

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – MESTRADO E DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM DIREITOS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS**

Evinis da Silveira Talon

**A COMPREENSÃO SOBRE O CONCEITO DE DIGNIDADE DA PESSOA  
HUMANA: CONTRIBUIÇÕES DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E  
CRÍTICA À DOCTRINA E À JURISPRUDÊNCIA DO SUPREMO TRIBUNAL  
FEDERAL NA ABORDAGEM DESSE CONCEITO**

Santa Cruz do Sul  
2015

Evinis da Si Iveira Talon

**A COMPREENSÃO SOBRE O CONCEITO DE DIGNIDADE DA PESSOA  
HUMANA: CONTRIBUIÇÕES DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E  
CRÍTICA À DOCTRINA E À JURISPRUDÊNCIA DO SUPREMO TRIBUNAL  
FEDERAL NA ABORDAGEM DESSE CONCEITO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado e Doutorado, Área de Concentração em Direitos Sociais e Políticas Públicas, Linha de Pesquisa em Constitucionalismo Contemporâneo, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Caroline Müller Bitencourt.

Santa Cruz do Sul  
2015

Evinis da Silveira Talon

**A COMPREENSÃO SOBRE O CONCEITO DE DIGNIDADE DA PESSOA  
HUMANA: CONTRIBUIÇÕES DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E  
CRÍTICA À DOCTRINA E À JURISPRUDÊNCIA DO SUPREMO TRIBUNAL  
FEDERAL NA ABORDAGEM DESSE CONCEITO**

Esta dissertação foi submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito - Mestrado e Doutorado; Área de Concentração em Direitos Sociais e Políticas Públicas; Linha de Pesquisa em Constitucionalismo Contemporâneo, Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

---

*Dra. Caroline Müller Bitencourt*  
Professora Orientadora - UNISC

---

Professor examinador - UNISC

---

Professor examinador

Santa Cruz do Sul  
2015

*A Edinis (in memoriam), que pela saudade inestimável me manteve motivado.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus familiares pelo companheirismo e paciência durante as inúmeras horas de ausência em que estive desenvolvendo a pesquisa, especialmente à minha esposa Jaiane e aos meus filhos caninos, Piu e Apolo.

Também agradeço aos meus pais, José Inácio e Denise, que, juntos, puderam estudar durante suas vidas menos tempo do que aquele que permaneci neste curso de Mestrado, mas sempre incentivaram e apoiaram a minha opção acadêmica.

Agradeço, especialmente, à minha orientadora, professora Caroline, por me acompanhar e me conduzir durante essa gratificante e hercúlea jornada, compartilhando seus conhecimentos e seu animador entusiasmo pelo Direito.

*O descontentamento é o primeiro passo no progresso de um homem ou de uma nação.*  
(WILDE, Oscar. *A woman of no importance*)

## RESUMO

A filosofia da consciência continua muito presente no âmbito jurídico, por meio da face do subjetivismo judicial e das decisões conforme a consciência, mesmo após a ruptura paradigmática causada pela Reviravolta Linguística e pelas importantes contribuições de Wittgenstein, Heidegger e Gadamer. Nesse sentido, o conceito de dignidade da pessoa humana, que após a Constituição Federal de 1988 teve sua importância amplificada, é utilizado pelo Supremo Tribunal Federal, principalmente nas decisões do controle concentrado de constitucionalidade, como fundamento para todos os casos que envolvam direitos fundamentais, ainda que como mero argumento de autoridade, motivo pelo qual seu conceito é muitas vezes discricionário e apresentado de modo subjetivista ou com a pretensão de ter uma essência que o caracteriza como sinônimo de algum direito ou conjunto de determinados direitos fundamentais. Por uma análise dos votos dos Ministros do Supremo Tribunal Federal, observa-se que a dignidade é, não raras vezes, utilizada como fundamento para definir a constitucionalidade ou não de uma lei ou ato normativo sem que a própria dignidade tenha exposto o seu sentido. O problema abordado, então, trata-se da indagação: como a hermenêutica filosófica de Gadamer pode superar a definição solipsista e de cunho essencialista do conceito de dignidade da pessoa humana atribuído pela doutrina brasileira e pelo Supremo Tribunal Federal? O objetivo é apresentar as contribuições do projeto gadameriano para uma compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana de uma forma que considere os Giros Linguístico e Hermenêutico. Assim, a hermenêutica filosófica de Gadamer pode contribuir significativamente para a compreensão do conceito de dignidade, a partir da ideia de que toda compreensão é sempre preconceituosa e originada da tradição linguística, não havendo um grau zero de sentido do qual a consciência, por si só e prescindindo da linguagem, atribua o significado do conceito. Da mesma forma, não é possível uma compreensão abstrata, de modo que não existem conceitos imutáveis e com uma essência fixa, haja vista que a compreensão é inseparável da aplicação. Nesse diapasão, recusa-se também a crítica de Habermas, de que faltaria ao projeto gadameriano a possibilidade de contestação consciente e a crítica aos preconceitos, pois estamos sempre imersos numa tradição, da qual não podemos ser meros expectadores. Destarte, conclui-se que, estando cientes de que todo o processo interpretativo é preconceituoso e imerso na tradição em que estamos, é possível conceituar a dignidade da pessoa humana sem pressupor uma equivocada possibilidade de defini-la de forma essencialista ou a partir da consciência.

**Palavras-chave:** Compreensão; Conceito; Dignidade da pessoa humana; Gadamer; Hermenêutica filosófica.

## RESUMEN

La filosofía de la conciencia es todavía muy presente en el marco legal, a través de la cara de la subjetividad judicial y decisiones de acuerdo a la conciencia, incluso después de la ruptura paradigmática causada por el Giro Lingüístico y las importantes contribuciones de Wittgenstein, Heidegger y Gadamer. En este sentido, el concepto de la dignidad humana, que después de la Constitución Federal de 1988 tenía su importancia amplificada, es utilizado por el Supremo Tribunal Federal, en especial las decisiones de control concentrado de la constitucionalidad, como la base para todos los casos relacionados con los derechos fundamentales, aunque sea como un mero argumento de autoridad, por lo que su concepto es a menudo discrecional y la presenta de una manera subjetivista o con la intención de tener una esencia que lo caracteriza como sinónimo de algún derecho o conjunto de ciertos derechos fundamentales. Para un análisis de los votos de los jueces del Supremo Tribunal Federal, se observa que la dignidad es, a menudo, usada como base para definir la constitucionalidad o no de una ley o acto normativo sin la dignidad ha expuesto su significado. El problema abordado entonces es la pregunta: como la hermenéutica filosófica de Gadamer puede superar la definición solipsista y la naturaleza esencialista del concepto de dignidad humana atribuido por la doctrina brasileña y por el Supremo Tribunal Federal? El objetivo es demostrar las contribuciones del proyecto gadameriano a la comprensión del concepto de la dignidad humana de una manera que considera los Giros Lingüístico y Hermenéutico. Por lo tanto, la hermenéutica filosófica de Gadamer puede contribuir significativamente a la comprensión del concepto de la dignidad, de la idea de que todo conocimiento es siempre prejuiciosa y se originó la tradición lingüística, ya que no hay un grado cero de sentido de que la conciencia por sí sola y sin lenguaje, asigna el significado del concepto. Del mismo modo, no es posible un entendimiento abstracto, por lo que no hay conceptos inmutables y una esencia fija, dado que la comprensión es inseparable de la aplicación. En esta línea, también se niega la crítica de Habermas, que se falta el proyecto gadameriano la posibilidad de la objeción de conciencia y la crítica de los prejuicios, porque siempre estamos inmersos en una tradición de la que no podemos ser meros espectadores. Por lo tanto, resulta que ser conscientes de que todo el proceso de interpretación es prejuicioso y inmerso en la tradición que nos encontramos, es posible conceptualizar la dignidad humana sin presuponer una posibilidad equivocada de conceptualizarla de manera esencialista o a través de la conciencia.

**Palabras clave:** Comprensión; Concepto; Dignidad humana; Gadamer; Hermenéutica filosófica.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>A REVIRAVOLTA LINGUÍSTICA COMO RUPTURA DE UM PARADIGMA.....</b>	<b>13</b>
2.1	Breves considerações sobre a filosofia da consciência.....	13
2.2	A linguagem como novo paradigma.....	23
2.3	Contribuições de Martin Heidegger e da hermenêutica ontológica existencial: elementos fundamentais para o pensamento de Gadamer.....	41
<b>3</b>	<b>A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E SEU CONTRASTE EM RELAÇÃO AO SOLIPSISMO NA COMPREENSÃO SOBRE O CONCEITO DE DIGNIDADE.....</b>	<b>54</b>
3.1	Gadamer e o condicionamento preconceituoso da compreensão.....	56
3.2	A imprescindível superação da filosofia da consciência e a relevância do horizonte temporal e da linguagem em Gadamer.....	79
3.3	A hermenêutica filosófica de Gadamer como proposta de releitura da compreensão sobre o conceito de dignidade.....	90
3.4	Com Gadamer e contra Gadamer na compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana.....	105
<b>4</b>	<b>CONTRIBUIÇÕES DE GADAMER PARA A COMPREENSÃO SOBRE O CONCEITO DE DIGNIDADE.....</b>	<b>118</b>
4.1	A dignidade da pessoa humana e sua relevância no Constitucionalismo Contemporâneo.....	119
4.2	A postura solipsista na compreensão sobre o conceito de dignidade: existe um essencialismo da doutrina brasileira no trato deste conceito?.....	127
4.3	O solipsismo do Supremo Tribunal Federal na compreensão sobre o conceito de dignidade da pessoa humana.....	136
4.4	A historicidade e os preconceitos como condições de possibilidade da compreensão: o círculo hermenêutico observado no conceito de dignidade como princípio constitucional.....	147
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>159</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>163</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Atualmente, persistem enormes debates acerca da interpretação, surgindo as mais diversas teorias epistemológicas com o escopo de auxiliarem ou estabelecerem métodos de compreensão objetivando controlar a discricionariedade nas decisões judiciais.

Entrementes, muitos conceitos ainda são obtidos por meio de critérios metafísicos e essencialistas, desconsiderando as significativas contribuições da Reviravolta Linguística (*linguistic turn*) e da virada hermenêutica operada por Heidegger e Gadamer. Portanto, o presente estudo tem o desiderato de retomar conceitos fundamentais da hermenêutica filosófica de Gadamer e aplicá-los na contemporaneidade, no que concerne à compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana.

Nesse diapasão, a dignidade da pessoa humana atingiu o zênite do Constitucionalismo Contemporâneo, tornando-se condição de possibilidade para qualquer interpretação constitucional, mas seu conceito – ou os meios de alcançá-lo – ainda são construídos pela subjetividade metafísica ou por uma análise da relação sujeito-objeto, refletindo a já superada filosofia da consciência e seu inerente solipsismo. Assim, deve-se discutir a compreensão sobre o conceito de dignidade, para o que, inegavelmente, a hermenêutica filosófica de Gadamer pode contribuir adequadamente.

Não havendo questionamentos sobre o conceito em si de dignidade, mas apenas quanto aos seus efeitos, principalmente como suporte interpretativo de outros conceitos, há uma negação dos avanços hermenêuticos advindos do século passado. Aliás, é inconcebível utilizar uma palavra – dignidade – como aporte interpretativo se seu significado conceitual não é delineado pela linguagem e intersubjetividade.

Logo, é imprescindível a presente pesquisa para que, ao final, possa ser proposta uma crítica à forma solipsista do conceito de dignidade na jurisprudência brasileira, possibilitando conceituá-la sem qualquer análise da essência, para que sua aplicação não desvaneça na sua essência e a ela se limite, tampouco permaneça a defesa da consciência como fundamentadora dessa interpretação.

Assim, o problema da presente pesquisa é: como a hermenêutica filosófica de Gadamer, baseada na historicidade e na finitude do ser, sempre condicionado pela

tradição, pode superar a definição solipsista e de cunho essencialista do conceito de dignidade da pessoa humana, ainda definido pela doutrina brasileira e pelo Supremo Tribunal Federal por métodos da hermenêutica jurídica tradicional que desconsideram as contribuições da Reviravolta Linguística e do Giro Hermenêutico?

