Georg Gadamer, o pai da Hermenêutica Filosófica. Procura-se defender que o direito engloba uma dimensão hermenêutica totalizante e que a “correção de conteúdo” constitui uma de suas bases fundamentais, sobretudo no paradigma do Estado Democrático de Direito. Esse pensamento totalizante atento à “correção de conteúdo” remonta a um pensar consciente do ser sobre si mesmo, um pensar ontológico, um pensar que supera a dicotomização sujeito-objeto levado ao extremo com o pensamento kantiano. A lógica que permite esse redimensionamento ontológico preocupado com o conteúdo é a lógica dialética. Embora encontre no pensamento de Hegel uma das grandes bases de sua teorização, Gadamer desenvolve uma dialética com nuances próprias que lhe permite alçar um aprofundado estudo sobre a compreensão.

³⁰⁶ O conceito de paradigma jurídico remonta a Habermas, que o tecera com inspiração no pensamento de Thomas Kuhn, inspirado este no pensamento de Hans-Georg Gadamer. A noção de paradigma jurídico será retomada em momento posterior.

5.1. Primórdios do positivismo jurídico e a herança humeniana

Nos primórdios do positivismo jurídico, havia duas grandes escolas do pensamento jurídico da Inglaterra da segunda metade do século XIX: a escola analítica, fundada nos trabalhos de John Austin, e a escola histórica (inglesa), com inspiração no pensamento de Henry Summer Maine. Ambas tinham inspiração no positivismo filosófico e tinham a pretensão de desenvolver uma ciência do direito³⁰⁷.

John Austin foi quem exerceu a maior influência no pensamento jurídico do século XIX. A teoria do direito austiniana baseava-se em grande parte na obra de Jeremy Bentham, no entanto entendia o direito de forma muito mais restrita. Bentham concebia o direito a partir de duas divisões: jurisprudência expositória – *expository jurisprudence* - que se ocuparia no estudo daquilo o que o direito é; e jurisprudência censória ou arte da legislatura – *censory jurisprudence or art of legislation* – que se ocuparia com o que o direito deveria ser. Basicamente, a jurisprudência expositória comportaria o estudo do direito posto e do direito comparado. Por outro lado, a jurisprudência censória admitiria um espectro muito mais amplo, permitindo um estudo crítico dos princípios gerais da legislação que todos os Estados deveriam adotar. O parâmetro seria o princípio da utilidade para a avaliação de quais normas se deveria criar. Dessa forma, a tarefa seria buscar o máximo de satisfação e o mínimo de dor – máxima felicidade. Uma ação poderia boa ou ruim, certa ou errada com base no preceito da máxima felicidade, que consistia, assim, num preceito ético, num parâmetro de como o agente deveria agir e como os homens de fato agem. Por outro lado, a lei seria a expressão de uma vontade soberana – e por isso imperativa – a qual se aplicaria necessariamente aos atos das pessoas a ela sujeitas. Caso fosse desobedecida, tais atos seriam passíveis de sanção. Com efeito, a ideia de lei implica a ideia de um soberano, que implica a ideia de Estado. O soberano seria a pessoa ou agregação de pessoas a quem uma comunidade política destinaria o hábito da obediência³⁰⁸.

Apesar da influência de Bentham no pensamento de John Austin, sua teoria do direito é muito mais restrita. Austin concebe o direito basicamente como correspondente à

³⁰⁷ BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Argumentação contra legem: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos mais difíceis*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 58.

³⁰⁸ SCHOFIELD, Philip. *Jeremy Bentham and nineteenth-century English jurisprudence*. London: The Journal of Legal History, 1991, p. 59-61.

jurisprudência expositória de Bentham, como direito posto emanado de um soberano. Dessa forma, marginalizou o aspecto do que o direito deveria ser – *ought to be* – e procurou delimitar uma clara distinção entre a lei positiva e outros tipos de leis, como a lei moral³⁰⁹.

Assevera Austin:

'The *science of jurisprudence* . . . is concerned with positive laws, or with laws strictly so called, as considered without regard to their goodness or badness.' The study of morality and law as they ought to be belonged to the science of ethics, which had two corresponding branches: that which related to morality was the science of morals, and that which related to law was the science of legislation³¹⁰.

Percebe-se que a teoria de Bentham é construída a partir de premissas morais. A própria utilidade é um critério de valoração moral. Até Bentham não havia uma pretensão de separação rígida entre direito e moral. Foi com Austin que tomou forma a pretensão de “pureza”, de distinguir o direito da moral e daquilo o mais que for estranho ao fenômeno jurídico. Trata-se de uma espécie de positivismo jurídico descritivo, arquimediano, supostamente neutro e objetivista, postura assumida por autores como o próprio Austin, Hans Kelsen e Herbert Hart³¹¹.

Austin, então, concentrou os estudos do direito e da filosofia do direito em torno de uma jurisprudência *analítica*, destinada à tarefa de descrever o direito de forma supostamente objetiva. Relegou a jurisprudência censória de Bentham, uma jurisprudência *normativa*, que se encarregava de uma análise crítica do direito procurando responder identificar aquilo o que este deveria ser. Essa distinção corresponde à chamada “guilhotina de Hume”, segundo aponta Thomas Bustamante³¹², à separação entre ser e dever-ser.

O positivismo ignora a distinção entre razão teórica e razão prática, admitindo apenas a primeira. Desaparecendo esta última,

o reino das normas e fins deixa de ser acessível à razão, pois esta, reduzida à razão científica, só tem competência sobre proposições analíticas da lógica e

³⁰⁹ SCHOFIELD, Philip. *Jeremy Bentham and nineteenth-century English jurisprudence*, cit. 62.

³¹⁰ AUSTIN *apud* SCHOFIELD, Philip. *Jeremy Bentham and nineteenth-century English jurisprudence*, cit. p. 65.

³¹¹ Faça-se uma ressalva neste último caso. A leitura do próprio Hart acerca de sua obra corresponde a um positivismo descritivo – o que se verifica no posfácio do livro *O Conceito de Direito* - no entanto seu estudo sobre o direito dele desborda e se revela muito mais complexo. A propósito da falha metodológica de Hart, vide CUNHA;BUSTAMANTE, 2012.

³¹² BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Argumentação contra legem: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos mais difíceis*, cit. p. 28.

da matemática e sobre as proposições sintéticas relativas ao mundo objetivo dos fatos. As proposições normativas escapam a estas duas esferas. Elas não são nem empíricas nem tautológicas, e portanto não podem ser fundamentadas à luz da única instância racional que sobreviveu à dissolução da razão kantiana – a razão teórica³¹³.

Definindo o Direito independentemente de qualquer elemento moral, a ciência do direito enxergada segundo uma postura auto-referencial conforme ao positivismo não se preocupava com as conseqüências das interpretações das normas e decisões de casos. Dessa forma, as supostas neutralidade e autonomia da ciência do direito vinham lhe provocando uma certa esterilidade, porquanto perdia ele as condições de se legitimar e, assim, sua força social integradora³¹⁴.

Em face disso, advieram teses opostas ao positivismo jurídico, identificadas posteriormente como pós-positivistas, que podem ser caracterizadas ou a partir de uma postura cognitivista em matéria de ética ou de direito, ou a partir da contestação das teses positivistas das *fontes sociais do direito* e da separação radical entre direito, moral e política.

5.2. Ronald Dworkin e o Direito como conceito interpretativo

Ronald Dworkin é tido como um dos principais autores do heterogêneo movimento filosófico denominado *pós-positivismo*. Não poderia ser diferente: suas teorias romperam com a polarização das discussões jusfilosóficas na dicotomia juspositivismo e jusnaturalismo, não se ajustando a nenhuma dessas clássicas tradições³¹⁵. Ainda que adverso à concepção de direitos naturais, teceu ferrenhas críticas ao juspositivismo, tendo como principal interlocutor Herbert Hart³¹⁶ e seu *O conceito de Direito - Concept of Law (1961)*. Dentre os principais pontos de refutação, destaquem-se as argumentações positivistas do direito como um conjunto

³¹³ RUANET *apud* BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Argumentação contra legem: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos mais difíceis*, cit, p. 31.

³¹⁴ BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Argumentação contra legem: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos mais difíceis*, cit, p. 29.

³¹⁵ GUEST, Stephen. *Ronald Dworkin*. Trad. Luís Carlos Borges. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010, p. 14.

³¹⁶ Importante esclarecer que Hart faz uma leitura da obra de Bentham na mesma via limitada de Austin, pressupondo o direito na perspectiva da jurisprudência censória.

de regras, a teoria da discricionariedade judicial e a pretensa neutralidade científica para uma descrição “objetiva” do fenômeno jurídico³¹⁷³¹⁸.

O contraponto ao positivismo jurídico teve o seu auge com o livro *Levando os Direitos a Sério – Taking Rights Seriously*, cuja primeira edição na língua inglesa data de 1977, no entanto se revela presente em toda a obra dworkiniana. Pode-se dizer que a sistematização trazida por Dworkin na diferenciação qualitativa acerca dos distintos papéis desempenhados por *regras e princípios*³¹⁹, tomados a partir de então como espécies do gênero *normas jurídicas*, revela-se paradigmática nos atuais estudos dogmáticos do direito, constituindo conhecimento convencional na matéria³²⁰.

Conquanto Dworkin seja amplamente reconhecido no cenário brasileiro pela distinção entre regras e princípios, tal discussão configura apenas um ponto de partida para uma contribuição muito mais ampla. Provido de notória herança hermenêutica, Dworkin procura elevar as discussões jurídicas a um patamar superior ao daquelas habitualmente travadas, mostrando que o que está por detrás destas é a concepção - e não o conceito, para usar os termos técnicos do próprio autor - de direito a qual pode ser usada para melhor justificar nossas práticas sociais, máxime para explicar a relação existente entre legitimidade do direito e exercício racional da coerção oficial³²¹.

Dworkin refuta a tese segundo a qual no direito não haveria verdadeiramente divergências teóricas, mas apenas divergências empíricas. Segundo essa tese, o direito existiria como simples questão de fato histórico e que a única divergência sensata sobre o direito é a divergência empírica sobre aquilo o que as instituições jurídicas decidiram no passado³²². Nessa linha de raciocínio, o que o direito é não depende daquilo que ele deveria ser. Pelo contrário: é imperioso reconhecer que grande parte das divergências no Direito são teóricas e não meramente empíricas; não são elas meras ilusões e não devem ser tratadas levianamente. Conforme dito, a aplicação do Direito é dependente das concepções teóricas que o aplicador possui como premissas. Dworkin diferencia conceito de concepção. O

³¹⁷ Taxada por Dworkin como *arquimediana*.

³¹⁸ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

³¹⁹ Sobre essa temática, vide *Levando os direitos a sério*.

³²⁰ BARROSO, Luis Roberto. *Interpretação e aplicação da Constituição*. 7.ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 330.

³²¹ FERNANDES, Bernardo Gonçalves; PEDRON, Flávio Quinaud. *O poder judiciário e(m) crise*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2007, p. 200.