Como hipótese, afirma-se que a dignidade da pessoa humana deve ser compreendida à luz da proposta de compreensão intersubjetiva, especialmente pela hermenêutica filosófica de Gadamer, evitando-se qualquer postura solipsista e de busca de uma suposta razão metafísica por parte do intérprete/julgador. Dessa forma, será possível uma interpretação fundada nas noções de historicidade e de finitude do ser, o que afasta a já superada utilização do conceito por uma relação somente entre o sujeito e o objeto, insubsistente na contemporaneidade.

Destarte, ao considerar que a dignidade da pessoa humana é um conceito construído a partir de pré-juízos e que se origina de uma intersubjetividade existente entre o ser no mundo e a historicidade, o resultado final dessa compreensão distancia-se das noções atuais, que são focadas na essência e na filosofia da consciência, por considerar a tradição em que todos estamos imersos e da qual não é possível se afastar. Por uma compreensão, a dignidade da pessoa humana, fundamentada em padrões não metafísicos, pode ser vista como um conceito que prescinde de um método e, concomitantemente, obtém seu fundamento.

Refletir sobre a dignidade da pessoa humana por uma perspectiva distinta das já difundidas é de suma importância para realçar a importância desse princípio que transcendeu a esfera dos direitos fundamentais e ocupa, no art. 1º, inciso III, da Constituição Federal, a posição de fundamento da República Federativa do Brasil.

A dignidade da pessoa humana é conceito fundamental para a abordagem do Constitucionalismo Contemporâneo e a compreensão desse fenômeno constitucional de consolidação jurídica. Entretanto, a conceituação da dignidade por um viés claramente essencialista prejudica a própria compreensão do conceito, o que pode ser superado por meio da contribuição da hermenêutica filosófica gadameriana, especialmente através da historicidade que lhe é inerente, resultando em uma compreensão capaz de superar o solipsismo decisionista que, ao se apoderar desse conceito, age como dono de seus sentidos.

O ponto central da pesquisa é a hermenêutica filosófica de Gadamer, baseada na historicidade e na radical finitude do ser, como uma superação da compreensão solipsista e baseada na razão metafísica e na essência do conceito de dignidade da

pessoa humana. Portanto, a matriz teórica utilizada é a hermenêutica filosófica, especificamente a gadameriana, haja vista sua enorme influência na análise da compreensão intersubjetiva por meio da linguagem e da tradição.

No aspecto temporal, a pesquisa cinge-se ao período compreendido entre 2010 e 2014, restringindo-se espacialmente ao âmbito brasileiro, com análise de algumas decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal, especialmente no controle concentrado de constitucionalidade, e de conceitos elaborados pela doutrina.

O principal objetivo é demonstrar as contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer para uma compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana que atenda aos pressupostos da Reviravolta Linguística e da Virada Hermenêutica, propiciando assim uma crítica a sua aplicação na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal.

No primeiro capítulo, pesquisar-se-á o deslocamento filosófico da compreensão pela consciência para a compreensão pela linguagem, explicitando os principais teóricos desse novo paradigma. Com esse desiderato, serão inicialmente apresentados os pressupostos da filosofia da consciência, assim como seus equívocos lógicos. Consequentemente, será analisada a Reviravolta Linguística como a ruptura do paradigma da consciência, principalmente por meio das duas fases de Wittgenstein, para, ao final, ser analisada a hermenêutica fenomenológica de Heidegger.

Em seguida, abordar-se-ão os conceitos fundamentais da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, especialmente as categorias nucleares que possibilitam o afastamento da proposta solipsista acerca da compreensão. Nesse sentido, será investigada a sua evolução em relação ao seu mestre Heidegger, assim como a importância que Gadamer atribui aos preconceitos, à tradição, à finitude e, principalmente, à linguagem, que forma um mundo do qual o intérprete não pode se abstrair.

Por fim, criticar-se-á a postura atual da doutrina e da jurisprudência na compreensão sobre o conceito de dignidade da pessoa humana, expondo os conceitos substancialistas e solipsistas, especialmente nas decisões de controle concentrado de constitucionalidade pelo Supremo Tribunal Federal. Assim, demonstrar-se-á se a hermenêutica filosófica de Gadamer pode contribuir para a compreensão do conceito de dignidade pela superação do solipsismo infinito, expondo, da mesma forma, os posicionamentos contrários ao projeto gadameriano.

O método de abordagem é hipotético<sup>1</sup>, pois o conhecimento será buscado por meio da formulação de hipótese sobre como a hermenêutica filosófica gadameriana possibilitará a compreensão sobre o conceito de dignidade da pessoa humana. Da mesma forma, o método de procedimento é monográfico. Ademais, trata-se de pesquisa aplicada, objetivando a geração de conhecimentos para aplicação prática, deixando-se de utilizar apenas uma pesquisa básica (pura), que almeja o avanço da ciência sem aplicação imediata ou prática, apesar dos inegáveis amparos teóricos a serem utilizados.

A abordagem do problema será por uma pesquisa qualitativa, em detrimento de uma abordagem quantitativa ou estatística.

Quanto aos procedimentos técnicos, a pesquisa será bibliográfica, utilizando materiais já publicados, especialmente livros revistas especializadas e artigos jurídicos, priorizando a utilização de fontes primárias, mas sem desconsiderar a importância das contribuições teóricas contidas nas fontes secundárias. Para tanto, utilizar-se-á um conjunto de ferramentas de pesquisa e investigação, como acervos de bibliotecas, sítios jurídicos, publicações legislativas e jurisprudenciais e outros recursos relevantes.

---

1 O presente trabalho trata de questão existencial e, em virtude da matriz teórica adotada, seria paradoxal a aplicação de qualquer método de conhecimento. Após a virada ontológica propiciada por Heidegger e Gadamer, seria incoerente defender suas próprias premissas alegando pretensamente uma imagem objetiva de um objeto estudado metodicamente, como se o autor pudesse sair do lugar em que está e abandonar os preconceitos trazidos pela tradição.

## **2 A REVIRAVOLTA LINGUÍSTICA COMO RUPTURA DE UM PARADIGMA**

Os últimos séculos foram pródigos para a filosofia no que se refere ao estudo da razão e do conhecimento humano. Se antes havia um enorme vácuo temporal entre a abordagem desse assunto pelos gregos e pelos filósofos posteriores, desde Descartes, passando por Kant, Hume, Schleiermacher, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Habermas e muitos outros, o estudo do conhecimento se tornou uma das grandes questões filosóficas, ora com ênfase na consciência, ora com foco na linguagem ou no existencial.

De fato, a compreensão sobre o entendimento pode ter caminhos diferentes caso se afirme que a linguagem é mero instrumento da consciência, considerando esta a verdadeira produtora de todo conhecimento, ou se for alegado que a linguagem é condição para a própria compreensão, não sendo apenas um instrumento ou um terceiro elemento entre o objeto cognoscível e a consciência do intérprete.

Como será analisado a seguir, no aspecto jurídico, a escolha de uma dessas matrizes pode significar a defesa do subjetivismo judicial, enquanto outra matriz reforçaria a necessidade de enfraquecermos os julgamentos conforme a consciência do julgador.

### **2.1 Breves considerações sobre a filosofia da consciência**

A filosofia da consciência, considerada como paradigma da subjetividade, é ponto de partida para a análise filosófica da linguagem a partir de Wittgenstein, da compreensão em Heidegger e da hermenêutica filosófica de Gadamer. No plano jurídico, trata-se de tema intimamente ligado à contestável discricionariedade judicial.

Quando o termo "consciência" começou a ser utilizado ainda no século XVII, possuía dois significados muito distintos, quais sejam, a partilha do conhecimento em comum e a percepção interior privada (WEBB, 1986, p. 37). Modernamente, o termo tem sido utilizado predominantemente no seu segundo sentido, ou seja, como algo que ocorre na mente do homem.

A filosofia da consciência, que tem como principais representantes Descartes e Kant, estabelece que o primeiro fato humano é a relação sujeito-objeto, sustentando

a ideia de que o sujeito, ao buscar o conhecimento, fundamenta suas decisões numa subjetividade soberana. Nessa visão, o sujeito se torna quase absoluto na construção do conhecimento.

Em outras palavras, trata-se de um paradigma mentalístico que precede o paradigma linguístico de Wittgenstein. Enquanto aquele tem como conteúdo o sujeito, este apresenta como conteúdo as proposições. Além disso, aquele pergunta "o que posso saber?", enquanto este tem como questão inicial "o que posso entender?", conforme Reese-Schäfer (2010, p. 53).

Somente com Descartes a noção de consciência passou a ter as características em razão das quais seria universalmente acolhida na filosofia ocidental. Nas palavras de Heidegger (2012b, 93):

Com o cogito sum, Descartes pretende assentar a filosofia sobre um solo novo e seguro. Mas o que ele deixa indeterminado nesse começo 'radical' é o modo-de-ser da res cogitans, mais precisamente, o sentido-do-ser do 'sum'. A elaboração dos fundamentos ontológicos inexpressos no cogito sum caracteriza a parada na segunda etapa no caminho do retorno destrutivo na história da ontologia. A interpretação não somente aduz a prova de que Descartes deveria omitir a questão-do-ser em geral, mas mostra também o porquê de sua opinião segundo a qual o 'ser certo' absoluto do cogito o desobrigava de perguntar pelo sentido-de-ser desse ente.

Na linha da crítica realizada por Heidegger, observa-se que Descartes acentuava o *cogito* (penso), mas não se preocupava com a abordagem filosófica do *sum*, enfatizando, assim, o pensamento, a consciência, em detrimento da própria ideia de ser. Trata-se da elevação do pensamento ao zênite, sem que igual se faça ao *sum*, o que nada mais é do que a filosofia da consciência ou paradigma da subjetividade.

Em outros termos, apesar de Descartes ter descoberto o *cogito sum* como ponto inicial da interrogação filosófica moderna, deixa "inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do cogito" (HEIDEGGER, 2012b, p. 149).

Com efeito, o *cogito ergo sum* (penso, logo existo) é a autoevidência existencial do pensamento, isto é, a garantia que o pensamento como consciência tem da sua própria existência (ABBAGNANO, 2012, p. 219).

As teses de Descartes inserem-se, indubitavelmente, no racionalismo ou corrente filosófica racionalista. Como esclarece Maritain (1943, p. 156), os racionalistas:

[...] opinan que la verdad es fácil de ser alcanzada; por este motivo pretenden 'someter todas las cosas al nivel de la razón', de una razón humana que no tendría necesidad de ser humilde y pacientemente disciplinada, sea que esta disciplina nos la imponga la realidad misma, un maestro, o Dios. En primer lugar estos filósofos tienden al subjetivismo, que toma por regla de la verdad al sujeto que conoce y no a la cosa objeto del conocimiento, disolviendo así el conocimiento mismo; tienden, en segundo lugar, al individualismo, que pide a cada filósofo la tarea de rehacer la filosofía según su particular punto de vista personal y crear una concepción del mundo (Weltanschauung) original e inédita; en tercer lugar, tienden al naturalismo, que pretende llegar con las solas fuerzas de la naturaleza a una perfecta sabiduría, y rechaza toda enseñanza divina.

René Descartes, no século XVII, foi, portanto, quem iniciou o racionalismo modernamente, dele dependendo, entre outros, Spinoza e Leibniz. Mas Kant, no século XVIII, foi quem consumou a revolução cartesiana, além de seus sucessores panteístas, Fichte, Schelling e Hegel, que divinizaram o homem (MARITAIN, 1943, p. 156).

Em Descartes, a filosofia da consciência teria como pressuposto o fato de que a racionalidade é do homem, motivo pelo qual seria ele quem encontraria a fonte do conhecimento. Consoante as palavras de Marcondes (2010, p. 169), por essa proposta de Descartes, a racionalidade seria da própria natureza humana, tendo o homem, no seu interior, a possibilidade de conhecimento, mas com a ressalva de que esse conhecimento havia sido deformado pelos erros da tradição. Logo, o sentido do subjetivismo cartesiano é recuperar esse conhecimento, através da busca no sujeito pensante da fonte do conhecimento.

A doutrina cartesiana apresenta várias características que a tornam relevante para o estudo da consciência. Por esse projeto, a consciência não é um evento ou um grupo de eventos particulares, mas sim toda a vida espiritual do homem, desde sentir até raciocinar e querer. Trata-se, portanto, da esfera do eu como sujeito ou substância pensante, em que a consciência é a autoevidência existencial do eu. É exatamente essa autoevidência existencial do eu que é o fundamento de qualquer outra evidência, isto é, de todo conhecimento válido. Assim, foi o conjunto de todas essas premissas, principalmente a consideração da esfera do eu como sujeito pensante, que determinou a corrente subjetivista dessa filosofia (ABBAGNANO, 2012, p. 219-220).

Em Kant, a consciência emanada do sujeito se torna ponto nevrálgico da análise do conhecimento, como demonstra Oliveira (2006, p. 35-36):



[...] descobriu-se que o pensar não pode ser tratado como um objeto entre outros, uma vez que ele se manifesta como condição de possibilidade de toda objetivação. Se assim é, então se manifesta ingênuo querer saber sobre o mundo dos objetos sem perguntar pela instância que constitui o mundo objetivo enquanto objetivo, ou seja, pela subjetividade humana, como fonte de todo processo cognitivo. Precisamente nisso consistiu a revolução copernicana no pensamento proclamada por Kant: em vez de nos dirigirmos aos objetos, transcendemos dos objetos para sua condição de possibilidade, isto é, passa-se dos objetos para o espírito finito como condição de possibilidade do processo de objetivação da realidade. Assim se manifesta à reflexão filosófica a consciência humana como mediação necessária no processo do conhecimento, de tal modo que o pensamento clássico é considerado, em bloco, dogmático por não ter sido capaz de tematizar a mediação consciencial do processo do conhecimento.

O subjetivismo defendido pela filosofia da consciência não se confunde com o ceticismo, porquanto este afirma que não há verdade alguma, ideia contrária ao subjetivismo, que defende a existência da verdade, mas com uma limitação quanto a sua validade.

Dessa forma, segundo o subjetivismo, a validade da verdade se restringe ao sujeito que conhece e que julga, não havendo nenhuma verdade absoluta. O conhecimento humano dependeria de fatores que residem no sujeito cognoscente (HESSEN, 2003, p. 36-37).

É demasiadamente fácil perceber o equívoco do subjetivismo, como esclarece com enorme precisão Hessen (2003, p. 38-39), ao afirmar que o subjetivismo apresenta uma contradição na medida em que, para defender que "toda verdade é subjetiva", utiliza-se de uma validade também subjetiva. Em outras palavras, quando o subjetivista formula esse juízo, não pensa que tal juízo teria validade apenas para ele, enquanto para os outros não teria qualquer validade, de maneira que, se outra pessoa afirmasse que "com o mesmo direito com que você diz que toda verdade é subjetiva, eu digo que toda verdade tem validade universal", o subjetivista não concordaria. Portanto, o subjetivista atribui validade universal a seu juízo, estando convencido de que seu juízo está correto e traduz um estado de coisas objetivo, razão pela qual claramente pressupõe a validade universal da verdade que nega teoricamente.

Outra crítica contra essa corrente filosófica, que segue o prisma da metafísica, é que ela equipara o ser ao ente, o que entifica o ser, por um pensamento objetificador. Em outras palavras, "a metafísica, que na modernidade recebeu o nome de teoria do conhecimento (filosofia da consciência), faz com que se esqueça

justamente da diferença que separa ser e ente" (STRECK, 2011c, p. 215).<sup>2</sup>

Além disso, a "metafísica é a pretensão a uma verdade absoluta, e isso significa para a hermenêutica autonegação da finitude" (OLIVEIRA, 2006, p. 231). Por isso, como se verá adiante, principalmente no item 2.3, a metafísica é insubsistente ao pensarmos na compreensão como análise existencial, especialmente da forma como idealizada por Heidegger.

A superação da filosofia da consciência e da proposta metafísica ocorreu de diversas formas, por meio de formulações distintas teoricamente, mas que, ao final, tinham o mesmo objetivo: a superação desse paradigma.<sup>3</sup>

Nesse diapasão, a primeira metade do século XX foi o momento histórico em que o empirismo e o positivismo se tornaram o ponto nodal da filosofia, superando a metafísica, sobretudo aquela decorrente do idealismo alemão. Entendeu-se que a metafísica não poderia ser considerada como ciência, pois as proposições que expressavam esses pensamentos não preenchiam os requisitos para terem sentido. Destarte, "as proposições metafísicas seriam sem sentido, conteriam erros lógico-lingüísticos" (MENDES, 2007, p. 1).

Ademais, a concepção de consciência, quando abordada na fenomenologia, foi impactada por duas correntes opostas: a existencialista (Jaspers e Sartre) e a objetivista (Hartmann e Heidegger).

A corrente espiritualista, decorrente das teses de Karl Jaspers e Jean-Paul Sartre, continuou adotando como tema o "cogito" cartesiano, além de permanecer acentuando a imanência da consciência. Por outro lado, a corrente objetivista, cujos expoentes eram Hartmann e Heidegger, ressalta o caráter objetivo da relação intencional, considerando o objeto como autenticamente transcendente, de modo que, indubitavelmente, essa corrente deixava de lado a noção de consciência (ABBAGNANO, 2012, p. 223).

---

2 Durante muito tempo, inexistiu distinção entre ser e ente. Somente com Heidegger a questão ganhou novos contornos, quando ele observou que a consideração do ente, considerado como tudo que é, não se aplica ao ser, que precede qualquer determinação. Assim, Heidegger, contrapondo-se à tradição metafísica, propõe a precedência ontológica da questão do ser, já que a metafísica restringia-se ao ente e sua forma ôntica (HEIDEGGER, 2012b, p. 33-39).

3 Trata-se da ruptura de um paradigma na forma detalhada especificamente por Thomas Kuhn na sua conhecida obra "A estrutura das revoluções científicas" e que será abordada com mais atenção no item 2.2. Contudo, não se desconsidera que, após a Reviravolta Linguística e a Virada Hermenêutica operada inicialmente com Heidegger e depois desenvolvida com Gadamer, muitos autores continuaram a filosofia da consciência. É o caso de Miachel Polanyi (1891-1976) e a consciência como atenção focal e subsidiária, Bernard Lonergan (1904-1984) e a consciência como experiência e operação, Paul Ricoeur (1913-2005) e a consciência como campo hermenêutico, além de muitos outros filósofos.

Sobre a proposta heideggeriana<sup>4</sup>, que busca superar a noção de consciência, insta salientar que Heidegger, seguindo a mesma linha de Hartmann, mas de forma mais radical, analisou a existência humana que prescinde completamente da noção tradicional de consciência. Portanto, essa eliminação da noção tradicional de consciência decorre da análise realizada por Heidegger acerca da noção de transcendência na análise da relação do homem com o mundo. Essa transcendência não seria para o homem um mero comportamento entre os outros possíveis, mas sim a própria essência da sua subjetividade, de modo que o "termo para o qual o homem transcende é o mundo, que nesse caso não designa a totalidade das coisas naturais ou a comunidade dos homens, mas a estrutura relacional que caracteriza a existência humana como transcendência" (ABBAGNANO, 2012, p. 224).

Ademais, com a análise existencial de Heidegger, enfraqueceu-se a ideia metafísica de consciência, perdendo sentido as distinções entre o que está na consciência e o que está fora dela, assim como a separação entre interior e exterior, haja vista que Heidegger analisa a existência prescindindo da noção de consciência.<sup>5</sup>

Como elucida Streck (2013, p. 60), Heidegger considerou que, de Descartes à Husserl, a metafísica moderna baseou-se no sujeito da subjetividade imanente, ou seja, o sujeito solipsista, assim considerado aquele egoísta e bastante em si. A verdade, portanto, era o que o sujeito estabelecia a partir da sua consciência, o que, no âmbito jurídico, é invocado, por exemplo, no "livre convencimento do juiz" ou na "livre apreciação da prova."

Insta salientar, na esteira das lições de Costa (2013, p. 62), que a tradição metafísica, na qual se insere a teoria filosófica moderna da subjetividade, sempre procurou dar diferentes direções para o mister do suprassensível, mas a cada direção criava uma forma de entificação. O que Heidegger desenvolveu em sua fenomenologia foi além dessa entificação, porquanto priorizava a analítica existencial como local do pensar filosófico.

---

4 Examina-se o conjunto de ideias de Heidegger apenas sumariamente neste ponto, por ser imprescindível para a abordagem da filosofia da consciência e seus equívocos. Para uma análise mais detalhada da filosofia heideggeriana, cf. 2.3.

5 Mesmo após Heidegger, alguns autores continuaram insistindo na impossibilidade de superar totalmente a metafísica, como são os casos de Derrida e Vattimo. Enquanto o primeiro defende que não é realmente possível um salto fora da metafísica porque não dispomos de nenhuma linguagem que seja estranha a essa história, o segundo afirma que a metafísica não pode ser colocada de lado como se fosse um erro e que a tese pós-metafísica é obrigada a integrar uma relação de aceitação e distorção com a metafísica (ABBAGNANO, 2012, p.775).

Heidegger buscou produzir uma mudança nuclear na própria filosofia, deslocando a fundamentação no sujeito e na consciência (filosofia da consciência) para a ideia de mundo, ou melhor, ser-no-mundo (STEIN, 2000, p. 46). Essa mudança radical apenas demonstra que faltava algo à filosofia da consciência e à sua proposta solipsista de conhecimento.

O solipsismo, como expressão da filosofia da consciência e da soberania da subjetividade, argumenta que a verdade decorre da representação mental do sujeito, não como alguém que dialoga com o mundo, mas como um sujeito isolado a partir de quem surgiria a própria verdade. Nega-se o existencial e o paradigma linguístico, concedendo um poder enorme ao sujeito, qual seja, a criação da verdade a partir de sua consciência. Com efeito, o solipsismo seria, como define Maslin (2009, p. 294), "a visão de que apenas o próprio eu e suas experiências existem. Uma versão fraca acrescentaria 'tanto quanto o eu possa dizer'."

No Direito, considerar que a consciência pode definir um conceito jurídico seria retirar deste sua função - estabelecer parâmetros para a comunicação - em prol de uma discricionariedade que afastaria a tradição linguística. Em outras palavras, o sujeito, na subjetividade de sua consciência, poderia, por exemplo, considerar que "lei" não é o que conhecemos como "lei", mas sim o que conhecemos como "sentença judicial". Assim, apossando-se do "conceito" "lei", o sujeito não teria um conceito, porquanto formado unicamente em sua consciência. Por esse motivo, conforme esclarece Streck (2013, p. 34), "o solipsismo judicial, o protagonismo e a prática de discricionariedades se enquadram paradigmaticamente no 'paradigma epistemológico da filosofia da consciência'."

É imprescindível mencionar a crítica apresentada por Streck, com habitual precisão, sobre essa "transferência" da consciência ou da convicção pessoal para o ambiente jurídico, especialmente na atividade dos julgadores e dos doutrinadores que se apossam dos conceitos:

Para além da operacionalidade *stricto sensu*, a doutrina indica o caminho para a interpretação, colocando a consciência ou a convicção pessoal como norteadores do juiz, perfectibilizando essa 'metodologia' de vários modos. E isso 'aparecerá' de várias maneiras, como na direta aposta na:

- a) interpretação como ato de vontade do juiz ou no adágio 'sentença como sentire';
- b) interpretação como fruto da subjetividade judicial;
- c) interpretação como produto da consciência do julgador;
- d) crença de que o juiz deve fazer a 'ponderação de valores' a partir de seus 'valores';
- e) razoabilidade e/ou proporcionalidade como ato voluntarista do julgador.

f) crença de que 'os casos difíceis se resolvem discricionariamente';  
 g) cisão estrutural entre regras e princípios, em que estes proporcionam uma 'abertura de sentido' que deverá ser preenchida e/ou produzida pelo intérprete. (STRECK, 2013, p. 33)

Todos os exemplos apresentados por Streck demonstram que ainda há uma defesa da consciência como fundamento na atividade jurisdicional, ainda que de forma implícita, pois considerar a subjetividade, a consciência, os próprios valores ou a vontade do juiz é resultado da perspectiva de muitos doutrinadores de que o julgador pode exercer sua discricionariedade, especialmente diante de expressões polissêmicas ou conceitos vagos. Assim, por não estar "aparente" o significado de uma expressão legal, caberia ao juiz, em um exercício solipsista, "dar" o significado ao conceito ou, na própria análise das provas juntadas aos autos do processo, poderia o juiz retirar o significado que mais correto lhe pareça segundo sua própria consciência.<sup>6</sup>

Novamente criticando essa tese adotada por muitos e que integra a prática jurídica no Brasil, Streck (2013, p. 26) assevera que, se assim entendermos, ainda que na vigência da Constituição Cidadã de 1988, "o próprio resultado do processo dependerá do que a consciência do juiz indicar, pois a gestão da prova não se dá por critérios intersubjetivos, devidamente filtrados pelo devido processo legal, e, sim, pelo critério inquisitivo do julgador."