³²² DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 38

conceito se reporta a aquilo o que o objeto de estudo é e as concepções trazem interpretações do conceito. Portanto, a aplicação do direito depende diretamente da forma como o aplicador interpreta o sistema jurídico³²³. Tal questão se revela sensível quando há direitos fundamentais em jogo.

Conceber o direito como mera questão de fato seria distorcer a prática jurídica, que é argumentativa³²⁴. Em sua obra, Dworkin a todo momento critica o enfoque semântico – agulhão semântico – presente em grande parte das teorias jurídicas, sobretudo as positivistas. As teorias semânticas pressupõem a existência de uma identidade de critérios para decidir quando as proposições jurídicas são verdadeiras ou falsas e que os profissionais do direito estão verdadeiramente de acordo quanto as fundamentos do direito.

“Não seguimos critérios lingüísticos comuns para decidir quais fatos tornam uma situação justa ou injusta”³²⁵, diz o autor. A justiça e outros conceitos morais são conceitos interpretativos. Do mesmo modo é o direito, que é justificável a partir de argumentos morais - dessa forma, direito e moral são complementares, não constituem searas apartadas que não se comunicam, consoante pretendem as teorias positivistas de maneira geral.

Em oposição às teorias semânticas, Dworkin fundamenta o Direito como um conceito interpretativo. Mais do que isso, sua interpretação deve ser criativa e construtiva - assim como na literatura, de modo a se preocupar com o propósito, a finalidade da obra interpretada – e não meramente com a sua causa - procurando, ainda, apresentá-lo à sua melhor luz. Aponta que a interpretação construtiva, em linhas gerais, “é uma questão de impor um propósito a um objeto ou prática, a fim de torná-lo o melhor exemplo possível da forma ou do gênero aos quais se imagina que pertençam”³²⁶. Quando os juízes divergem sobre a “modalidade teórica”, divergem em torno do sentido - o propósito, objetivo ou princípio justificativo – da prática do direito como um todo. Suas divergências são, pois, interpretativas³²⁷.

³²³ Importante ter em mente que o intérprete se encontra inserido na própria dinâmica das práticas sociais. Portanto, não é um mero observador que busca tratar o objeto de estudo a partir de uma perspectiva arquimediana. Tenha-se em mente que a teoria dworkiniana endossa as conquistas do giro hermenêutico com Gadamer.

³²⁴ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 17

³²⁵ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 89.

³²⁶ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 64.

³²⁷ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p 210.

Dworkin parte da premissa de que o escopo mais abstrato e fundamental da aplicação do direito consiste em guiar e restringir o poder estatal; busca, portanto, fundamentar – oferecer uma justificativa para – o uso da coerção oficial³²⁸.

As concepções de direito são concepções sobre os fundamentos do direito e oferecem respostas a três perguntas fundamentais: a) “justifica-se o suposto elo entre o direito e a coerção?”, “faz algum sentido exigir que a força pública seja usada somente em conformidade com direitos e responsabilidades que “decorrem” de decisões políticas anteriores?”; b) “se tal sentido existe, qual é ele?”; c) “que leitura de “decorrer” – que noção de coerência com decisões precedentes – é a mais apropriada?”³²⁹.

Dworkin apresenta três modelos ideais, três concepções antagônicas que fornecem interpretações abstratas da prática jurídica as quais respondem de forma distinta o grupo de perguntas elencadas acima. Todas elas dialogam com idéias importantes desenvolvidas pelas escolas doutrinárias que consagram teorias semânticas, no entanto se caracterizam como afirmações interpretativas, não semânticas. São elas: o convencionalismo; o pragmatismo; e o direito como integridade³³⁰.

O direito como integridade constitui uma das principais teses de seu trabalho, mas aqui não remonta aos nossos objetivos principais, embora seja necessário identificá-la. Para fins de breve esclarecimento, Dworkin sustenta que as práticas políticas comportam uma virtude distinta ao lado da justiça (*justice*), da equidade (*equanimidade – fairness*) e do devido processo legal - *procedure due process*: a integridade política. A integridade torna-se um ideal político quando se exige que o Estado aja segundo um conjunto único e coerente de princípios, mesmo quando os cidadãos divergem sobre a natureza exata dos princípios de justiça e equidade corretos. Figura como um argumento geral – e, portanto, não estratégico – para reconhecer direitos³³¹. A integridade condena a incoerência de princípio entre os atos de um Estado personificado³³². O Estado é legítimo se de sua estrutura e de suas práticas constitucionais possa derivar uma obrigação geral aos cidadãos de obedecer às decisões políticas que pretendam impor-lhes deveres³³³. Qualquer concepção deve ser capaz de

³²⁸ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 216.

³²⁹ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 117-118.

³³⁰ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 118.

³³¹ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 203.

³³² DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 223.

³³³ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 232.

explicar por que o direito é a autoridade apta a legitimar a coerção e Dworkin procura na idéia de fraternidade os fundamentos para tanto³³⁴. O autor identifica as obrigações políticas como derivadas de obrigações associativas. Segundo o Dworkin, existem dois princípios de integridade política: a integridade na legislação, que traz aos legisladores a diretiva de tornar o conjunto de leis moralmente coerente, restringindo aquilo o que eles podem fazer corretamente ao expandir ou alterar as normas públicas; e a integridade na deliberação judicial, que determina seja a lei vista como coerente nesse sentido, devendo os juízes, até onde possível, tratar o sistema de normas públicas como se este expressasse e respeitasse um conjunto coerente de princípios.

5.3. Friedrich Müller, a insuficiência das concepções teóricas tradicionais e pressupostos da teoria estruturante do direito

Reconhecendo a insuficiência das concepções teóricas tradicionais do direito, Friedrich Müller apresenta por meio de sua *Teoria estruturante do direito* uma nova concepção da teoria do direito que se revela, diz ele, resultante de um conceito pós-positivista da norma jurídica. Busca superar o positivismo jurídico e demais vertentes teóricas tradicionais do direito tendo como parâmetro uma “inovadora” teoria da norma, que se postula como uma teoria da prática e que leva a sério “o trabalho jurídico como ação concreta de seres humanos”³³⁵.

Procura reconhecer que todo o trabalho jurídico é operado dentro da linguagem, constituindo um conjunto específico de jogos de linguagem e atenta-se para o “debate mais recente sobre questões de método”, incorporado a teoria de Gadamer às suas fundamentações, sobretudo na parte predominantemente crítica de sua teoria³³⁶, em que apresenta as deficiências das concepções teóricas tradicionais do direito e aponta os caminhos para a sua superação. Conquanto aponte para a limitação do método, fundamenta a assunção de uma nova metódica – que para Müller se reconhece como limitada, mas revela-se necessária

³³⁴ DWORKIN, Ronald. *O império do direito*, cit, p. 250.

³³⁵ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*. Trad. Peter Naumann, Eurides Avance de Souza. 3.ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011, p. 292.

³³⁶ Que se identifica na primeira seção de *A teoria estruturante do Direito*.

perante um direito que deve observar as imposições de racionalidade, certeza, segurança jurídica, publicidade e controlabilidade das decisões – voltada para a práxis³³⁷³³⁸.

Para a redefinição do problema da norma, Müller rediscute a relação direito e realidade, majoritariamente tratada como oposta num dualismo abstrato, redimensionando-a numa tensão - portanto numa relação não dicotômica - e desloca a pergunta pela relação entre “norma e fato” para a relação entre normatividade e estrutura da norma. Desse modo, procura tratar a questão como teoria da norma, não como filosofia geral do direito³³⁹³⁴⁰.

No interesse de uma “práxis refletida”, discute a todo momento as condições fundamentais de concretização de normas jurídicas, bem como as possibilidades e os limites da ciência jurídica diante dessa tarefa. O enfoque de elaboração da teoria estruturante se localiza no Direito Constitucional e empenha-se numa maior serventia das “questões de método” para a dogmática e práxis jurídicas³⁴¹.

Na 1ª seção de *Teoria Estruturante do Direito*, Friedrich Müller dialoga com as concepções tradicionais do direito num debate que tem como pano de fundo a objetividade possível e necessária da ciência do direito. Nesse sentido, as “questões de método” emergem como centrais à discussão. Percebe-se claramente na seção que Müller se ampara em estudos da hermenêutica filosófica de Gadamer na tarefa de desconstruir pressupostos das teorias tradicionais, apontando-lhes as insuficiências. Conforme será explicado adiante, contudo, o autor se agarra ao método entendendo-o como parâmetro limitado, mas imprescindível de racionalidade e “correção” do direito em face dessa objetividade necessária.

³³⁷ Interessante reproduzir o primeiro parágrafo da nota prévia em *Teoria estruturante do direito*: “O presente estudo sobre a teoria da norma jurídica, documentado sobretudo com exemplos do direito constitucional e da teoria constitucional, pressupõe o conhecimento elementar do debate mais recente sobre questões de método e empenha-se no desenvolvimento de pontos de vista subsidiários, “empenha-se no desenvolvimento de pontos de vista subsidiários, racionalmente verificáveis, fundamentados na na teoria constitucional e adequados à práxis jurídica para a concretização de prescrições constitucionais”. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 7.

³³⁸ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit.

³³⁹ Assevera, por isso, que sua teoria não adota “pontos de partida ontológicos, fenomenológicos, nomológicos, positivistas, decisionistas ou sociologistas nem envereda por vias médias de um sincretismo harmonizador de métodos, de mediação dialética, polar, ou correlativa”. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, p. 7.

³⁴⁰ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 7.

³⁴¹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 7-8.

Müller identifica em concepções tradicionais uma pretensão de objetividade num sentido “ingênuo”³⁴². Coloca o positivismo jurídico³⁴³, dialogando sobretudo com as teorias de Kelsen e Laband, como principal interlocutor de suas críticas. O positivismo, na forma por ele criticada, perfilha o antigo conceito de objetividade das ciências naturais, que busca critérios absolutos e universais a partir de um método pretensamente neutro, apriorístico e válido em si, pressupondo a separação entre sujeito e objeto³⁴⁴.

Tradicionalmente, então, as ciências naturais logram afastar a pessoa do sujeito cognoscente fora do processo de conhecimento em prol de uma objetividade específica. Müller enfatiza que as hipóteses absolutas revelaram-se falhas e obsoletas até mesmo nas ciências naturais. Passou-se a reconhecer nas ciências humanas e também nas ciências naturais que o conjunto de fatos investigado é direcionado pelo interesse de conhecimento, sendo que mesmo o cientista naturalista pré-projeta o seu objeto científico, necessariamente; portanto, ainda que para o naturalista os resultados de seu trabalho possam ser descolados da experiência do indivíduo, o seu campo de investigação é necessariamente codefinido pelas operações da consciência cognoscente³⁴⁵³⁴⁶.