É inquestionável, portanto, que a filosofia da consciência e a discricionariedade judicial são faces da mesma moeda, principalmente quando se declara, explícita ou implicitamente, a tese de que a interpretação ou a sentença são atos de vontade, o que nada mais é do que a reconstrução do decisionismo defendido por Hans Kelsen em sua Teoria Pura do Direito (STRECK, 2013, p. 34).

Conforme Gomes (2011, p. 108), muitos imaginavam que, no bojo do solipsismo da razão, encontrariam respostas para tudo, mas há muito tempo a experiência socrática do diálogo provou que a construção do sentido e o conhecimento só são possíveis pelo diálogo e pela intersubjetividade.

É impositivo enfatizar que "ninguém seriamente adota o solipsismo ou o

---

<sup>6</sup> É importante frisar que o presente estudo analisa a discricionariedade judicial apenas no que concerne à hermenêutica e à forma de compreender os conceitos jurídicos. Não se desconsidera o amplo debate sobre a (im)possibilidade dos julgadores decidirem, através da discricionariedade, por conceitos morais, valores ou mesmo utilizando parâmetros políticos, principalmente após temas como o ativismo judicial e a jurisdição constitucional dominarem o senso comum teórico dos juristas no Brasil. Contudo, para melhor delimitar o tema relacionado à discricionariedade judicial e à hermenêutica filosófica gadameriana na compreensão da dignidade da pessoa humana, deixa-se de abordar essas outras formas de exercício da discricionariedade judicial.

ceticismo do tipo que sustenta que não podemos saber que há um passado, ou que as leis da natureza continuarão operando no futuro assim como operam no presente" (MASLIN, 2009, p. 184). Na verdade, o solipsista não ignora a existência do passado. Apenas acredita que o conhecimento se desenvolve a partir da sua consciência, apesar deste passado, e que apenas ela seria o fundamento do seu conhecimento.

Nas palavras de Streck (2013, p. 61):

[...] para o solipsismo filosófico – e pensemos aqui na discricionariedade positivista, louvada até mesmo pelos setores críticos da teoria do direito –, o mundo seria/é apenas o resultado das representações que realizamos a partir de nosso 'feixe de sensações'. Ora, definitivamente, depois do giro ontológico-linguístico, não é mais possível pensar que a realidade passa a ser uma construção de representações de um sujeito isolado (solipsista).

De qualquer forma, o papel da linguagem é primordial para a superação da filosofia da consciência e do paradigma metafísico aristotélico-tomista, uma vez que, com a virada linguística, "a linguagem deixa de ser uma terceira coisa que se interpõe entre um sujeito e um objeto, passando a ser condição de possibilidade" (STRECK, 2011c, p. 217). Quando a linguagem não é mais um instrumento para um sujeito compreender o objeto, mas a própria condição para essa compreensão, rompe-se um paradigma.

Nesse contexto, o movimento analítico, apesar das inúmeras concepções distintas, destaca-se com uma postura antimetafísica, apresentando entre seus membros a ideia comum de que a linguagem tinha uma função decisiva na construção do pensamento (MENDES, 2007, p. 1-2).

Ademais, o método também se encontra como um alicerce da filosofia da consciência, o que é conhecidamente abordado por Descartes e, para evitar um afastamento do objeto desta pesquisa, deixa-se de abordá-lo<sup>7</sup>. Contudo, urge esclarecer que, ao contrário do que se possa imaginar, superar a necessidade de um método não nos regride ao subjetivismo ou ao relativismo, porquanto, sem o método, não se fala em subjetividade, mas em intersubjetividade a partir da linguagem.

Se o método, para o paradigma da filosofia da consciência, é/foi o supremo momento da subjetividade, decretar a sua superação, como magistralmente

---

<sup>7</sup> A análise do método, principalmente da sua superação pela hermenêutica filosófica, será realizada nos capítulos seguintes, utilizando-se, especialmente, a obra magna de Gadamer, "Verdade e Método", cujo título refletiria melhor o texto se fosse "Verdade ou método" ou "Verdade contra o método".

fez Gadamer, não quer dizer que, a partir de então, seja possível 'dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa' ou 'qualquer coisa que a consciência nos 'impõe'. Ao contrário: se o método colocava a linguagem em um plano secundário (terceira coisa entre o sujeito e o objeto), manipulável pelo sujeito solipsista, a intersubjetividade que se instaura com o linguistic turn exige que, no interior da própria linguagem, seja feito o necessário controle hermenêutico. (STRECK, 2013, p. 111).

A superação da relação sujeito-objeto, que fora defendida por Heidegger em "Ser e tempo" e na desconstrução da história da metafísica (STEIN, 2000, p. 47), determina um novo paradigma que se baseia no princípio transcendental da própria estrutura do mundo, ou seja, da existência do ser-no-mundo. Esse novo paradigma afasta "o erro fundamental da entificação do ser operado pela metafísica clássica, movimentando-se numa relação não objetificante, portanto buscando tirar a 'mancha padre' (conceitos transcendentais - que não se referem a objetos) da Filosofia" (COSTA, 2013, p. 62).

Ademais, também deve ser lembrada nesse debate a pragmática transcendental, que indica a existência de uma estrutura anterior ao discursivo, de maneira que transcenderia a malfada relação sujeito-objeto. Aqui, a subjetividade, categoria central do pensamento filosófico anterior, dá lugar à intersubjetividade, resultando no que Apel chama de superação do solipsismo metodológico que esteve presente durante toda a jornada filosófica de Descartes a Husserl (OLIVEIRA, 2006, p. 368).

Sobre o tema, Apel (2000b, p. 402) resume sua ideia:

A meu ver, o que importa em uma reconstrução conseqüente da filosofia transcendental à luz do conceito transcendental-hermenêutico de linguagem é a substituição do ponto mais alto da epistemologia kantiana, isto é, da síntese transcendental da apercepção enquanto unidade de consciência objetual, pela síntese transcendental da interpretação mediatizada pela linguagem – constituinte da validação pública da cognição – enquanto unidade do acordo mútuo quanto a alguma coisa em uma comunidade de comunicação. Com isso, em lugar da consciência em geral, suposta metafisicamente por Kant, e que garante desde o início a validação intersubjetiva da cognição, surge o princípio regulador da formação crítica de consensos em uma comunidade ideal de comunicação, que só pode ser construída na comunidade comunicacional real.

Como se observa, notando que nem toda orientação na linguagem considerará a intersubjetividade, Apel segue para uma dimensão pragmática ou intersubjetiva da linguagem (OLIVEIRA, 2006, p. 368).

Por derradeiro, uma vez analisado o desenvolvimento da consciência e da

metafísica na filosofia, assim como seus equívocos e as tentativas de superação dessa paradigma, torna-se relevante a análise da linguagem que, apesar de ter sido analisada historicamente de forma paralela à consciência, posteriormente superou seu caráter de mero instrumento de exteriorização da consciência e deu início a um novo paradigma.

## **2.2 A linguagem como novo paradigma**

A obra mais antiga que contém uma observação sobre a linguagem é, ao menos na cultura ocidental, o Crátilo de Platão, escrito em 388 a.C., tratando-se de um diálogo em que se discute a origem e a justeza dos nomes (STRECK, 2013, p. 11). Na mencionada obra, Platão analisa por qual meio uma expressão tem sua significação, indagação primordial para a abordagem sobre a linguagem.

O Crátilo é uma obra tão expressiva e relevante que Gadamer (2013, p. 525) entende tratar-se do "escrito básico do pensamento grego sobre a linguagem, que contém todo o universo dos problemas, de tal modo que a discussão grega posterior, que conhecemos apenas fragmentariamente, quase não acrescenta nada de essencial."

Em Crátilo, há uma disputa entre duas posições antagônicas acerca da semântica: de um lado, o naturalismo, o qual defende que cada coisa tem seu nome por natureza; de outro, o convencionalismo, corrente que afirma que a significação decorre da convenção e do uso da linguagem (OLIVEIRA, 2006, p. 18). No diálogo, Hermógenes defendia o convencionalismo, filosoficamente aceito por Demócrito e Aristóteles. Crátilo, por sua vez, argumentava em favor do naturalismo, posição admitida por Pitágoras e Epicuro.

As duas teorias do Crátilo buscam determinar a relação entre palavra e coisa, mas se utilizam de caminhos diferentes. Enquanto a teoria convencionalista alega que a única fonte do significado é o uso da linguagem pela convenção, a teoria naturalista defende, como sugere o nome, uma coincidência natural ente palavra e coisa. Contudo, são duas posições extremas e que não precisam se excluir (GADAMER, 2013, p. 525).

De uma forma ampla, o convencionalismo é considerado como "qualquer doutrina segundo a qual a verdade de algumas proposições válidas em um ou mais campos se deve ao acordo comum ou ao entendimento (tácito ou expresso)



daqueles que utilizam essas proposições" (ABBAGNANO, 2012, p. 240). Dessa forma, na análise da linguagem, adotar o convencionalismo seria admitir que os significados decorrem de acordos entre os comunicadores.<sup>8</sup>

Uma crítica normalmente feita a essa ideia de convencionalismo é que essa teoria "reduz a 'correção' das palavras a um nomear, uma espécie de batismo das coisas através de um nome. Para essa teoria o nome não traz a menor intenção de conhecimento objetivo" (GADAMER, 2013, p. 528).

Contudo, o naturalismo também não se encontra isento de críticas:

[...] o tratamento dado pela tese contrária, a saber, que as palavras existem por natureza (fusei), também não deixa de ser curiosa. [...] Se a 'correção' dos nomes deve repousar no fato de se encontrar nomes corretos e adequados para as coisas, então, como em toda e qualquer adequação, existem graus e níveis de correção. Ora, não se pode excluir que aquilo que é só um pouco correto seja estimado como útil se reproduzir os contornos (tipos) da coisa. Mas precisamos ser um pouco mais generosos. Uma palavra pode ser compreendida, seja por hábito ou convenção, também quando contém sons que em nada se parecem com a coisa, de tal modo que todo o princípio de semelhança começa a balançar e acaba sendo refutado com exemplos como o das palavras que designam números. (GADAMER, 2013, p. 529)

A proposta principal de Platão no Crátilo é refletir sobre a essência da linguagem e a função que ela desempenha no conhecimento. Em outras palavras, para Platão, a função da linguagem seria perscrutar a expressão consentânea da ordem objetiva das coisas, o que demonstra uma tese platônica de caráter objetificante, que é a da correspondência entre linguagem e ser. Ocorre que, segundo Platão, não seria a linguagem que nos permitiria atingir a realidade, porquanto ela só é conhecida em si, isto é, sem as palavras, motivo pelo qual a linguagem seria um instrumento com função designativa (COSTA, 2013, p. 16).

Struchiner (2011, p. 135-136), abordando a busca de Platão pela essência das palavras, afirma que, como a linguagem ordinária é convencional, talvez o Platão de Crátilo tenha considerado isto um problema, pois o que é convencional pode sofrer variações no tempo. Platão buscava essências imutáveis, e não algo transitório ou contingente.<sup>9</sup>

Após um longo período em que predominaram as correntes subjetivistas e a

8 Como será demonstrado adiante, na obra "Investigações Filosóficas", Wittgenstein levou ao extremo o convencionalismo, considerando que a linguagem é uma espécie de "jogo", cujas regras são convencionais.

9 Para os filósofos da linguagem ordinária geral, assim como o Wittgenstein das Investigações Filosóficas, a convencionalidade não é um problema, uma vez que as regras e convenções são passíveis de alteração (STRUCHINER, 2011, p. 135-136), conforme será analisado adiante.

filosofia da consciência, cuja origem moderna fora Descartes, como mencionado anteriormente, iniciou-se uma fase em que o racionalismo, fundado na consciência individual, não era mais sustentável, por enfrentar problemas na definição da relação entre a consciência e o real.

Nesse contexto, a linguagem aparece como uma opção válida para explicar essa relação com a realidade enquanto significação. Marcondes (2010, p. 256-257) aborda com precisão essa nova fase em que a linguagem retira da subjetividade e da consciência o foco filosófico da significação:

A análise do significado e de nossos processos de simbolização constitui-se em uma nova via na busca do fundamento, de se encontrar um elemento mais básico. Isto se dá principalmente em duas direções: 1) Em primeiro lugar, é como se o próprio pensamento subjetivo, como se os processos mentais dependessem de linguagem, de significados, de um sistema simbólico: como mais fundamental; 2) Em segundo lugar, a linguagem pode ser considerada, de um ponto de vista lógico, como constituída de estruturas formais cuja relação com a realidade podemos examinar independentemente da consideração da subjetividade, da consciência individual.

As observações de Marcondes são de suma importância. Conceber que a própria consciência e a subjetividade provêm de fatores externos, como é o caso da linguagem, possibilita que se investigue outro fundamento para o conhecimento, pressupondo agora a intersubjetividade.

Assim, o epicentro da filosofia deixou de ser o problema sobre a consciência e se transformou na linguagem. Nesse cenário, inúmeras correntes, conquanto tratassem de formas distintas o tema, voltaram-se para a linguagem como ponto de partida: a filosofia analítica da linguagem (Gottlob Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein), a semiótica (Charles Sanders Peirce), o positivismo lógico (Círculo de Viena), a hermenêutica (Hans-Georg Gadamer), o estruturalismo linguístico (Ferdinand de Saussure) etc.<sup>10</sup>

Johann Georg Hamann (1730-1788) foi um dos importantes precursores no estudo da linguagem como formadora da razão. Na verdade, Hamann considerou a linguagem como própria fonte da razão.

El punto de partida de la crítica hamanniana a la Ilustración como pensamiento libre de presupuestos es la tematización del papel del lenguaje

---

10 A despeito da vasta bibliografia sobre as correntes filosóficas que tratam da linguagem, o presente estudo, por ter como matriz teórica Gadamer, deixa de analisar esses posicionamentos, enfatizando apenas autores como Hamann, Herder, Humboldt, Frege e Wittgenstein, que foram essenciais para a mudança do paradigma da consciência para o da linguagem.

como fuente común y órgano ya sea de la razón o de la revelación. En efecto, en el lenguaje la razón y la revelación encuentran un medio concreto que las hace visibles y reales; un medio en el cual es depositado el patrimonio histórico y tradicional de las naciones. (FERRARIS, 2002, p. 96)

Dessa forma, a proposta de Hamann consiste em ressaltar a necessidade de se passar da crítica do conhecimento à crítica da linguagem, pois sem linguagem não haveria razão. Portanto, sem palavra, nenhuma razão e nenhum mundo (STÖRIG, 2009, p. 564).

Insta notar que, em Hamann, a linguagem não é apenas a expressão da razão, mas sim sua própria fonte. Trata-se de proposta que influenciaria, ainda que indiretamente, muitos filósofos posteriores, por considerar a existência de fatores externos que influenciam na razão.

Ferraris (2002, p. 96) sustenta que, segundo Hamann, uma razão tácita independente da linguagem seria dificilmente justificável, assim como a própria ideia de razão, visto que ela é determinada por circunstâncias histórico-linguísticas.

Por sua vez, o filósofo alemão Johann Gottfried Herder (1744-1803) potencializa a ideia de Hamann de uma necessária vinculação entre razão e linguagem, de modo que os limites da linguagem são também os limites do humano. Sua posição se torna evidente quando afirma que "sem linguagem o homem não possui razão e sem razão não tem linguagem" (HERDER, 1987, p. 53).

Para Störig (2009, p. 564), a tese de Herder era que a razão estava vinculada à linguagem, pois ela é, em princípio, linguística, motivo pelo qual se vincula à experiência e à história. De fato, razão, linguagem e história encontram-se em uma estreita relação na filosofia de Herder, principalmente no seu Ensaio sobre a origem da linguagem, em que, pelo parâmetro mencionado, trata da linguagem humana de forma distinta da "linguagem animal" e de uma especulação sobre uma "linguagem divina".

Ferraris (2002, p. 97) resume muito bem a obra de Herder, ao afirmar que ele "representa la prosecución y la radicalización de los puntos de vista de Hamann, transformados en sentido científico-sistemático."

Wilhelm von Humboldt (1767-1835) é mais um dos filósofos que, analisando a linguagem, acrescenta algum elemento novo na abordagem. De acordo com Costa (2013, p. 18), o outro modo de olhar para o tema da linguagem em Humboldt consiste em abordá-la através das diferenças nas línguas, porque sempre pensamos

dentro de uma linguagem.

Assim, Humboldt se utiliza de uma linguística comparada para estabelecer a relação entre linguagem, razão e humanidade, de forma semelhante à que fizeram Hamann e Herder.

Em Humboldt, o homem só o é através da língua, que é o meio pelo qual ele pensa e vive. Assim, a língua é o meio pelo qual cada homem se apropria do mundo, não sendo nada fixo, mas sim estando sempre em movimento (STÖRIG, 2009, p. 564).

O filósofo e matemático alemão Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925) foi também um importante pensador da linguagem. Considerando que a linguagem natural não teria capacidade para exprimir as estruturas lógicas com precisão, buscou desenvolver uma linguagem artificial pela qual pudesse exprimir com justeza todas as formas linguísticas (OLIVEIRA, 2006, p. 59-60). Portanto, sua tentativa é de estabelecer a linguagem ideal, não de abordar a linguagem ordinária, que, por sua própria estrutura, é convencional e, por conseguinte, mutável.<sup>11</sup>

Frege desenvolve assim sua semântica, partindo da estrutura linguística, com a inovação de que, ainda que timidamente, questiona a posição objetivista tradicional.

A contribuição de Frege para a linguagem e a semântica pode ser definida da seguinte forma:

Essa distinção fundamental entre sentido e denotação constitui o cerne da semântica de Frege. Todo nome designa algo e, além disso, possui um sentido. A linguagem humana possui três dimensões: a dimensão signativa (expressão linguística, sinais linguísticos), a dimensão objetiva (o objeto designado) e a dimensão significativa (a dimensão do sentido). Que é, então, sentido em sua distinção para denotação? O sentido é a maneira como se manifesta o objeto. (OLIVEIRA, 2006, p. 62)

De qualquer forma, em que pese a relevância dos filósofos supracitados, nenhum movimento foi tão impactante quanto aquele que se denominou, com merecido reconhecimento, de Reviravolta Linguística ("linguistic turn"), por se tratar da mudança de um paradigma.

No posfácio da conhecida obra "A estrutura das Revoluções científicas", Kuhn (2011, p. 221) afirma que "um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma." Trata-se, portanto, de uma forma científica de

<sup>11</sup> A teoria da significação de Frege foi elaborada especificamente em dois artigos de 1892, chamados "Sobre sentido e denotação" e "Sobre conceito e objeto".

problematizar um tema.

Como já mencionado, antes do paradigma iniciado com a Reviravolta Linguística, predominava o paradigma da consciência. Contudo, inúmeros questionamentos de ordem lógica tornaram-no insustentável e incapaz de resolver os problemas que propunha.

Nesse esteio, o surgimento de novas propostas geralmente ocorre após um período de insegurança do paradigma atual, além de alterações significantes nos problemas dessa ciência. A insegurança decorre geralmente do fracasso dos quebra-cabeças da ciência em alcançar os resultados almejados. Esse fracasso normalmente é o prelúdio para a necessidade de se buscar uma nova teoria (KUHN, 2011, p. 95).

No caso do paradigma da consciência ou da subjetividade, vários foram os fracassos, entre os quais a desconsideração de fatores externos (linguísticos e históricos) na produção do conhecimento, a impossibilidade de acesso à consciência do outro - o que impossibilita um entendimento entre os comunicadores -, além de outras teses insustentáveis que serão melhor analisadas a partir do estudo de Wittgenstein.

Kuhn (2011, p. 107-108) lembra que "uma teoria científica, após ter atingido o status de paradigma, somente é considerada inválida quando existe uma alternativa disponível para substituí-la." Nesse contexto, após o surgimento de inúmeros autores - alguns mencionados anteriormente - tratando da linguagem como novo núcleo da filosofia, observou-se uma opção para ser acolhida em detrimento do paradigma da subjetividade até então vigente. Nesse contexto, é imprescindível ressaltar que, "para ser aceita como paradigma, uma teoria deve parecer melhor que suas competidoras" (KUHN, 2011, p. 38), o que, pelas dificuldades lógicas de justificação do paradigma da consciência, era evidente.

Impende ressaltar que a ruptura de um paradigma para dar início a outro envolve uma reformulação de muitas questões e problemas, podendo envolver o próprio ponto central do paradigma. Por isso, Kuhn (2011, p. 116) declara:

A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus métodos e aplicações.

Conforme Streck (2013, p. 14), esse giro ocorrido no século XX significa uma ruptura com a filosofia da consciência (paradigma da subjetividade), pois liberta a filosofia do fundamento que, se antes era a essência, passou a ser a consciência na modernidade.

Com essa ruptura, a linguagem se transformou no ponto fulcral da filosofia, o que não significa, segundo advertência de Störig (2009, p. 563), que os filósofos anteriores tenham desconsiderado a linguagem como tema. Desde a Antiguidade, muitos filósofos se manifestaram sobre a linguagem. O que muda é o seu deslocamento da zona periférica para o núcleo da filosofia, motivo pelo qual o questionamento não é mais sobre a essência ou o conteúdo de um conceito, mas sim sobre o modo de uso desse conceito. Sob esse prisma, há de se destacar que, de acordo com Kuhn (2011, p. 60), ao se adquirir um paradigma, adquire-se também um critério para definir a escolha de problemas, os quais, enquanto o paradigma for acolhido, consideram-se solucionáveis.

A partir de então, o novo paradigma não tem mais o objetivo de problematizar sobre a verdade dos juízos válidos, mas sim sobre a questão do sentido, posteriormente radicalizada na virada hermenêutica. Abandonou-se a problematização em torno da essência ou natureza das coisas<sup>12</sup>, assim como suas representações ou conceitos da consciência, que deram lugar ao questionamento sobre a significação das expressões linguísticas. Da mesma forma, também ocorreu o afastamento da objetificação iniciada pela metafísica clássica (COSTA, 2013, p. 31).

Delimitando os filósofos que iniciaram, desenvolveram e disseminaram a reviravolta linguística, Costa (2013, p. 30) explica:

A expressão Linguistic Turn, 'virada linguística', que se originou no século 20 com Gustav Bergmann, popularizou-se com Richar Rorty, na ontologia, em 1967. Esse movimento linguístico na Filosofia tomou forma ainda com Frege, em 1884, na sua obra Os fundamentos da Aritmética, e também com B. Russell, no seu artigo On Denoting, de 1905. É costumeiro ainda mencionar o nome do filósofo austríaco L. Wittgenstein como um dos precursores da 'virada linguística', com a obra Tractatus Logico-Philosophicus, publicada em 1922."

Apesar das diferentes formas de se investigar o tema, esse pensamento filosófico instaurado com a Reviravolta Linguística tem como tese central a

<sup>12</sup> O debate sobre a essência das coisas e dos conceitos, cujo auge foi na Idade Média em razão da influência da metafísica aristotélica, é fruto da corrente conhecida como essencialismo, que alega terem as coisas propriedades que não podem deixar de ter sem deixar de existir.

impossibilidade de filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, pois é ela que constitui o conhecimento humano. Nessa perspectiva, para formular conhecimentos intersubjetivamente válidos há a necessidade de se refletir sobre a infraestrutura linguística (OLIVEIRA, 2006, p. 13). A linguagem tornou-se o ponto de partida para a abordagem das questões filosóficas.