Com efeito, nem mesmo a ciência exata é capaz de objetivar integralmente o seu objeto, que, em si, não é acessível também na ciência natural. A influência da formulação da pergunta e a condições do ensaio da medição relativiza a “correção dos achados ao esquema

³⁴² “...objetividade de uma “ciência humana”, que se proíbe qualquer valoração, que considera as posições de princípio em tese dissociáveis do conhecimento científico e que confia nesse dualismo de métodos. A objetividade jurídica não pode querer defrontar-se com o texto da norma sem “pressupostos”, que há estão dados com a referência à linguagem, que inclui tanto as normas como os intérpretes. A ciência jurídica deve examinar os seus pressupostos, racionalizá-los tão amplamente quanto possível e expô-los sem lançar um véu sobre o método”. A exigência de objetividade diz respeito não à eliminação, mas a revelação de valorações necessárias. “A objetividade jurídica não pode ser concebida com sentido sem o momento valorativo e decisório”. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit. p. 92.

³⁴³ Müller não aborda teorias positivistas mais recentes, que superam alguns dos problemas que identifica, como por exemplo a eliminação do valor.

³⁴⁴ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit. p. 92.

³⁴⁵ “A seleção do segmento de realidade a ser analisado, a determinação do direcionamento da indagação, a interpretação dos dados individuais constatados com referência à pergunta não modificam apenas o objeto do conhecimento, muito pelo contrário, só por meio da esquematização conceitual quantitativa, bem como qualitativa este se torna um “objeto” das ciências naturais e só chega a ser efetivamente constituído como tal pelo trabalho do pesquisador. Os detalhes do conhecimento empírico são correlacionados só posteriormente ao modelo pré-projetado de um segmento da realidade, no âmbito dos conceitos utilizados.” MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit. p. 14.

³⁴⁶ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit. p. 13-14.

conceitual, correlacionado a eles”. Portanto, somente há se falar em enunciado objetivo pelas leis da natureza abstraindo-se das dificuldades práticas e imperfeições da observação³⁴⁷.

As diferenças materiais entre as disciplinas permanecem consideráveis, mas também perde a propriedade determinações da peculiaridade da ciência jurídica diante do pano de fundo do raciocínio separatista abstrato. Pertinente seria, sim, formulação precisa e gradual das distinções entre a ciência jurídica e as demais ciências. Nessa perspectiva, afirma Müller que interessa menos à ciência jurídica a delimitação tradicional das ciências naturais do que a peculiaridade de normas jurídicas e sua normatividade específica. A historicidade, a configuração linguística das prescrições jurídicas e a sua necessidade de concretização na práxis jurídica estabelecem ligação com o problema mais geral da compreensão nas ciências humanas³⁴⁸.

A ciência jurídica é uma disciplina necessariamente prática e o seu tema é a norma jurídica, afirma categoricamente o autor alemão³⁴⁹. Sendo assim, a estrutura da norma e a normatividade do direito deveriam passar para o primeiro plano como pontos de vista de concretização do direito. Tal *concretização* se relaciona à proposta de Müller em desenvolver a partir da análise da jurisprudência (do Tribunal Constitucional Alemão) uma “concepção de tipo novo de efetivação do direito”, que envolve simultaneamente fatores da realidade e da norma, estruturados segundo o *âmbito da norma* e a ideia normativa orientadora, o *programa da norma*. Müller destaca o fato de a *estrutura da norma* designar como conceito operacional o “nexo entre as partes conceituais integrantes de uma norma (programa da norma – âmbito da norma) e não, e.g., as relações entre os pontos de referência da teoria tradicional do direito (como ser e dever-ser, suporte fático e consequência jurídica norma e conjunto de fatos)”³⁵⁰.

Esses elementos estruturais atuam conjuntamente no trabalho dos juristas de um modo ao qual se atribui *normatividade*, que significa aqui não uma força normativa do fático ou a vigência de um texto ou ordem jurídica, mas, pressupondo a norma como modelo ordenador materialmente caracterizado e estruturado, designa a qualidade dinâmica da norma tanto de ordenar a realidade que lhe subjaz – normatividade concreta – quanto de ser condicionada e

³⁴⁷ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 14.

³⁴⁸ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 15.

³⁴⁹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 19.

³⁵⁰ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 16.

estruturada por essa realidade – normatividade materialmente determinada.³⁵¹. Com isso, afirma, a “pergunta pela relação entre direito e realidade já está dinamizada no enfoque teórico e a concretização prática é concebida como processo real de decisão”³⁵².

A análise de Müller, que culmina na elaboração da metódica estruturante, tem como grande preocupação fundamentar uma teoria da norma que seja o mais “racional possível” a despeito de suas limitações, e que esteja conformada aos ideais de certeza e segurança jurídica, bem como controlabilidade das decisões. Aduz que a concretização jurídica possui a tarefa de “permanecer a serviço da normatividade concreta do direito positivo e de obter com os meios racionais limitados, porém os mais controláveis possíveis, bem como passíveis de serem discutidos pelos indivíduos, a específica objetividade jurídica”³⁵³. Dessa forma, embora a objetividade jurídica seja possível apenas de forma limitada, revela-se obrigatória dentro desse limite. Müller relaciona essa imposição de racionalidade a uma questão de método, mais especificamente a um problema de metodologia prática relacionada às questões de concretização do direito positivo³⁵⁴. Intenta um exame minucioso da estrutura da norma que possa fundamentar em algo “metodicamente utilizável” e que possa ser suficientemente controlado, com vista a um objetivo de uma maior racionalidade da concretização jurídica³⁵⁵.

Segundo o jurista alemão, “em que pese toda a relatividade da sua utilidade e toda a limitação do seu alcance, as figuras de método são indispensáveis como momentos de aplicação do direito, que estabilizam, racionalizam e facilitam a verificabilidade”³⁵⁶. Embora impossível uma “racionalidade integral”, defende Müller que o direito deve buscar uma racionalidade máxima no campo do possível de modo que em sua concretização se possa identificar um “grau ótimo” de verificabilidade metodológica³⁵⁷. Nesse sentido, Müller aponta que a ideia de um método universal, disponível em si para a aplicação do direito revelou-se “desprovida de um objeto, no sentido próprio do termo”³⁵⁸, entretanto defende o método como um conjunto de recursos auxiliares na concretização do direito sob a forma de uma metódica relativa, que se reconhece como limitada, mas que se justifica por proporcionar uma melhor

³⁵¹ Ao passo que a história nos constitui, também atuamos em sua construção. Perceba-se mais uma vez a herança gadameriana no enfoque de Müller.

³⁵² MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 17.

³⁵³ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 110.

³⁵⁴ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 125.

³⁵⁵ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 108.

³⁵⁶ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 83.

³⁵⁷ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 87.

³⁵⁸ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 51.

verificabilidade e discutibilidade das fundamentações de uma decisão judicial - a exposição racional das razões da decisão³⁵⁹.

Afirma Müller que a norma não é simplesmente aplicável, mas a sua concretização também não pode ser levada a termo como “jogo planejado de atos individuais meramente valorativos e atos individuais apenas racionalmente concludentes”, fazendo-se necessário, como pontos de vista auxiliares, uma pluralidade de “métodos relativos, limitadamente racionalizadores, mas em contrapartida sempre verificáveis em espaço reduzido; justamente por isso a objetividade como...clareza de métodos deve produzir o que é possível à ciência jurídica sem que ela sucumba a uma autoilusão”. Defende que a objetividade jurídica não pode querer defrontar-se com o texto da norma sem “pressupostos”, já dados com referência à linguagem incluindo normas e intérpretes, devendo a ciência jurídica examinar os seus pressupostos, racionalizá-los tão amplamente quanto possível e expô-los sem lançar um véu sobre o método³⁶⁰.

A pergunta pelo método mais adequado “deve ser avaliada menos segundo respostas abstratas do tipo “correto” ou “errado”, mas primeiramente a partir da situação concreta”. O método é visto aqui como uma forma de fixar o “modo de ser relativo da concretização da norma, diferente de caso para caso e por isso só”. Método e objeto não estão apenas referidos um ao outro, mas já são coconstituídos um pelo outro em cada processo de concretização³⁶¹. A concretização tornar-se-ia mais operacional com vinculação de questões práticas com “questões de princípio” e o emprego de perspectivas metodológicas auxiliares a serviço da racionalidade jurídica³⁶².

Müller reconhece também esse aspecto auxiliar aos cânones de interpretação do direito, que, reconhecidos em sua utilidade apenas limitada, seriam importantes para maior racionalização e verificabilidade, desde que não haja a pretensão de se chegar infalivelmente por meio deles ao resultado jurídico correto³⁶³.

Müller aponta que a separação entre norma e fato - operada pela teoria do direito e pela filosofia do direito - e a visão da norma apenas como fato do positivismo lógico-formal,

³⁵⁹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 83-84.

³⁶⁰ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 91-92.

³⁶¹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 88.

³⁶² MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 93.

³⁶³ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 52-53.

sociológico e fenomenológico³⁶⁴ evidenciam-se como obstáculos para uma “metodologia jurídica evolutiva”, tendo como parâmetro o critério de sua utilidade para a ciência prática do direito, para a teoria e para a concretização de um determinado ordenamento jurídico. É uma tarefa ingrata e que acabou se desviando para a especulação a de apreender a estrutura da normatividade do direito positivo a partir de uma reflexão teórica e torná-la aplicável na prática, argumenta. O dualismo abstrato entre dados normativos e não normativos é que acaba dirigindo essa posição aos problemas metodológicos. Com efeito, os fenômenos e conceitos não podem ser tratados como algo previamente dado, em face da acima referida tarefa da concretização jurídica. Em face disso, superar as separações e contraposições abstratas direito e realidade, ser e dever-ser – levadas ao ápice em Kelsen, critica Müller - é um passo estritamente necessário para o desenvolvimento da teoria estruturante, que os coloca em tensão, não mais em contraposição. Isso ele busca fazer logo no início do livro³⁶⁵.

A compreensão de direito que o positivismo tradicionalmente revela em seu bojo encontra fundamento na ideia de reificação de prescrições legais e conceitos jurídicos como “mera preexistência”, que abandona o “chão da positividade historicamente fixada e se converte em metafísica de má qualidade”³⁶⁶. O direito é compreendido dessa forma como um ser que repousa em si e deve ser relacionado apenas *post facto* com as relações da realidade social. Desse modo, a norma jurídica é compreendida erroneamente, critica Müller, como ordem, juízo hipotético, vontade materialmente vazia. Direito e realidade aparecem justapostos em si sem se relacionarem, encontrando-se apenas no caminho da subsunção do suporte fático, de uma aplicação da prescrição³⁶⁷. A norma jurídica tratada como juízo hipotético se transforma em proposição de lógica formal que deveria ser aplicada de modo silogístico num ideal extrajurídico. Müller acusa Kelsen de fundamentar uma lógica imaginária sem quaisquer critérios de correção normativo-conteudística³⁶⁸.

Ao explanar sobre a lógica na ciência jurídica, Müller aponta a incorreção lógica das teorias positivistas ao fundamentar tais operações silogísticas vazias de conteúdo pela lógica formal. Aduz que são limitadas as possibilidades da lógica na ciência jurídica, eis que, devido à sua forma linguística, as prescrições jurídicas não fornecem nenhum ponto de partida na

³⁶⁴ Visão própria da sociologia do direito. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 111.

³⁶⁵ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 110-111.

³⁶⁶ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 20.

³⁶⁷ A origem desse raciocínio tem origem na separação neokantiana entre ser e dever ser. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 21.

³⁶⁸ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 29.

maioria dos casos para operações exatas de lógica formal. Passos que possam ser caracterizados como lógicos apenas são via de regra possíveis em decisões e na concretização do direito se o resultado já se delineia nitidamente quanto ao seu teor jurídico. Ainda assim, no entanto, tais premissas são de natureza material e não podem ser obtidas por meio da lógica formal – os teores jurídicos materiais não estão “contidos” nos elementos linguísticos das normas jurídicas, por sua natureza imprecisos, de tal modo que pudessem ser transformados em momentos de conclusões lógicas. Aponta Müller que “o que poderia ser designado lógica jurídica é lógica material, referida à matéria”, sendo ela um método para lidar com a matéria jurídica concreta, um elemento de ordenamento de pensamento, não de sua geração³⁶⁹³⁷⁰.

Segundo a teoria mülleriana, a aparente “dominabilidade formal” da interpretação e da aplicação da norma jurídica devem conferir lugar à sua concretização. A norma é enxergada aqui como um *Law in action*, integrada a partir de um processo hermenêutico³⁷¹ em que se reconhece a compreensão como processo atual, que implica a simultaneidade do processo de interpretação e aplicação num processo unitário³⁷². Tal processo inclui o sujeito cognoscente, de modo que este é sujeito ativo na própria construção normativa³⁷³.

A norma é enxergada por Müller não como um pressuposto lógico *a priori* a ser aplicado por silogismo conforme uma lógica formal. Aliás, norma para Müller sequer existe pronta e não é “aplicável”, diz ele expressamente³⁷⁴. A norma é produzida pelo processo de concretização, no qual o sujeito cognoscente, o aplicador do direito, atua diretamente nesse processo de construção da normatividade. Nele é importante que o sujeito cognoscente esteja

³⁶⁹ Müller alerta sobre o problema: O otimismo da lógica formal deverá ou aceitar implicações conteudísticas ou restringir-se a ponderações de política constitucional, mas deverá deixar expressamente em aberto questões interpretativas propriamente ditas. Em vez de perguntar pela estrutura lógica da lei, deve-se perguntar pela sua estrutura em termos de teoria da norma. Sempre envolvidos em normas jurídicas, exceto em casos-limite, os teores materiais impedem uma interpretação empenhada na máxima racionalidade jurídica de confiar em arcabouços conceituais “lógicos” na verdade linguísticos, pois eles se tornam com demasiada facilidade cavalo de Tróia de pré-decisões não explicitadas. Por ser dependente da respectiva explicitação, a estrutura de um conceito se deixa manipular com facilidade muito maior à maneira de uma mera alegação do que a estrutura de um objeto de regulamentação referido à norma e investigado no âmbito da concretização. Não importa quão apurada for a formulação do texto e da norma e do nexos das normas em termos de técnica formal; estes contêm teores materiais como momentos da sua instituição, eficácia social e normatividade jurídica. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 50.

³⁷⁰ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 48-49.

³⁷¹ Processo hermenêutico esse crítico e reflexivo, que deve estar atento às pré-compreensões, reconhece o próprio Müller.

³⁷² Percebe-se mais uma vez a influência gadameriana.

³⁷³ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 57-58.

³⁷⁴ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 58.

atento às suas pré-compreensões, que necessariamente condicionam o “resultado parcial” de sua atividade cognoscente, necessariamente interpretativa. Lembrando, dentro do horizonte do intérprete, são elas ao mesmo tempo limite e condição de possibilidade da compreensão.

Atento a isso, Müller aponta que a reflexão e a racionalização dos pré-conceitos, que devem ser separados entre produtivos e destrutivos, é também tarefa da teoria estruturante da norma. Os elementos da pré-compreensão deveriam, com efeito, ser introduzidos de forma racionalizada e controlável no nexos da fundamentação jurídica, “sob pena de permanecerem fontes de erros sem responsabilização, posto que irracionais; com isso não se daria nenhum passo além do positivismo, que os ignorou ou silenciou sobre eles”. Sendo assim, Müller aponta que ao lado dessa correção fundamental da teoria aplicacionista, a tarefa de decifrar de modo estruturante a relação entre direito e realidade remete à necessidade de estabelecer diferenças no âmbito da pré-compreensão, como uma questão de método, “entre a camada de interpretação do mundo e da linguagem, preliminarmente abrangente, e uma camada formada por pré-opiniões jurídicas”³⁷⁵.

Seria necessário, seguindo o seu raciocínio, o desenvolvimento de uma teoria constitucional material fundamentadora de pré-compreensões como uma hermenêutica propriamente dita do direito constitucional, que seria normativa não quanto ao fundamento de validade, mas quanto a sua intenção. Isso deveria acontecer – e no plano do método – porque apenas a pré-compreensão racionalizada e “diferenciada no âmbito do possível” pode se tornar o pressuposto de uma concretização controlável. Em face disso, reconhece³⁷⁶:

“Com vistas à pergunta pela relação entre direito e realidade, a doutrina da teoria constitucional como hermenêutica constitucional necessita de uma complementação referente à dimensão de método, que permita informar até que ponto e por qual caminho elementos da realidade, quer dizer, também da pré-compreensão pré-jurídica, não jurídica, se podem tornar eficazes para a concretização da norma e controláveis nessa mesma concretização por meio da formulação de diferenças conceituais. A pergunta pela objetividade especificamente jurídica, pelas suas condições e pelos seus limites pode ser formulada também aqui nos termos da teoria da norma como pergunta pela correspondência prática entre a normatividade e estrutura da norma.”³⁷⁷

Ressalva Müller que no processo de construção da normatividade não se reconhece nenhuma liberdade em princípio diante da norma³⁷⁸. Ao contrário do que acontece na tópica, a

³⁷⁵ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 61-62.

³⁷⁶ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 65.

³⁷⁷ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 67.

³⁷⁸ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 80.

teoria estruturante de Müller não admite que a norma seja tratada como um *topoi* entre outros no processo de concretização. O momento normativo é assegurado pela manutenção da norma como ponto de orientação possível da concretização³⁷⁹.

De acordo com a teoria estruturante, a norma jurídica compõe-se de dois elementos: o âmbito normativo e o programa normativo. Este último reporta-se ao “resultado da interpretação de todos os dados linguísticos”, os preceitos jurídicos propriamente ditos. O primeiro diz respeito ao “conjunto parcial de todos fatos relevantes (âmbito fático)”³⁸⁰, correspondendo dessa forma a um recorte da realidade dos fatos para o qual a norma é determinante - e não exatamente a realidade um acúmulo de fatos heterogêneos³⁸¹. De todo modo, importante enfatizar que para Müller a realidade compõe a própria estrutura da norma jurídica, ponto que o autor faz questão de ressaltar diversas vezes³⁸²³⁸³.

Justamente por ser o âmbito normativo parte integrante da norma, esta não pode ser equiparada ao texto normativo. Conclusão tal apenas era possível num enfoque como o do positivismo jurídico rigoroso, que tratava a “aplicação da lei” à medida que tratava o texto literal como premissa maior e subsumia as circunstâncias reais a serem avaliadas de forma pretensamente lógica ao caminho do silogismo vinculado ao conceito e, assim, à língua. Enfatize-se que a norma para o autor não é um comando pronto a priori, mas resultado de uma construção *a posteriori* no contexto de aplicação. Do contrário, uma “norma pura”, como enxerga o nomologismo, não possui uma normatividade concreta, pois que prescinde de conteúdo material e determinação material, constituindo-se apenas de um texto que deve ser visto como forma linguística de norma. É o exemplo de uma disposição do Código de Hamurabi, cujo âmbito normativo se perdeu. Logo, a normatividade necessariamente

³⁷⁹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 90.

³⁸⁰ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 291.

³⁸¹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 208.

³⁸² Ressalve-se, no entanto, que: “Por causa da formação jurídica existente, o âmbito normativo não se limita ao puro empirismo de um recorte da realidade. Ele não engloba a totalidade absoluta dos fatos a serem concretamente inseridos nesse recorte, porque, como parte integrante da norma estruturante vista, ele só aparece quando o programa normativo assinala, no processo da interpretação prática e na aplicação de normas jurídicas, as estruturas básicas relevantes desse âmbito normativo, considerando o caso particular.” MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 242.

³⁸³ Por outro lado, “Âmbito normativo e programa normativo não são meios para encontrar, à maneira do direito natural, verdadeiros enunciados ônticos de validade geral; tampouco ajudam a averiguar o “verdadeiro sentido” dos textos normativos em termos do tipo definido juridicamente “correto” do uso da língua no respectivo contexto normativo. A função de escolha e de delimitação do programa normativo ligada a isso faz com que a análise do âmbito normativo, como parte integrante da concretização jurídica, fortaleça a normatividade da disposição legal como uma normatividade marcada pelos dados reais, em vez de deixá-la de lado em prol de um sociologismo avesso à norma.” MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 238

pressupõe a inclusão do âmbito normativo – que compõe a disposição legal a ser concretizada como sua parte integrante – e, portanto, a esfera da realidade à qual se destina³⁸⁴.

Para a teoria estruturante - que tem como enfoque a investigação do direito positivo – o ponto de referência da concretização é a disposição legal extensivamente apreendida na normatividade materialmente determinada, e não a sua versão linguística. Para a concretização, a norma aparece diferenciada conforme o âmbito normativo e com a ideia normativa fundamental do programa normativo. Os pontos de vista da concretização, sobretudo no direito constitucional, devem frequentemente ser deduzidos do texto normativo apenas em pequena escala. Desse modo, a aplicação vai além do texto normativo, entretanto não vai além da norma, cuja normatividade concreta deve ser salientada apenas para o caso particular. A norma – a ser primeiramente construída - permanece como critério vinculante para a escolha dos topoi no processo de concretização. O próprio texto normativo, no entanto, não constitui ele próprio um desses topoi. Ele apresenta os limites extremos de possíveis suposições³⁸⁵. Com efeito, as possibilidades de compreensão racional do texto normativo delimitam o âmbito dos resultados legítimos da concretização. O texto literal não exclui em regra uma solução quando esta não resulta dele, mas o fará se estiver em nítida contradição com os conteúdos textuais possíveis – quando o texto literal não puder ser entendido de forma alguma em determinada interpretação, hipótese em que a decisão seria inadmissível contra o texto³⁸⁶.

O texto literal possui função estabilizadora e explicativa insubstituível no Estado Democrático de Direito, enfatiza. A forma linguística do texto normativo fornece indicações sobre as ideias fundamentais da disposição e, com isso, os questionamentos sob os quais o âmbito normativo deve ser observado. Este, no entanto, frequentemente não é indicado no texto, e sempre, como na maioria dos direitos fundamentais, é evocado por meio de uma expressão sintética - casamento, família, pesquisa, doutrina etc. Nessa hipótese, portanto, o âmbito normativo contém elementos de origem extrajurídica. Por outro lado, o âmbito normativo pode ser fornecido de antemão pelo direito, como acontece com as normas processuais – referentes a prazos, por exemplo – ou organizacionais. Apesar da “função estabilizadora imprescindível no Estado Democrático de Direito”, Müller ressalva que o texto normativo apresenta apenas confiabilidade limitada e partilha a relativização da metódica

³⁸⁴ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 187-188

³⁸⁵ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 191-192.