Pelo motivo supracitado, a denominação "Reviravolta Linguística" é extremamente sugestiva, já que nesse paradigma há uma inversão das prioridades nas questões filosóficas, que passam a ser consideradas como questões de linguagem filosófica.

Também deve ser destacado, como o faz Oliveira (2006, p. 12), que a virada filosófica rumo à linguagem não é apenas, nem prioritariamente, a descoberta de uma nova área de estudo filosófico, mas, especificamente, uma virada da própria filosofia, acompanhada da modificação da forma de entendê-la.

Como se observa, a fixação da linguagem como ponto nevrálgico da filosofia não foi algo súbito ou inopinado. Ao contrário, tratou-se de um desenvolvimento duradouro, com a influência de inúmeros pensadores, ainda que examinassem de modos distintos o mesmo tema. Entrementes, ninguém foi tão influente e importante quanto Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

Ao abordarmos esse relevante filósofo austríaco<sup>13</sup>, deve-se, inicialmente, esclarecer que há um consenso teórico sobre um "primeiro Wittgenstein" e um "segundo Wittgenstein", porquanto, ao longo de sua carreira, desenvolveu dois projetos diferentes, mas sempre mantendo a unidade temática em torno da linguagem: na sua primeira fase, publicou a obra *Tractatus Logico-Philosophicus*; depois de sua morte, foi publicada a obra *Investigações filosóficas*, em 1953, consistindo em escritos que permaneceram inacabados. Wittgenstein foi influenciado por obras de Gottlob Frege e Bertrand Russell, tendo sido aluno de ambos durante sua jornada acadêmica, o que contribuiu para a construção inicial de seus posicionamentos.

O *Tractatus* é um texto que analisa a relação entre lógica e filosofia de forma profunda, por meio de aforismos, contendo apenas afirmações sucintas com poucas explicações. Ainda no prefácio do *Tractatus*, Wittgenstein (2010, p. 131) adverte:

---

13 Wittgenstein, além de filósofo, tinha conhecimentos sobre música, arquitetura, lógica e matemática, o que contribuiu para análises sobre a linguagem utilizando, muitas vezes, exemplos relacionados a cores, sons e figuras geométricas.

O livro trata dos problemas filosóficos e mostra - creio eu - que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor - não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado).

O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contra-senso.

No *Tractatus*, Wittgenstein pretende definir os limites entre o que racionalmente pode ser dito e o desvario do qual devemos nos esquivar (OLIVEIRA, 2006, p. 95). Para isso, os quatro principais temas são, conforme Child (2013, p. 41): realidade, pensamento e linguagem, lógica e análise de proposições complexas em proposições elementares e os limites do que pode ser expresso na linguagem.

Wittgenstein constata que fazemos figurações<sup>14</sup> do mundo, havendo dois momentos claros: inicialmente, o mundo é transformado em pensamento; em seguida, há sua expressão linguística. Na verdade, esses momentos estão associados entre si, mas não se seguem um ao outro, de maneira que a expressão linguística não é acidental ao pensamento (OLIVEIRA, 2006, p. 101).

A relação entre linguagem e lógica no *Tractatus* é tão intrínseca que, no §3.032, Wittgenstein (2010, p. 147) declara que "representar na linguagem algo que 'contradiga as leis lógicas' é tão pouco possível quanto representar na geometria, por meio de suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço; ou dar as coordenadas de um ponto que não exista."

É imprescindível notar que, no *Tractatus*, a linguagem tem a função de refletir o mundo, mas este é independente daquela. No mesmo sentido, Rohden (2002, p. 34) acentua que "a tese fundamental do 1º Wittgenstein é que a linguagem figura o mundo sobre o qual ela fala e a respeito do qual nos informa."

Essa ideia é perceptível no §4.121, quando Wittgenstein (2010, p. 179) define:

A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição.

O que se espelha na linguagem, esta não pode representar.

O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela.

A proposição mostra a forma lógica da realidade.

Ela a exhibe.

---

14 Na tradução do termo alemão "Bild" para a língua portuguesa, há autores que utilizam a palavra "figuração", enquanto outros preferem as palavras "imagem" ou "pictórico".



Conforme Oliveira (2006, p. 121), o *Tractatus* reformula a teoria da semelhança entre linguagem e mundo, pois considera que, por ser a linguagem um reflexo do mundo, o que é relevante é a estrutura ontológica desse mundo que a linguagem tem a função de anunciar, motivo pelo qual a essência da linguagem seria dependente da estrutura ontológica do real. Logo, a linguagem teria a função de exprimir um mundo que nos é dado independentemente dela.

É por considerar que há essa relação entre o real e o pensamento, para posterior expressão na linguagem, que Wittgenstein (2010, p. 165) acentua, no §4.01, que "a proposição é uma figuração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja."

Em um dos trechos mais importantes do *Tractatus* (§§4, 4.001 e 4.002), Wittgenstein demonstra seu rechaçamento em relação à linguagem comum, porquanto seria incapaz de exprimir a lógica da linguagem, por disfarçar o pensamento.

4 O pensamento é a proposição com sentido.

4.001 A totalidade das proposições é a linguagem.

4.002 O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir todo sentido, sem fazer idéia de como e do que cada palavra significa - como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares.

A linguagem corrente é parte do organismo humano, e não menos complicada que ele.

É humanamente impossível extrair dela, de modo imediato, a lógica da linguagem.

A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo.

Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados. (Wittgenstein, 2010, p. 165)

Como se nota, Wittgenstein defende no *Tractatus* uma linguagem perfeita que pudesse refletir com absoluta precisão a estrutura ontológica do mundo, sendo uma imagem fiel do real. Dessa forma, por ser a linguagem comum imprecisa, dever-se-ia idealizar uma linguagem perfeita, ideal, a qual seria a própria medida de qualquer linguagem (OLIVEIRA, 2006, p. 121).

Por derradeiro, considerando que o desiderato da primeira fase de Wittgenstein era conceber a linguagem como reflexo da estrutura ontológica do mundo, os limites da linguagem de alguém também são os limites do seu mundo, que é preenchido

pela lógica. Se algo não pode ser pensado, também não pode ser expresso por meio da linguagem, pois fora dos limites desta.

5.6: Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo.

5.61: A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites.

Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não.

Isso aparentemente pressuporia que excluímos certas possibilidades, o que não pode ser o caso, pois, do contrário, a lógica deveria ultrapassar os limites do mundo: como se pudesse observar esses limites também do outro lado.

O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos dizer o que não podemos pensar.

5.62: Essa consideração fornece a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade.

O que o solipsismo quer significar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra.

Que o mundo seja meu mundo, é o que se mostra nisso: os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de meu mundo. (Wittgenstein, 2010, p. 245).

Observa-se que, em decorrência do caráter designativo da linguagem, que tem a função de refletir o mundo - daí porque o limite da linguagem é o limite do meu mundo -, a linguagem no *Tractatus* se limita a ser condição de possibilidade da comunicação do conhecimento, não sendo condição de possibilidade do próprio conhecimento. Em outras palavras, o conhecimento se forma independentemente da linguagem, mas esta é necessária para que aquele possa ser transmitido intersubjetivamente.

Portanto, essa concepção é subjetivista, pois a consciência atua como determinante das experiências do homem, somente ele tendo acesso a ela, de modo tal que o homem é considerado uma unidade que, em um momento posterior, se comunica com outras unidades também isoladas (OLIVEIRA, 2006, p. 125). A intersubjetividade aqui seria posterior ao conhecimento, como mera comunicação, não como um diálogo anterior pelo qual o próprio conhecimento se constituiria intersubjetivamente.

Mendes (2007, p. 55) salienta que, após a Segunda Guerra Mundial, surgiu na Europa uma corrente denominada de filosofia analítica, filosofia linguística ou filosofia da linguagem ordinária, substituindo a busca por uma linguagem ideal pela análise da linguagem comum ou ordinária. Destarte, o paradigma verificacional predominante desde Frege deu lugar ao paradigma comunicacional, no que ficou conhecido como giro linguístico-pragmático.

Nesse contexto, é publicada, em 1953, a obra póstuma de Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, em que ocorre a transição para a sua segunda fase. Daí porque muitos falam de um segundo Wittgenstein ou Wittgenstein II.

Na esteira das palavras de Gadamer (2011, p. 499):

Isso coincidiu com a guinada empreendida pela crítica anglo-saxã da linguagem, que partia de uma reflexão sobre o ideal de uma linguagem lógica artificial, plenamente unívoca. No lugar do cálculo lógico degradado em simples disciplina técnica auxiliar e da axiomatização da linguagem, apareceu a análise da linguagem realmente falada (ordinary language). De princípio, a intenção da crítica à metafísica permaneceu intocada, mas vinha associada à expectativa positiva de que a nova orientação rumo à linguagem viva, falada, não apenas ensinava a desmascarar problemas aparentes, como a resolvê-los. Essa guinada teve ampla repercussão, sobretudo com a publicação da obra póstuma de Wittgenstein *Investigações filosóficas* (1953).

Assim, se no *Tractatus Wittgenstein* indagava o que era a linguagem e definia sua função como a de representar o mundo, em *Investigações filosóficas* seu desiderato era entender como a linguagem funciona e quais seriam seus vários usos (MENDES, 2007, p. 59). Ademais, o *Tractatus* foi marcante para o positivismo lógico, enquanto a obra *Investigações filosóficas* foi imprescindível para a sobredita filosofia analítica.

Entre as características dessa transição, Child (2013, p. 88) esclarece que nas *Investigações filosóficas* há o repúdio de Wittgenstein ao seu projeto filosófico do *Tractatus*, além do desenvolvimento de uma representação inspecionável do uso das palavras. Da mesma forma, a transição envolve a superação da ideia do *Tractatus* de que para entender uma proposição é necessário conhecer se ela é verdadeira, em prol da tese de que o entendimento da proposição consiste em conhecer seu uso.

A partir de Wittgenstein, precisamente em sua segunda fase, há uma ruptura do paradigma da consciência, iniciando, conseqüentemente, o paradigma da linguagem. Dentro dessa perspectiva, a virada filosófica no sentido da linguagem significa mais que um novo campo da realidade a ser filosoficamente trabalhado, mas, na verdade, uma mudança na forma de entender a própria filosofia. Nas palavras de Streck (2013, p. 14), no giro linguístico, a invasão da linguagem no campo da filosofia “transfere o próprio conhecimento para o âmbito da linguagem, onde o mundo se descortina; é na linguagem que se dá a ação; é na linguagem que se dá o sentido (e não na consciência de si do pensamento pensante).” As

Investigações filosóficas contêm, então, um ataque à concepção individualista do conhecimento e da linguagem.

Como pano de fundo de suas críticas aparece uma visão de homem e de conhecimento humano dualista, sobretudo como elaborada no Ocidente moderno a partir da filosofia da consciência de Descartes, que, numa perspectiva muito diferente, pode ser citado ao lado de Heidegger, como um dos grandes críticos da 'filosofia da subjetividade'. (OLIVEIRA, 2006, p. 125)

É por meio de tais premissas que Wittgenstein considerou insubsistente a mera designação de objetos por meio de palavras, eis que estas se encontram inseridas numa situação global que disciplina seu uso, superando, assim, a concepção tradicional de linguagem.

Observa-se, nesse diapasão, uma evolução significativa nas obras de Wittgenstein, precisamente entre *Tractatus* e *Investigações filosóficas*. Nessa segunda fase, “o foco deslocou-se do caráter designativo da linguagem para a linguagem como uso. Esta não mais era entendida como a ideal, mas sim aquela que usamos para nos comunicar cotidianamente, a linguagem comum” (MENDES, 2007, p. 3).

As obras de Wittgenstein dão ênfase à relação existente entre a linguagem e a realidade, intermediada pelo pensamento. No *Tractatus* a relação da linguagem com o mundo é representativa, isto é, a linguagem representa o mundo. Em *Investigações filosóficas*, Wittgenstein verifica que não existe uma relação única e imutável entre a linguagem e o que ela representa. A relação somente pode ser descoberta através do uso que se faz da linguagem. (MENDES, 2007, p. 71).