³⁸⁶ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 203.

própria à ciência jurídica, sem que com isso seja dispensável ou secundário, contudo. O texto é dessa forma tido como um ponto de partida metódico que observa os fatores de segurança jurídica, publicidade e clareza normativa na democracia do Estado de Direito, função esta que faz dele uma fronteira de concretização permitida. Não haveria, nesse sentido, distinção fundamental entre direito escrito e direito consuetudinário³⁸⁷.

Retomando as discussões anteriores sobre método, Müller afirma que a teoria estruturante é orientada aos métodos, porquanto procura elucidar as estruturas da norma jurídica e da normatividade jurídica a partir dos problemas da concretização prática³⁸⁸. Entre a norma escrita e a *law in action* voltada para um caso particular, inexistente compreensão da norma totalmente abstrata nem totalmente concreta, mas antes uma compreensão estruturante, a qual elabora uma tipologia e funciona como justificção autônoma de um modelo materialmente determinado e articulado conforme o programa normativo e o âmbito normativo. O ponto de partida para a metódica jurídica se identifica na determinação material da normatividade e da validade normativa, bem como sua articulação geral no sentido do âmbito normativo e do programa normativo. A normatividade não é uma “forma pura” ou figura logicizada, muito menos um imperativo subsistente por si só, é o modelo do materialmente configurado, mas que não se adentra na realidade material. A contingência e as condições da vida histórica real constituem o espaço de atuação da normatividade³⁸⁹.

A própria compreensão da norma no modelo da teoria estruturante implica não um fato evidente, mas um modo de ver e exigido pela teoria da norma. Assim, a distinção entre âmbito normativo e programa normativo, como diferenciação teórica desse modo de ver, implica não uma estruturação material, mas a abreviação conceitual e a especificação da estrutura da normatividade jurídica apreendida a partir de sua concretização prática. Müller adverte que o ordenamento ideal não pode ser confundido com a organização real, no entanto a norma, constituindo um projeto obrigatório e um modelo de ordenamento, é apreendida a

³⁸⁷ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 197-199.

³⁸⁸ A norma jurídica, aqui, deve ser tratada não como limite, mas como elemento de relação com a realidade. Ela não se restringe ao “objeto” do comando legal e não evidencia apenas o caráter imperativo da imposição legal; aponta também para o poder normativo originário de seu teor material. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 215, 218.

³⁸⁹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 215-220.

partir da possibilidade real e imposta com base no conhecimento dos dados reais das estruturas fundamentadas³⁹⁰³⁹¹.

Obtida a partir da análise da realidade e por consequência codeterminante do enunciado normativo da disposição legal, o âmbito normativo, enquanto modelo de uma estrutura possível do real, atua na “interpretação” e na “aplicação” prática como princípio heurístico diferenciador e racionalizante³⁹².

As ideias normativas fundamentais e o âmbito normativo encontram-se já de antemão no escopo de um campo de problemas materialmente determinado que as engloba, bem como a estrutura do caso possível e do caso real. O âmbito normativo não é um “objeto” isolado, mas indica o escopo de que a concretização prática sempre necessita. Concretização prática significa, aqui, tanto o âmbito normativo como também, de antemão, o programa normativo - e com isso a norma como um todo - apenas são produzidos pelo operador do direito no caso concreto. Concretização da norma é construção da norma³⁹³.

Müller trata a concepção estruturante da norma como meio-termo metódico de carácter tipológico que racionaliza a construção das normas ao “aumentar o número de pontos de vista metódicos que precisam de fundamentação e cuja estrutura ela define o mais precisamente possível, unindo-a à função limite do texto normativo”³⁹⁴. Sua ideia normativa fundamental significa um aspecto estrutural de trabalho que, “na função de uma instância que seleciona fatos, engloba o relativamente autônomo “sentido” a ser concretizado, o teor de validade do programa normativo relativo ao âmbito normativo”³⁹⁵. À luz da concretização da norma deve-se proceder à distinção entre programa normativo e âmbito normativo, cuja análise possui um sentido metódico. O âmbito normativo fornece ao programa normativo alternativas estruturais fundadas em dados reais para os seus modelos – que se confirmam ou

³⁹⁰ E prossegue: “Contextos reais são ocasião histórica, condição social e campo prático da realização do projeto obrigatório. Além disso, sua estrutura, que pode ser formulada como possível na realidade, estampa, como pertence ao âmbito normativo, a normatividade que corresponde à função diretriz da noção normativa de ordenamento, teor de validade da disposição legal”. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 221.

³⁹¹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 221.

³⁹² MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 222.

³⁹³ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 223.

³⁹⁴ Assevera Müller que tal concepção trata com reserva todos os tipos de interpretação e decisão de caso que procuram obter soluções concretas a partir de princípios gerais ou teses de filosofia do direito. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 237.

³⁹⁵ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 237.

se alteram, enquanto o programa normativo seleciona as abordagens da análise do âmbito normativo³⁹⁶.

O objetivo da teoria estruturante da norma, segundo Müller, é elevar as exigências pela racionalidade da concretização da norma, tarefa essa que afasta simplificar esse processo de concretização. Busca uma metódica racional que une o caso à norma, de forma que simultaneamente a norma é aplicada ao caso e o caso é aplicada à norma. Com efeito, a concretização da norma necessariamente engloba tanto a sua construção e “aplicação” como, com isso, a solução para o caso concreto, atesta Müller³⁹⁷.

Norma e caso compõem os polos não isolados do processo de concretização, que se articula conforme uma tipologia articulada de acordo com o programa normativo e o âmbito normativo. O conteúdo prescrito da disposição legal para o caso a ser decidido é averiguado em confronto com a sua “problemática material”, por meio da consideração do programa normativo e a observação de limites comprováveis do enunciado normativo³⁹⁸. Devido a isso, aduz:

“ Do ponto de vista da teoria, enunciados essenciais obtidos e absolutamente válidos são aqui colocados totalmente em dúvida pelo fato de também o caso jurídico a ser solucionado constituir-se, em sua peculiaridade material e jurídica, como elemento conformador do trabalho jurídico estruturante. Enquanto a interpretação pode emergir como a “correta correlação entre a norma e a situação concreta”, a teoria (da norma) jurídica insere entre a norma textual abstrata e a “situação” histórica e concreta estágios tipológico-estruturantes. O caráter geral do caso concreto precisa, como parte da estrutura do âmbito normativo, já ser inteiramente levado à norma em si, assim como o caráter particular da norma abstrata é mais precisamente especificado e atualizado com o programa normativo. Visto que âmbito normativo e programa normativo nunca são reproduzidos de modo satisfatório no texto normativo, esses meios-terminos, extrapolando os recursos da interpretação linguística, precisam ser averiguados com todos os dados possíveis. A norma concreta de decisão, como ordenamento parcial concretizado, é elaborada como fator da justiça material somente no caso particular e por meio de sua ligação a ele. A disposição legal somente é, então, “aplicável” ao caso particular se sua estrutura já estiver tipologicamente predelineada no âmbito normativo e for passível de concretização a partir dele como um componente da norma”³⁹⁹.

Müller associa o processo de concretização de normas jurídicas à ideia de uma elipse⁴⁰⁰, que “aponta para a movimentação de critérios que se “inserirem entre” a norma

³⁹⁶ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 253.

³⁹⁷ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 247.

³⁹⁸ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 247.

³⁹⁹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 254.

⁴⁰⁰ A qual “corresponde melhor ao processo prático na concretização de normas jurídicas do que ao círculo hermenêutico, que embora indique com propriedade uma realidade básica de toda metódica, é pouco elucidativo

textual abstrata da norma jurídica e a norma concretizada da decisão”. O caráter de ligação elíptica do programa normativo e do âmbito normativo é sistemático e formador de sistema no sentido amplo, significando, dessa forma,

não um sistema no sentido dedutivo da axiomática prática ou da hierarquia que enfatiza valores, mas sim a conexão, necessária e fundamentada na visão estruturante da norma jurídica, entre normatividade materialmente determinada e realidade fundamentada pela norma⁴⁰¹.

5.4. Reflexões sobre as concepções teóricas tratadas em confronto com uma perspectiva hermenêutica e dialética no Direito

Dentre várias virtudes importantes, como o reconhecimento da autonomia da norma em relação ao seu texto e a superação de contraposições abstratas como norma e fato, ser e dever ser, Müller situa os debates teóricos mais avançados em hermenêutica ao centro das discussões na teoria geral do direito. Por mais que Müller estivesse atento aos debates gadamerianos, no entanto, é questionável se a *teoria estruturante do direito* em seu momento propriamente “positivo” de fato incorpora os parâmetros de uma hermenêutica ontológica.

Teoria estruturante do direito transmite a impressão de que Müller não completa o passo que intentava e se engessa no “meio do caminho” entre os problemas que identifica e o modo de superá-los: apresenta os problemas do arquimedeanismo, busca superar os dualismos clássicos entre ser e dever ser, real e ideal, sujeito e objeto, direito e realidade, insere a sua teoria na discussão hermenêutica, mas agarra-se numa metodologização. Sua teoria é expressamente metódica. Embora reconheça a falibilidade e a limitação dos métodos, Müller propõe uma teoria metódica - limitada e que deve reconhecer a si própria como limitada, consoante assevera - da práxis que utiliza métodos e cânones como recursos auxiliares para o processo de concretização da norma jurídica. Reconhece a limitação do método ao antecipar que não deve ser absolutizado e sim reconhecido como limitado e relativo, mas assevera que é ele indispensável para uma racionalidade do Direito, para a segurança jurídica e para a controlabilidade das decisões judiciais.

no que diz respeito à metódica verdadeiramente jurídica”. MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 252.

⁴⁰¹ MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*, cit, p. 253.

A concepção interpretativa que se deduz pelas entrelinhas - ou até expressamente em alguns pontos - parece mais próxima de uma hermenêutica de matriz epistemológica, apesar de se mostrar consciente para com premissas de uma hermenêutica ontológica. Müller se contradiz ao incidir no mesmo problema em que ele critica, embora pareça fazê-lo de modo parcialmente consciente. Müller demonstra claramente premissas gadamerianas na exposição de seu pensamento na primeira parte de sua *Teoria estruturante*, revela-se consciente dos problemas do método, leva em consideração as conquistas da hermenêutica ontológica, mas insiste na defesa do método como parâmetro de racionalidade e segurança. Müller parece até mesmo defender uma tensão conciliatória entre hermenêutica ontológica e hermenêutica epistemológica.