Nas *Investigações filosóficas*, são gritantes os pontos dos quais Wittgenstein se afasta do que havia escrito no *Tractatus*. Uma das rejeições é a da estrutura ontológica pela qual o mundo seria um conjunto de fatos e estados de coisa. Há recusa quanto à ligação entre o mundo e sua imagem nas proposições, assim como rejeita o ideal de uma exatidão incondicionada. Enquanto no *Tractatus* havia o entendimento de que aquilo que se pode dizer pode ser dito claramente, nas *Investigações filosóficas* Wittgenstein percebe que há palavras habitualmente plurissignificativas, o que não pode ser mudado. Por isso que, para saber o que uma palavra significa, é necessário considerar como ela é usada, única forma de elucidar sua significação (STÖRIG, 2009, p. 573-574).

Foi precisamente nesse aspecto da concepção de linguagem que ocorreu a mais evidente ruptura entre as fases do *Tractatus* e das *Investigações filosóficas*,

pois se antes a linguagem era uma estrutura lógica, na nova fase essa ideia se dissolve e dá lugar aos jogos de linguagem, que são multifacetados ou poliédricos (MARCONDES, 2010, p. 274-275).

É por isso que, segundo Rohden (2002, p. 55), o segundo Wittgenstein critica a concepção instrumentalista de linguagem, que era, no Ocidente, apenas caracterizada pela sua função designativa. Da mesma forma, é evidente a sua crítica ao essencialismo, motivo pelo qual Wittgenstein evita, no decorrer das Investigações Filosóficas, utilizar conceitos ou definir as expressões utilizadas, preferindo afirmar que algo "é isso e semelhantes".

O foco dessa nova concepção filosófica de Wittgenstein consiste em determinar a linguagem a partir do seu uso. Por esse motivo, já no §10, Wittgenstein (2014, p. 20) indaga o que as palavras da linguagem designam, nos seguintes termos: "Como demonstrar o que designam a não ser pelo modo como são usadas? E nós já descrevemos o seu uso. A expressão 'esta palavra designa isto' deveria, portanto, tomar-se uma parte desta descrição." Por essa razão, Wittgenstein demonstra que a linguagem lógica, tão minuciosamente descrita no *Tractatus*, é insuficiente, pois o significado da linguagem é dado pelo uso.

Essa nova proposta de Wittgenstein demonstra que sua visão de significado se desenvolveu durante toda sua vida. Ainda no *Tractatus*, o significado da proposição era explicado considerando as condições sob as quais ela é ou não verdadeira. Entre 1929 e 1930, defendeu uma visão verificacionista, ou seja, o significado da proposição decorre da análise do que mostra que ela é verdadeira. Por fim, nas Investigações filosóficas, propôs que o significado da proposição é uma questão do seu uso (CHILD, 2013, p. 108).

Logo, nessa fase, argumenta ser por meio da indagação pelo uso que é possível obter o significado da palavra. Caso contrário, há o risco de se observar apenas a superfície entre palavras de diferentes tipos, ignorando as diferenças mais fortes que há entre elas. No §11 das Investigações filosóficas, há um excelente exemplo utilizando uma caixa de ferramentas, em que Wittgenstein (2014, p. 20-21) explica:

11. Pense nas ferramentas dentro de uma caixa de ferramentas: encontram-se aí um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de fenda, um metro, uma lata de cola, cola, pregos e parafusos. - Assim como são diferentes as funções desses objetos, são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali.)

O que nos confunde, sem dúvida, é a uniformidade de sua manifestação, quando as palavras não são ditas ou se nos apresentam na escrita e na impressão. Pois, seu emprego não é tão claro assim. Especialmente quando filosofamos!

Nesse sentido, critica-se o caráter referencial e designativo da linguagem, anteriormente consagrado no *Tractatus*, porquanto uma palavra pode ter significados diferentes dependendo do seu uso. O que parece inicialmente semelhante, por ser mera superfície, pode esconder diferenças maiores.

No §13 das *Investigações filosóficas*, então, Wittgenstein (2014, p. 21) demonstra sua crítica: "quando dizemos: 'cada palavra da linguagem designa alguma coisa', com isso ainda não se disse por enquanto absolutamente nada; a não ser que explicássemos, exatamente, que distinção desejamos fazer." Isso significa que o conteúdo da explanação é dado pelos relatos particulares de significação que continuamos oferecendo, em cada caso determinado, pois esses relatos são distintos para cada tipo diferente de palavra (CHILD, 2013, p. 103). Quer dizer, em outros termos, que o uso determina, caso a caso, o significado da palavra utilizada, a partir de uma situação global em que ela - a palavra - está inserida e sendo aplicada.

Como se observa, trata-se de visão diametralmente oposta àquela referencialista de linguagem do *Tractatus*, de que uma palavra se refere a um objeto, principalmente a descrita no §4.0312, ao ressaltar que "a possibilidade da proposição repousa sobre o princípio da substituição de objetos por sinais" (WITTGENSTEIN, 2010, p. 171).

Conforme Störig (2009, p. 574), acreditamos ingenuamente que é necessário que haja um objeto para cada palavra, ou seja, que a palavra precisa denominar um objeto, pois, se não encontramos um objeto, imaginamos de pronto que se trata de um conteúdo espiritual, consistindo essa ideia naquilo que Wittgenstein chama de "mito da significação".

O §23 das *Investigações filosóficas* contém, certamente, uma das maiores demonstrações dessa mudança e da própria autocrítica de Wittgenstein. Depois de ressaltar que há inúmeros tipos de linguagem e que novos jogos de linguagem surgem e outros são esquecidos, fornece uma lista de exemplos da variedade de jogos de linguagem, incluindo ordenar e agir segundo as ordens, descrever um objeto pela aparência ou pelas suas medidas, relatar um acontecimento, inventar

uma história, cantar cantiga de roda etc. Ao final, conclui, em tom de autocrítica e reformulação de suas teses: "é interessante comparar a variedade de instrumentos de linguagem e seus modos de aplicação, a variedade das espécies de palavra e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (Inclusive o autor do Tratado Lógico-Filosófico.)" (WITTGENSTEIN, 2014, p. 27).

De acordo com Oliveira (2006, p. 127), o mencionado §23 das Investigações filosóficas apresenta como havia uma exacerbação da função designativa, que desconsiderava outras perspectivas. Por isso que a teoria objetivista da linguagem teria um aspecto reducionista, pois reduz todas as funções da linguagem a uma única. Quando Wittgenstein demonstra outras funções da linguagem, inclusive criticando a forma como a abordou no Tractatus, desconstrói o pensamento tradicional sobre o tema.

Segundo Child (2013, p. 106), Wittgenstein está certo ao acreditar que há muitos tipos diferentes de palavras, assim como muitos usos diferentes da própria linguagem, de modo que está igualmente certo ao entender que um relato adequado de linguagem necessita incluir todos esses fenômenos.

Novamente, torna-se relevante salientar que "o significado de uma palavra é seu uso na linguagem" (WITTGENSTEIN, 2014, p. 38), como se encontra expresso no §43 das Investigações filosóficas. É por esse motivo que, acolhendo o jogo de linguagem, o significado não derivaria mais da forma da proposição, mas sim do próprio uso das expressões linguísticas em distintas situações que podem ser empregadas.

Em um dos mais interessantes trechos das Investigações filosóficas, o §66, Wittgenstein, novamente por meio de exemplos, demonstra a insubsistência do essencialismo para a definição da linguagem, porquanto coisas semelhantes podem ter diferenças pontuais - ou não tão pontuais -, o que torna descabido tentar alcançar um conceito por meio de sua "essência" ou de suas características essenciais.

66. Observe, por exemplo, os processos a que chamamos 'jogos'. Tenho em mente os jogos de tabuleiro, os jogos de cartas, o jogo de bola, os jogos de combate etc. O que é comum a todos estes jogos? - Não diga: 'Tem que haver algo que lhes seja comum, do contrário não se chamariam 'jogos"' - mas olhe se há algo que seja comum a todos. - Porque, quando olhá-los, você não verá algo que seria comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, aliás, uma boa quantidade deles. Como foi dito: não pense, mas olhe! - Olhe, por exemplo, os jogos de tabuleiro com seus variegados parentescos. Passe agora para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aquela primeira classe, mas muitos traços comuns desaparecem, outros se apresentam. Se passarmos agora para os

jogos de bola, veremos que certas coisas comuns são mantidas, ao passo que muitas se perdem. - Prestam-se todos eles ao 'entretenimento'? Compare o xadrez com o ludo. Ou há, por toda parte, ganhar e perder, ou uma concorrência dos jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há ganhar e perder; mas, se uma criança atira a bola contra a parede e a agarra novamente, neste caso este traço desapareceu. Veja que papel desempenham habilidade e sorte. E quão diferente é habilidade no jogo de xadrez e habilidade no jogo de tênis. Pense agora nas brincadeiras de roda: aqui se encontra o elemento do entretenimento, mas quantos outros traços característicos desapareceram! E assim podemos percorrer os muitos, muitos outros grupos de jogos, ver as semelhanças aparecerem e desaparecerem.

E o resultado desta observação é: vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala." (WITTGENSTEIN, 2014, p. 51-52)

O que se percebe é que, nessa fase, há um repúdio de Wittgenstein pelo seu essencialismo manifestado no *Tractatus*, pois neste pretendia dar uma explicação da essência da linguagem por meio da ideia de que a característica essencial de qualquer proposição é que ela é uma função-de-verdade de proposições elementares (CHILD, 2013, p. 97). Nesse período, Wittgenstein refuta a perspectiva exposta no *Tractatus* de que a explicação do significado precisa ser em termos de condições-de-verdade.

Já prevendo a possibilidade de alguém afirmar que ele fala de jogos de linguagem possíveis sem dizer o que é a essência do jogo de linguagem e, portanto, da linguagem, Wittgenstein, no §65, elucida:

Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo o que chamamos linguagem, digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregamos a mesma palavra para todas, - mas são aparentadas entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa deste parentesco, ou destes parentescos, chamamos a todas de 'linguagens'. (WITTGENSTEIN, 2014, p. 51)

É impositivo que se note, pelo trecho supracitado, que é abandonada qualquer perspectiva de que o sentido da proposição deveria ser perquirido na possibilidade de representar o mundo, pois o sentido dependeria do uso da proposição, uma vez que "cada palavra não teria um único significado, mas uma família de significados que variam conforme o seu uso" (MENDES, 2007, p. 72).

No mesmo sentido, deve-se entender que os jogos de linguagem não são tentativas preparatórias para futuramente regular a linguagem. Por esse motivo, no §130 das *Investigações filosóficas*, Wittgenstein (2014 p. 75-76) esclarece que "os jogos de linguagem estão aí muito mais como objetos de comparação, os quais, por



semelhança e dissemelhança, devem lançar luz nas relações de nossa linguagem."

Em outro ponto relevante das Investigações filosóficas, observa-se que a linguagem não tem a função de ser uma mera transmissora de pensamentos ou, como ressaltado anteriormente, uma função meramente comunicativa, como condição de possibilidade somente da comunicação. Assim, no §304, Wittgenstein (2014, p. 140) ressalta que "o paradoxo só desaparece, então, quando nós rompemos radicalmente com a ideia de que a linguagem funciona sempre de uma forma, presta-se sempre ao mesmo objetivo: transmitir pensamentos."

O que se constata é que deixa de prevalecer a perspectiva de que haveria consciência independentemente da linguagem, sendo esta a mera condição de comunicação daquela. Com isso, a linguagem deve ser considerada para a possibilidade de conhecimento humano.

Oliveira (2006, 128) esclarece que, ao se considerar o caráter transcendental da linguagem, resta superada a teoria objetivista, instrumentalista ou designativa da linguagem, porque se coisas, atributos, propriedades etc. "não nos são dados sem a mediação linguística, é um absurdo querer determinar a significação de expressões linguísticas pela ordenação de palavras a realidades por meio de convenções" (OLIVEIRA, 2006, p. 128).

Por tudo que foi exposto, percebe-se, com amparo em Struchiner (2011, p. 136), que as mudanças na linguagem são paulatinas e realizadas no íntimo da própria linguagem, motivo pelo qual ela é temporalmente flexível. Entrementes, a curto prazo, a linguagem possui certa fixidez, sendo um pouco rígida, pois, se o que um sujeito disser for muito distinto das convenções estabelecidas, ninguém irá entendê-lo.