Sua teoria apresenta uma contradição interna ao se mostrar consciente para com a ontologia e a hermenêutica ontológica e terminar fundamentando uma metódica “relativa” calcada numa hermenêutica epistemológica desenvolvida na práxis. Metódica essa, diga-se de passagem, que chega a propor uma hierarquia dos métodos – com a superioridade dos critérios vinculados ao texto – e não se revela exatamente tão relativa assim. Outro ponto a se considerar é que Müller procura fundamentar a teoria estruturante a partir do próprio direito, negando os pressupostos filosóficos à teoria, que taxa como “extrajurídicos”. Nessa pretensão, Müller parece se contradizer mais uma vez ao negar a conscientização dos pré-conceitos do intérprete que defende com base em Gadamer – um de seus principais marcos teóricos, apesar de procurar negar à teoria estruturante os pressupostos “extrajurídicos” - e até mesmo a própria historicidade da obra em face de seu horizonte histórico e da *história efetual*.

A teoria do direito como conceito interpretativo, na qual Dworkin rejeita as definições acabadas e fechadas das teorias semânticas em detrimento de uma reconstrução histórica do direito à luz das diretivas do caso em exame, permite vislumbrar as inspirações gadamerianas de seu pensamento. Percebe-se uma aproximação clara às noções de tradição, pré-compreensão e a consciência da história efetual, aspectos essenciais da tese de Gadamer. O pensamento de ambos se situa no momento filosófico contemporâneo, marcado pela superação do esquema sujeito-objeto, ou giro pragmático-ontológico⁴⁰².

⁴⁰² SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho; OLIVEIRA, Paulo César Pinto. *Gadamer e Dworkin: Confluências entre a Hermenêutica Filosófica e a Interpretação Construtiva do Direito*. Anais do XXI Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: FUNJAB, 2012. Disponível em <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=6788076842014c83>>. Acesso em 09 out. 2014.

A interpretação construtiva do direito de Dworkin se realiza mediante a atuação da integridade enquanto comunidade de princípios, em que se trabalha a reconstrução daquela história institucional, porquanto esta é capaz de fornecer os direitos e deveres de seus membros. Para Dworkin, os direitos são frutos da história e da moralidade, observam uma construção histórico-institucional partindo do compartilhamento em uma mesma sociedade de um mesmo conjunto de princípios e o reconhecimento de iguais direitos e liberdades subjetivas a todos os seus membros - comunidade de princípios. Conforme apontam Salgado e Oliveira, a interpretação construtiva, nesse sentido, aproxima-se da atuação e da autoridade da tradição na Hermenêutica Filosófica de Gadamer. Basicamente, a tradição se reporta a uma pluralidade de vozes que se nos manifesta de forma muda e silenciosa, num pano de fundo intersubjetivamente compartilhado. Como se diz, “só nos comunicamos porque não nos comunicamos”, sendo este o paradoxo da linguagem. Sendo assim, Essa “pluralidade de vozes” ressoa na doutrina - prólogo da Jurisdição, como afirma Dworkin - e resplandece na História institucional da comunidade: é o passado que nos interpela e que nos possibilita construir o futuro – a condição de possibilidade de *ser*. A integridade e a tradição são os elementos indispensáveis para que Dworkin conceba a possibilidade de uma resposta correta em Direito”⁴⁰³⁴⁰⁴.

Conforme aponta Gadamer, não existe seguramente nenhuma compreensão totalmente livre de preconceitos, ao que, conforme conclui em suas investigações, a certeza proporcionada pelo uso de métodos científicos não é suficiente para garantir a verdade, sobremaneira para as chamadas ciências do espírito. O autor assevera, no entanto, que o fato de o ser próprio daquele que conhece também entrar em jogo no ato de conhecer evidencia o limite do método, mas não o da ciência. “O que o instrumental do “método” não consegue

⁴⁰³ SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho; OLIVEIRA, Paulo César Pinto. Gadamer e Dworkin: Confluências entre a Hermenêutica Filosófica e a Interpretação Construtiva do Direito, *cit*.

⁴⁰⁴ Lênio Streck também identifica a proximidade entre o pensamento de Dworkin com a Hermenêutica Filosófica, consoante se percebe no seguinte excerto: “A diferença [da postura hermenêutica para as Teorias da Argumentação] é que, para a compreensão hermenêutico-filosófica, a resposta correta não decorreria desse juízo de ponderação do juiz, mas, sim, da *reconstrução principiológica do caso, da coerência e da integridade do Direito*. Seria uma decisão sustentada em argumentos de princípio e não em raciocínios finalísticos (ou de políticas). É por isso que o hermeneuta salta do esquema sujeito-objeto para a intersubjetividade (sujeito-sujeito). Os princípios, justamente por superarem as regras, evitam a subsunção e a discricionariedade e chamam à reconstrução integrativa: o sentido é construído intersubjetivamente, na tradição (...)”. STRECK, Lenio Luiz *apud* SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho; OLIVEIRA, Paulo César Pinto. Gadamer e Dworkin: Confluências entre a Hermenêutica Filosófica e a Interpretação Construtiva do Direito, *cit*.

alcançar deve e pode realmente ser alcançado por uma disciplina do perguntar e do investigar que garante a verdade”⁴⁰⁵.

A “disciplina do perguntar e do investigar” nos remete claramente à dialética de perguntas e respostas desenvolvida por Gadamer que marca o processo da compreensão. Percebe-se que Gadamer não se posiciona como um combatente da ciência. Ao contrário, ao proceder ao estudo de como se efetua o compreender, procura ampliar-lhe as possibilidades, denunciando ser falível a pretensão metodológica calcada na “irracionalidade do excesso racionalista das pretensões iluministas”, nos dizeres do Prof. Menelick Carvalho Netto. A partir das conquistas que o pensamento gadameriano nos possibilita, tem-se que o científico é o saber que se sabe precário, tem a consciência de que não é absoluto e que as leis científicas são, por definição, temporárias e refutáveis. Aponta Carvalho Netto que no contexto de uma racionalidade que se sabe precária, os fundamentos revelam-se frágeis *constructos sociais* que requerem os compreendamos como conquistas históricas discursivas não definitivas, mas, ao contrário, em permanente mutação, sujeitas ao retrocesso e sempre em risco de serem manipuladas⁴⁰⁶.

Sem embargo das inestimáveis contribuições trazidas pelos autores que compõem o positivismo jurídico, as considerações acima nos fazem concluir pelo grande problema metodológico que marca o positivismo com a sua pretensão de demarcar aquilo o que é direito e aquilo o que não é direito – a pretensão em alcançar a “pureza” de um conhecimento neutro e descritivo. Mais: revelam a total incompatibilidade dessa proposta ao paradigma do Estado Democrático de Direito, calcado na realização dos direitos fundamentais numa sociedade de livres e iguais, porquanto as teorias positivistas buscam estabilizar expectativas sem recorrer a tradições éticas como suporte para a legitimidade das normas jurídicas. Normas estas cuja legitimidade se refere unicamente à sua procedência, não à racionalidade de seu conteúdo. Critica Habermas que para o positivismo a noção de segurança jurídica⁴⁰⁷ se sobrepõe, abarca

⁴⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 631.

⁴⁰⁶ CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in) certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*, cit, p. 40-41.

⁴⁰⁷ Apenas a pretensão de segurança jurídica, registre-se, pois em verdade teorias como a da discricionariedade judicial (em sentido forte) não apenas se revelam incapazes de sufragá-la como se apresentam como cartas brancas à sua violação. Na esteira da discricionariedade em sentido forte, o juiz cria direito novo diante de um ordenamento jurídico lacunoso, não visto como um sistema de princípios. Extremamente difícil enxergar alguma segurança jurídica nisso. A respeito, vide DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

e eclipsa a ideia de justiça enquanto pretensão de correção normativa, sendo a fundamentação das normas jurídicas puramente procedimental⁴⁰⁸, deixando o problema do conteúdo para outros âmbitos normativos ou científicos⁴⁰⁹.

Conforme tratado neste tópico, Dworkin trouxe ao direito as conquistas do giro hermenêutico, abalando para sempre os debates em torno da Teoria Geral do Direito. Destacou como é importante o modo como os juízes julgam os seus casos e como as divergências teóricas antecedem formas de aplicação do direito distintas umas das outras, porquanto estas dependem diretamente da forma como o aplicador interpreta o sistema jurídico. Em Dworkin, a dimensão hermenêutica atinge a universalidade do direito, visto como um conceito interpretativo. Conforme Gadamer nos permite enxergar, há hermenêutica porque o homem é hermenêutico, finito e histórico, e isso marca toda a sua experiência de mundo. Assim sendo, como afirma Manfredo de Oliveira em relação ao pensamento de Gadamer, o problema aqui é de ontologia, não de metodologia. A experiência da *finitude* e da *historicidade* leva a um repensamento da tarefa fundamental da ontologia. Gadamer supera Kant “...na medida em que pretende mostrar que a constituição do sentido não é obra de uma subjetividade isolada e separada da história, mas só é explicável a partir de nossa pertença à tradição...”⁴¹⁰.

A Hermenêutica Filosófica abraça a linguagem como ontológica e, portanto, constitutiva do ser. Gadamer diz que “O ser que pode ser compreendido é linguagem”, emergindo esta como o horizonte intranscendível da ontologia hermenêutica. O fundamento do fenômeno hermenêutico se identifica para Gadamer na finitude de nossa experiência histórica. A linguagem constitui indício dessa finitude porque ela se forma permanentemente enquanto traz à fala sua experiência de mundo, sendo, assim, “o evento da finitude do homem”.

O repensar ontológico, o conhecer-se, é a morada do pensar dialético. Vimos com Hegel que a própria estrutura da razão é dialética e é justamente a dialética que se mostra como processo válido para o conhecer-se. A teoria de Dworkin do direito como um conceito

⁴⁰⁸ De forma bem distinta do procedimentalismo de Habermas, adverte Carvalho Netto. CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in) certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*, cit, p. 47.

⁴⁰⁹ CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in) certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*, cit, p. 47.

⁴¹⁰ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, cit, p. 227.

interpretativo, gadameriano por excelência, trouxe a compreensão dialética gadameriana para a teoria geral do Direito. Com efeito, parece-nos que a dialética está na essência de uma metateoria adequada ao fenômeno jurídico. O pensamento de Dworkin parece simpático ao fornecimento de parâmetros a uma metateoria dialética situada na hermenêutica.

Indo um pouco mais além, a tese dworkiniana da única interpretação correta para o caso concreto reforça o comprometimento da teoria com a “correção” do conteúdo das proposições jurídicas e com a legitimidade do direito. A tese da única interpretação possível parece constituir no culminar da totalidade do sentido em um processo dialético de compreensão. Aliás, é justamente a lógica dialética que permite aferir essa “correção” do conteúdo, ao contrário de uma lógica de cunho formalista. Ressalve-se que essa é uma totalidade que se alcança no processo dialético da compreensão calcada no movimento descrito por Gadamer como *fusão de horizontes*; e que acontece num contexto histórico específico e finito a partir dos horizontes históricos de sentido dos partícipes desse processo interpretativo, diferentemente do que ocorreria na dialética especulativa de Hegel. Nessa perspectiva, essa “totalidade” se reporta à decisão correta para *aquele* caso específico *naquele* contexto específico, *naquele* paradigma, envolvendo *aqueles* horizontes históricos de sentido. Não se trata, portanto, de uma decisão universal-abstrata que transcende a história, os intérpretes e a experiência. Pode-se dizer, contudo, que se trata de um universal-concreto, resultado positivo do movimento dialético⁴¹¹.

Aceitando-se ou não a tese da única interpretação possível, uma Teoria do Direito que seja afeta ao giro hermenêutico, como em Dworkin, compreende o fenômeno jurídico dentre uma dimensão hermenêutica – e portanto totalizante. As críticas metateóricas ao positivismo – que têm a sua grande reverberação no pensamento de Dworkin – promoveram um resgate das dimensões do valor, da moral, da eticidade (e da justiça) ao fenômeno jurídico. O direito, produto da razão e da vontade humanas que se constrói e renova com atos de vontade – e que portanto padece de sentido por si só, objetivo - é resultado interpretativo decorrente de um processo dialético de compreensão por parte de quem interpreta.

Considerando-se que cada intérprete se encontra inserido num horizonte histórico de sentido e seu compreender se opera a partir de um conjunto de pré-conceitos que se renovam a todo momento, a dimensão acusada como “subjetiva” necessariamente está ligada ao

⁴¹¹ Para meros fins de registro, alguns pensadores – talvez Marx seja o mais proeminente - concebem uma dialética com um resultado final negativo.

fenômeno jurídico. Sendo assim, cai por terra a vetusta identificação metodológica pós-austiniana do direito como *jurisprudência expositória*, em oposição a uma *jurisprudência censória*. Aliás, a pretensão de delimitar aquilo o que é direito daquilo o que não é direito, revela um implícito paradoxo lógico. Assim sendo, “*Todo homem é peixe, Sócrates é homem, então Sócrates é peixe*”⁴¹² não é o médium que permite à consciência humana o conhecer-se e o reconhecer-se, o situar-se no mundo. A identidade se reconhece em meio à diferença – o que remonta à noção de alteridade - em meio à contradição, à negação, elemento essencial da lógica dialética. Com efeito, a identidade do ser se reporta ao mesmo tempo àquilo o que o ser não é. O ser pressupõe em si o não ser. Ser é ser e não-ser, diz Hegel.

Por conseguinte, a tentativa de apartar o direito – ser – daquilo o que ele pretensamente não é – resulta num absurdo lógico. Cai por terra a própria noção de *jurisprudência expositória*, quanto mais uma distinção entre *jurisprudência expositória* e *jurisprudência censória*. Logo, a identidade do direito se estrutura em meio àquilo o que o direito é, conjugado com aquilo o que o direito não é, conjugado com o que o direito deveria ser, conjugado com o que o direito não deveria ser⁴¹³. No entanto, óbvio que não se está a defender um aprofundamento da distinção *jurisprudence*. O direito, então, deve ser visto como algo totalizante, ou melhor, como totalidade.

Ao contrário da proposta do positivismo exclusivo, procurou-se fundamentar neste trabalho que o trato do direito pelo positivismo jurídico encerra grave problema metodológico; problema este que leva à concepção de teorias calcadas num critério formalista e metódico de validade, de procedência formal, em sobrepujo a critérios de justiça fundamentados em um conteúdo ético superior e na legitimidade do direito, incluindo os atos oficiais do poder público; que tais teorias influenciam diretamente na forma que o jurista-intérprete aplicará o direito; que direitos fundamentais podem ser colocados sob o risco de aviltamento devido às concepções pessoais de que nutre o jurista-intérprete.

Como muito bem aponta Thomas Bustamante:

(...)a perspectiva auto-referencial que a ciência do direito assumia com o positivismo mostrou-se insustentável, haja vista que não se preocupava com as consequências das *interpretações de normas/decisões de casos*, pois o

⁴¹² Esse é um conhecido exemplo na filosofia que mostra a incorreção da lógica formal relativamente ao conteúdo, preocupando-se somente com uma articulação válida de raciocínio.

⁴¹³ Eis que o raciocínio crítico que se reporta à *jurisprudência censória* projeta o direito como deveria ser a partir daquilo o que o direito não deveria ser.

Direito era definido independentemente de qualquer elemento moral. A metodologia jurídica positivista sempre foi muito pobre nesse sentido, de modo que em pouco tempo iria tornar-se necessário expandir o horizonte da racionalidade jurídica.(...)

Com efeito, é grande hoje o número de autores que reivindicam o estabelecimento de pontes entre o Direito e a Moral e outras esferas do conhecimento, comprometendo a tese da neutralidade científica do pensamento jurídico, que constitui o principal aspecto do positivismo. Principalmente no que concerne a cogitações referentes a matérias como “Argumentação Jurídica” e “Direitos Fundamentais”, verifica-se uma interação e uma mútua fertilização de áreas de investigação como a Filosofia, a Moral, a Política e o Direito (...) Nomes como Dworkin chegam a afirmar que “o direito é em grande parte filosofia”, rompendo com a tese da autonomia da ciência do direito.

Esta última parece-me cada vez mais *impura*, impregnada de inevitáveis considerações que em outros tempos seriam rejeitadas, tidas como “extrajurídicas” ou “meramente ideológicas”. Aumenta, nesse contexto, a interface filosofia/filosofia do direito, com a crescente convicção de que o pensamento jurídico-prático é parasitário de reflexões outras de natureza moral e filosófica⁴¹⁴.

Em face disso, resta a inevitável conclusão de que o positivismo jurídico, em face do contexto histórico em que vivemos, constitui referencial teórico obsoleto como estudo atual e normativo (evidentemente não como estudo histórico) da teoria do direito – em maior ou menor grau, a depender do autor cujo pensamento é estudado. Sem embargo de grandes conquistas que dele advieram e de explanações de grande envergadura ainda úteis hoje em dia sobre as origens do direito e a dinâmica jurídica, o positivismo jurídico se revela inadequado ao paradigma⁴¹⁵ do Estado Democrático de Direito. Estado ético por excelência, o Estado Democrático de Direito possui a finalidade ética superior de realizar os direitos fundamentais declarados na Constituição, sendo essa a sua *ratio essendi*⁴¹⁶.

⁴¹⁴ BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Argumentação contra legem: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos mais difíceis*, cit, p. 28 e 30.

⁴¹⁵ Jürgen Habermas traz a noção de paradigma para as ciências sociais, incluindo-se entre elas o direito. A partir da noção habermasiana Marcelo Cattoni afirma que: “As compreensões jurídicas paradigmáticas de uma época, refletida na dinâmica das ordens jurídicas concretas, referem-se a imagens implícitas que se tem da própria sociedade; um conhecimento de fundo, um *background*, que confere às práticas de fazer e de aplicar o Direito, uma perspectiva, orientando o projeto de realização de uma comunidade jurídica.”. A noção de paradigma jurídico reconhece a existência de um horizonte histórico de sentido para a prática jurídica concreta, de modo que pressupõe uma determinada percepção do contexto social do Direito apta a refletir a perspectiva em que as questões jurídicas devem ser interpretadas para que o Direito possa cumprir o seu papel nos processos de integração social. Desse modo, uma reconstrução paradigmática do direito implica uma certa redução de complexidade na tarefa do intérprete, retirando-lhe um “encargo hercúleo”, pois que, reconstruído o paradigma, ter-se-ia um vetor interpretativo já presente e efetivo para a resolução de questões jurídicas sem maiores mediações. CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo. *Jurisdição e hermenêutica constitucional no estado democrático de direito: um ensaio de teoria da interpretação enquanto teoria discursiva da argumentação jurídica de aplicação*. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo (Org.). *Jurisdição e hermenêutica constitucional*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 55.

⁴¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

Há de se concluir que o direito deve ser concebido e interpretado tendo como vetor máximo a realização dos direitos fundamentais. Trata-se, pois, de uma questão de conteúdo, uma questão de justiça, uma questão de legitimidade, uma questão de princípios. Procurou-se aduzir que o ideal neutro e objetivista do formalismo metodológico do positivismo é ilusório e incoerente. O método é falível e viciado pelo próprio sujeito que interpreta.

Segundo o que já avançamos hoje no pensamento ocidental, uma postura ontológica e hermenêutica é capaz de apreender a verdadeira dimensão do direito; é capaz de permitir uma adequada compreensão dele próprio inserido no paradigma vigente do Estado Democrático de Direito; é capaz de nele identificar um conteúdo ético superior acima de qualquer formalidade; é capaz de afastar compreensões equívocas que figuram como potenciais violadoras desse conteúdo máximo que existe em benefício de todos, numa sociedade de pessoas dignas, livres e iguais. Se as leis não corresponderem a essa adequação de conteúdo, se se acreditar sejam injustas, considera-se até mesmo a possibilidade de se decidir contrariamente à lei⁴¹⁷ como um artifício legítimo.

O direito não constitui, portanto, um objeto neutro apreendido de forma arquimediana por um sujeito dele apartado. Constitui muito mais do que uma ordenação de formas vazias e pretensamente neutras. Possui um conteúdo de matriz superior que, este sim, lhe fundamenta, confere sentido à sua existência e lhe remonta às suas origens. Constitui uma totalidade; uma totalidade apreendida de forma hermenêutica segundo um processo dialético de compreensão. Como leciona Gadamer, o sentido da aplicação já está de antemão antecipado em toda forma de compreensão. Sendo assim, a aplicação não pode ser identificada como um emprego posterior de algo universal que fosse compreendido primeiro em si mesmo para apenas depois ser aplicado a um caso concreto. Antes, conclui Gadamer, é “a verdadeira compreensão do universal que todo texto representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito”⁴¹⁸.

O direito não se reporta a uma *expository jurisprudence*, nem mesmo a uma *censory jurisprudence* e muito menos a uma espécie de *negative jurisprudence* – possivelmente

⁴¹⁷A respeito, vide BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Argumentação contra legem: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos mais difíceis*, cit. Afirma o autor que as decisões *contra legem* podem ser, em dadas situações, inevitáveis, sob pena de flagrante incoerência e irracionalidade no sistema jurídico como um todo.

⁴¹⁸GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, cit, p. 446-447.

relativa àquilo o que o direito não é e não deveria ser. Abarca todas e a elas transcende. O raciocínio dialético permite por excelência relacionar de modo intrínseco o estritamente lógico com o conteúdo. Não permite concluir que o lógico seja preliminar ao conteúdo e que, assim sendo, o método devesse ser apartado deste para que fosse analisado cientificamente, como faz a proposta positivista.

6. CONCLUSÃO

Várias são as cisões que o pensamento jurídico parece ter enfrentado ao longo do processo que culminou no momento da história em que nos situamos hoje. Destaquem-se dualismos tais como real e ideal, ser e dever-ser, direito e poder, ético e poético, direito natural e direito positivo, direito e política, justo e normativo. O pensamento positivista parece ter levado a um aguçamento das contradições e dos dualismos, partindo de posturas metodológicas afetas a um ideal cartesiano de método.

O raciocínio dialético é desafeto dos dualismos e desafeto das cisões. Busca a reconciliação, possui um compromisso com o conteúdo e com a realidade. Procurou-se neste trabalho traçar as raízes da dialética e trazer algumas premissas do raciocínio dialético no direito, bem como apresentar elementos na teoria do direito que sejam convergentes a uma compreensão do direito sistemática e apta a traduzir o ideal do justo em efetividade, numa perspectiva do direito como totalidade. O pensamento dialético possibilita o comprometimento com o justo ele mesmo e com o seu resgate.

A noção de justiça e de sua concretização parece implicar uma dialeticidade inerente, porquanto surge no confronto entre o justo e o injusto⁴¹⁹, com a negação de uma realidade fática tida como injusta no confronto com o conteúdo racionalmente erigido na norma e que deve ser suprassumida. A própria noção de justo e injusto parece surgir da contradição entre uma “realidade” de fato contraditada a uma racionalidade ideal correspondente àquilo o que deveria ser. No movimento de aplicação da norma e de concretização do direito, o injusto seria superado e o conteúdo declarado na norma, não mais apenas presente no plano da abstração, passa a ter uma expressão concreta; e por sua vez o fático passa a ter uma expressão racional.

⁴¹⁹ Embora se esteja a adotar um enfoque dialético – e aqui dialética num sentido hegeliano - da justiça a partir do confronto entre as noções de justo e injusto, a visão de justiça a partir desse mesmo confronto existe desde os primórdios do pensamento sobre o tema. Conforme professavam os juristas romanos, o direito, ou melhor, a *Jurisprudência*, seria a ciência do justo e do injusto. Para uma abordagem completamente distinta a partir de um olhar teórico hostil ao dialético, vide a abordagem negativa de justiça tratada por Schopenhauer, muito bem elucidada por CARDOSO, Renato César. *A idéia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008, p. 124.

O esforço pela concretização do direito está diretamente ligado à realização da justiça, que ao longo do devir histórico parece situar-se numa tensão dialética entre uma justiça ideal e uma justiça possível. De todo modo o direito se porta como intrinsecamente relacionado à justiça, o que impõe rechaçar uma concepção de direito que procura afastar aquilo o que é propriamente normativo de todos os elementos que são “estranhos” segundo uma suposta neutralidade metodológica. O conteúdo dessa justiça, porém, quem nos diz é a própria história. Claro que ela não é homogênea, mas se a razão guia a história, como diz Hegel, e mesmo que o faça por caminhos que nos parecem tortos, seu sentido parece direcionado para a realização em ato do justo potencial em grau ascendente. Dessa forma o justo se torna cada vez mais racional.

Importante enfatizar o comprometimento prioritário do direito não com seus métodos, mas com o seu conteúdo, com os seus significados essenciais, todos eles de alguma forma ligados à justiça. Apenas “justamente” se constrói uma sociedade justa. A realização do justo no Estado Democrático de Direito pressupõe a concretização dos direitos fundamentais, expressões máximas dos vetores axiológico e normativo que a história nos legou no presente momento⁴²⁰. Os direitos fundamentais em geral vêm inscritos em preceitos normativos de ampla generalidade e abstração cujo âmbito de incidência e cuja aplicabilidade nem sempre se reconhece devido a tais características.

Conceber um modo de compreender e aplicar o direito a partir de uma lógica exclusivista que não tolere a contradição pode dar azo a interpretações que anulam do direito o direito mesmo e impossibilite a efetivação de seu conteúdo racional. Não se faz justiça com o sacrifício do “justo x em prol do justo y”. Faz-se justiça com as supressões das injustiças em um comprometimento superior com o justo. O justo certamente deve tolerar uma espécie de “justo possível” no contexto social, mas não se trata de uma tolerância passiva e indolente da realidade social. O direito naturalmente impõe a negação do injusto com a sua supressão pelo justo, enxergando-se a justiça nesse sentido na perspectiva do direito que se efetiva na história, no sentido hegeliano. Encontra-se na referência dialética um importante esteio que possibilite guiar o pensamento jurídico rumo a uma totalidade compreensiva do

⁴²⁰ Porquanto os direitos fundamentais representam a elevação dos valores mais caros à espécie humana à mais alta hierarquia normativa no direito interno, a Constituição.

ordenamento jurídico como totalidade, tendo como principal eixo axiológico a justiça e como eixo normativo a Constituição⁴²¹.

A aplicação do direito e naturalmente a concretização fática do justo nas demandas judiciais se faz em âmbito interpretativo. Demandam do intérprete/aplicador do direito conscientização sobre as implicações hermenêuticas de sua atividade. Identifica-se pelo estudo hermenêutico que o direito está longe de constituir uma mera questão de fato, que rege a vida coletiva de cima para baixo de sorte que as normas jurídicas seriam pressupostas como axiomas gerais que demandariam do julgador uma atividade intelectual lógico-dedutiva para a aplicação da norma, como na subsunção tratada na perspectiva positivista. Um esforço hermenêutico totalizante do direito pode levá-lo a uma interpretação compreensiva e sistemática do direito. O trabalho do juiz, mais do que um simples “operador do direito”, é de um hermeneuta qualificado que atua constitutivamente na concretização jurídica, e dessa forma na realização do justo.

⁴²¹ Encontra-se em *Ideia de Justiça no mundo contemporâneo*, de Joaquim Carlos Salgado, importante referência de uma teoria da justiça dialeticamente embasada e adequada aos parâmetros do Estado Democrático de Direito. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola (org). *La evolucion de la dialectica*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

ASTRADA Carlos. *La dialectica em la filosofia de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Kairos, 1970.

ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Trad. Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.

BANDEIRA DE MELLO, Lydio Machado. *Ontologia e lógica da contradição*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG (manuscrito), 1959.

BARROSO, Luis Roberto. *Interpretação e aplicação da Constituição*. 7.ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

BARROSO, Luís Roberto. *Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito (o triunfo tardio do direito constitucional no Brasil)*. Revista Eletrônica sobre a Reforma do Estado, Salvador, n. 9, março/abril/maio 2007.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Dialética: teoria, práxis; ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

BITTAR, Eduardo C.B.; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. 9.ed. São Paulo: Atlas, 2011.

BIX, Bryan H. *Legal Positivism – chapter 2*. In: GOLDING, Martin P.; EDMUNDSON, William A. (org). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*; lições de filosofia do direito. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. *Teoria geral do direito*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 21.ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

BRASIL. Constituição (1988). Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em 27 nov. 2014.

BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. *Argumentação contra legem: a teoria do discurso e a justificação jurídica nos casos mais difíceis*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de; CUNHA, Mirilir. *O erro metodológico de Hart: ensaio sobre a relevância e as implicações do ponto de vista interno na teoria jurídica contemporânea*. Inédito.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito constitucional e teoria da Constituição*. 4.ed. Coimbra: Almedina, 2000.

CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in) certeza do direito: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo. *Devido processo legislativo*. 2.ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo (Org.). *Jurisdição e hermenêutica constitucional*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

D'Agostini, Franca. *Lógica do niilismo; dialética, diferença, recursividade*. Trad. Marcelo Perine. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

DIAS, Maria Tereza Fonseca; GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. *(Re) pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. 4.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2013.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Curso de direito constitucional*. 2.ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2010.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves (org). *Interpretação constitucional: reflexões sobre (a nova) hermenêutica*. Salvador: JusPodivm, 2010.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves; PEDRON, Flávio Quinaud. *O poder judiciário e(m) crise*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2007.

FERRAZ Jr., Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 4.ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERREIRA, A. B. H. *Aurélio século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FOULQUIÉ, Paul. *A dialéctica*. Trad. Luís A. Caeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1966.

Fragmentos presocráticos; de Tales a Demócrito. Introdução, tradução e notas de Alberto Bernabé. Madrid, Alianza Editorial, 2008. (Clásicos de Grecia y Roma).

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

GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. Trad. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel-Husserl-Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans Georg. *La dialettica di Hegel*. Trad. Ricardo Dottori. Genova: Marietti, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. 3 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Plato's dialectical ethics*. Trad. Robert M. Wallace. New Haven and London: Yale University Press, 1991.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: complementos e índice*. Trad. Maria Sá Cavalcante-Schuback. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOLDMANN Lucien. *Origem da dialética; a comunidade humana e o universo em Kant*. Trad. Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Bruno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

GRONDIN, Jean (org). *O pensamento de Gadamer*. Tradução Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012.

GUEST, Stephen. *Ronald Dworkin*. Trad. Luís Carlos Borges. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. Beatriz Sidou. 2.ed. São Paulo: Centauro, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): volume II: filosofia da natureza*. Trad. Pe. José Machado com a colaboração de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): volume III: a filosofia do espírito*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do direito*. São Paulo: Loyola, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 2004.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi et. al. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 2013, edição Kindle.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 25. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

LAERCIO, Diogenes. *Vidas de los filósofos más ilustres*. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000431.pdf>>. Acesso em 09 de out. 2014.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal Lógica Dialética*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

LIPOVETSKY, Nathália; PEIXOTO, Danilo Ribeiro; SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Gadamer's Dialectics and its basis on Hegel's theory*. Inédito.

MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de . *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*. 2. ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2013.

MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de . *Ética e direito: a consciência da virtude na Ética a Nicômacos*. 2. ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2012

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MATA MACHADO, Edgar de Godoi da. *Elementos de Teoria Geral do Direito*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1986

MENDES, Gilmar Ferreira. *Jurisdição constitucional*. 5.ed. São Paulo: Saraiva, 2007

MENESES, Paulo. *Hegel e a fenomenologia do espírito*. São Paulo: Zahar, 2003.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MÜLLER, Friedrich. *Teoria estruturante do direito*. Trad. Peter Naumann, Eurides Avance de Souza. 3.ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

NOVAES, Roberto Vasconcelos. *O Filósofo e o Tirano: por uma teoria da justiça em Platão*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Trad. José Cavalcante de Souza et. al. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

- PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.
- PERELMAN, Chain. *Lógica Jurídica*. Nova Retórica. Trad. Vergínia K. Pupi. São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 3.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Estado ético e Estado poiético*. In: Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, ano XVI, n.2, v.27, 1998.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Lições sobre Hegel*. Inédito.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida*. In: Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho. Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, n. 9, 2012. Disponível em: <http://www.direito.usp.br/pos/arquivos/cadernos/caderno_9_2012.pdf>. Acesso em 08 de out. 2014.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *Princípios hermenêuticos dos direitos fundamentais*. In: *Direito e legitimidade*. MERLE, Jean Christophe, MOREIRA, Luis (org.). São Paulo: Landy, 2003, p. 195-211.
- SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.) *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.
- SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*. Belo Horizonte: Decálogo, 2008.
- SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho; OLIVEIRA, Paulo César Pinto. *Gadamer e Dworkin: Confluências entre a Hermenêutica Filosófica e a Interpretação Construtiva do Direito*. Anais do XXI Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: FUNJAB, 2012. Disponível em <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=6788076842014c83>>. Acesso em 09 out. 2014.

SCHOFIELD, Philip. *Jeremy Bentham and nineteenth-century English jurisprudence*. London: The Journal of Legal History, 1991.

SICHIROLLO, Livio. *Dialéctica*. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial presença, 1973.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e história: escritos de filosofia VI*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.