Urge destacar que a pragmatização, um dos elementos centrais da análise de Wittgenstein na sua segunda fase, é posteriormente considerada, desenvolvida e superada por Heidegger e Gadamer, através da hermenêutica ontológica. Para isso, consideram-na como modo de ser, enquanto Wittgenstein ainda a considerava como maneira de conhecer (ROHDEN, 2002, p. 57).

Destarte, essa importância filosófica da linguagem permite sua adequação ao presente e a sua relação com a hermenêutica. Nas palavras de Sparemberger (2003, p. 37), "é, portanto, por meio da linguagem que a tradição acompanha a evolução e permite uma comunicação sempre adequada ao presente, apesar de ligada ao passado. Só conseguimos trazê-la para o presente pela operacionalidade

permitida pela interpretação.”

Ainda no que concerne à transição da linguagem para a hermenêutica, é oportuno destacar que o jogo em Wittgenstein não exigiria um "entregar-se", mas apenas uma observação de como o jogo ocorre e o cumprimento das respectivas regras, independente da experiência que realiza o jogador ao cumprir as regras, motivo pelo qual essa concepção de jogo ainda é epistemológica. Por outro lado, na hermenêutica filosófica, o jogo se torna ontológico, pois há o envolvimento do jogador, que é afetado ao jogar e tem a preocupação com as regras ligadas ao seu modo de viver, sendo um jogo autoimplicativo (ROHDEN, 2002, p. 62-63).

### **2.3. Contribuições de Martin Heidegger e da hermenêutica ontológica existencial: elementos fundamentais para o pensamento de Gadamer**

Assim como ocorreu uma reviravolta no plano filosófico sobre o tema da linguagem, a hermenêutica também se transformou, passando de uma hermenêutica epistemológica ou da modernidade para uma hermenêutica ontológica. Essa virada, iniciada por Heidegger como hermenêutica da faticidade enquanto filosofia hermenêutica e prosseguida depois com Gadamer enquanto hermenêutica filosófica é conhecida como "hermeneutic turn" (ROHDEN, 2002, p. 65).

O "hermeneutic turn" pode ser comparado com a reviravolta linguística e a transição da primeira para a segunda fase de Wittgenstein. Contudo, a virada hermenêutica é muito mais radical, pois, como mencionado anteriormente, alterou-se o viés epistemológico em direção a um prisma ontológico, ou seja, como um modo de ser, não apenas de conhecer. Além disso, "com o hermeneutic turn a linguagem não pode ser mais instrumentalizada, como se pretendem, seja na vertente da filosofia da linguagem, seja na perspectiva da hermenêutica moderna" (ROHDEN, 2002, p. 73).

Nesse esteio, o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) foi fundamental para o desenvolvimento da hermenêutica, partindo de bases ontológicas e fenomenológicas, principalmente na sua mais conhecida obra, *Ser e Tempo*, publicada em 1927. Considerando que a presente pesquisa se vale dos ensinamentos de Gadamer como matriz teórica, a abordagem de Heidegger é imprescindível. Streck (2013, p. 64) teve precisão cirúrgica ao afirmar que “'adotar' Gadamer e 'esquecer' Heidegger é ignorar – deliberadamente ou não – a construção

da matriz teórica que nasce na filosofia hermenêutica e desemboca na hermenêutica filosófica.”

A obra de Heidegger foi paradigmática para a influência da hermenêutica filosófica e das proposições de Gadamer. O caráter inovador de suas teses deslocou questões até então irrelevantes para o centro do debate. Nesse diapasão, lembramos Stein (2006, p. 20) de que uma das frases contidas ao fim do famoso §44 do *Ser e tempo* é emblemática, pois refere que só há verdade enquanto há *Dasein* e que não existem verdades eternas. Trata-se da afirmação mais escandalosa emanada por um filósofo nos anos 20.

Situando a intenção inovadora de Heidegger em relação aos paradigmas de sua época, Oliveira (2006, p. 205) explana:

A experiência da linguagem como informação se faz a partir de determinado paradigma: o paradigma da subjetividade, da consciência, que encontrou sua realização plena na atual fase de nossa civilização. Não é possível experimentar a linguagem desde outro paradigma, para além da relação sujeito-objeto, consciência-mundo? Em suma, para Heidegger, a manifestação epocal da linguagem como informação pressupõe o paradigma das teorias da consciência e da representação. Todo o seu esforço filosófico consiste em mostrar as bases de outro paradigma de pensamento, a partir de onde é não só possível um outro tipo de experiência com a linguagem, mas onde a linguagem constitui momento fundamental para toda experiência do real. Ora, o que Heidegger pretende, não negando o valor do caráter instrumental da linguagem, é fazer o 'passo para trás', a fim de poder pensar a relação originária do homem com a linguagem que, para ele, não constitui uma pesquisa a mais ao lado das ciências e da filosofia da tradição, mas é uma descida a seus 'fundamentos', pois é essa relação originária que é sempre pressuposta em toda ciência e filosofia.

Nas lições de Marcondes (2010, p. 270), Heidegger buscou um novo rumo para a filosofia, criticando radicalmente a tradição filosófica e a metafísica ocidental iniciada em Platão. Para isso, pretendeu a retomada da ontologia e a superação do esquecimento do Ser.

Consoante Stein (2011b, p. 32), Heidegger foi basicamente um crítico da fundamentação ontológica, das teorias da relação sujeito-objeto, do objetivismo do pensamento greco-medieval e da procura de condições de possibilidade na subjetividade, tendo dedicado-se a criticar especificamente as teorias da consciência e da representação.

Há um risco na análise de Heidegger sem procurar exaurir suas propostas filosóficas, pois este filósofo alemão se utiliza de uma terminologia específica. A advertência é feita por Mazotti (2010, p. 34), ao salientar que "diversos vocábulos

são reformulados ao longo de sua obra a fim de lhes conferir um sentido que somente são compreensíveis à luz de seu próprio pensamento, assim como é o *Dasein*, a existência, a temporalidade, o ser no mundo etc."<sup>15</sup> Portanto, para uma melhor análise do projeto heideggeriano, inicia-se do conjunto de influências recebidas por Heidegger oriundas de outros filósofos para, em seguida, expor a sua própria contribuição.

Indubitavelmente, Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi um dos que mais influenciou o desenvolvimento do pensamento filosófico de Heidegger, sendo, da mesma forma, um autor que restou ultrapassado por Heidegger pelo aspecto ontológico.

Dilthey era um filósofo da vida e, como tal, entendia que não era possível pensar através de conceitos externos à vida, também não sendo possível colocar o raciocínio num plano superior e separado dela. Por esse motivo, demonstrou na sua obra "Teoria das concepções do mundo" que é incabível um sistema filosófico absoluto e imutável, diante do equívoco de se posicionar o pensamento acima da realidade, ou seja, considerar a atividade racional como algo divino e metafísico (MAZOTTI, 2010, p. 27).

Nessa perspectiva, Soares (2010a, p. 9) ressalta que Dilthey alargou o horizonte da hermenêutica, pois considerou uma forma de interpretação tendo como ponto fulcral a experiência vivida. Esta concepção figurou com modos históricos de compreensão, em detrimento de modos científicos, entendendo-se que a compreensão só era possível por uma referência à própria vida, na dimensão de toda sua historicidade e temporalidade.

Dilthey propõe um relativismo histórico que considera a vida como atribuidora de sentido, de modo que o ser, por estar inserido na vida, afasta-se da relação sujeito-objeto. Trata-se de uma proposta inovadora e que estabeleceu um novo viés para o estudo da hermenêutica. À vista disso, Peixinho (2003, p. 7-8) notabiliza que, com Dilthey, renova-se o projeto de uma nova hermenêutica, que a coloca no horizonte da historicidade, no qual, posteriormente, avançaria consideravelmente - sobretudo com Heidegger -, sendo, assim, considerado o pai da problemática hermenêutica contemporânea.

Isto posto, Palmer (1986, p. 136), relacionando Dilthey e Heidegger, afirma:

---

<sup>15</sup> A presente pesquisa está, inevitavelmente, sujeita a esse risco, pois o projeto de Heidegger é utilizado aqui apenas para situar a mudança do paradigma hermenêutico epistemológico para o filosófico. De qualquer forma, é impossível tratar da contribuição de Gadamer sem antes apontar a influência de seu mestre.

Dilthey já estabelecera que a significação se referia sempre a um contexto de relações (Strukturzusammenhang), exemplificando o princípio já conhecido de que a compreensão opera preferencialmente no interior de um 'círculo hermenêutico' e não na progressão ordenada que vai das partes simples e auto-suficientes ao todo. Contudo, a hermenêutica fenomenológica de Heidegger, avança mais um passo; explora as implicações do círculo hermenêutico no que respeita à estrutura ontológica de toda a compreensão e interpretação existenciais do homem. É claro que a compreensão não pode conceber-se como algo metafísico, acima da existência sensível do homem, mas sim enquanto inseparável desta; Heidegger não nega a visão de Dilthey orientada para a experiência mas coloca-a num contexto ontológico.

Assim, Heidegger avança em relação ao que fora desenvolvido por Dilthey, pois considera a compreensão na perspectiva existencial do homem, de maneira que não nega a proposta de Dilthey, mas apenas a situa no plano ontológico.

Nesse sentido, entendendo de forma idêntica, Ferraris (2002, p. 189) analisa:

Si, por lo tanto, en Dilthey la hermenéutica era el proceso histórico-psicológico a través del cual los sujetos interpretan las manifestaciones objetivadas del espíritu reconociéndolas como producidas por otros sujetos (y excluyendo, por eso, cualquier posibilidad de una alteridad radical en un movimiento que se mantiene anamnésico o identificatorio), en Heidegger la hermenéutica es, por el contrario, el proceso por el cual el hombre encuentra la dimensión de la ontología, anterior a toda determinación puramente antropológica y sujeto-céntrica.

A fenomenologia também foi fundamental para o desenvolvimento do pensamento heideggeriano, principalmente a desenhada por Edmund Husserl (1859-1938).<sup>16</sup>

De início, impende sublinhar que, com a fenomenologia, rechaça-se a necessidade de uma técnica para obter a razão, pois a busca de sentido tem um caráter mais profundo, superando a malfadada relação sujeito-objeto, na qual o sujeito, de fora, observa o objeto e recolhe suas propriedades (MAZOTTI, 2010, p. 30). A fenomenologia não busca o sentido real ou essencial por essa relação sujeito-objeto ou de modo predicativo. A analítica se dá de forma ontológica, buscando o sentido na própria existencialidade do ser, o que não significa dizer que essa busca encontra a realidade ou algo empírico.

Conforme Heidegger (2012b, p. 119), o termo fenomenologia é diverso da teologia e outras similares, que nomeiam seus objetos a partir do correspondente

---

<sup>16</sup> A fenomenologia de Husserl, uma das principais correntes filosóficas do século XX, teve inspiração na ciência das aparências de Hohann Lambert, ainda no século XVIII, quem inicialmente se utilizou da expressão "fenomenologia". Da mesma forma, Husserl se inspirou na fenomenologia empregada por Hegel na sua ciência da experiência da consciência.

conteúdo-de-coisa, enquanto a fenomenologia não nomeia o objeto de suas pesquisas, tampouco caracteriza seu conteúdo-de-coisa. A fenomenologia apenas esclarece sobre o como do mostrar e o modo de tratar aquilo que deve ser tratado nela. Dessa forma, tudo o que está em discussão deve ser considerado numa mostra direta e demonstração direta.

É impositivo ressaltar que foi na fenomenologia de Husserl que Heidegger localizou os meios inacessíveis a Dilthey e Nietzsche, além de uma proposta que pudesse explicar o ser na existência humana sem se restringir a ideologia de cada um. Consiste numa apreensão pré-conceitual dos fenômenos, que em Husserl foi utilizada com a ideia de visibilizar o funcionamento da consciência como subjetividade transcendental, enquanto Heidegger a agregou como um ser-no-mundo histórico do homem (PALMER, 1986, p. 129).

Como será visto a seguir, em Heidegger, estabeleceu-se uma ideia de circularidade hermenêutica fundada na pré-compreensão como sentido daquilo que se pretende compreender. Logo, o sentido se sustenta no projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia (CAMARGO, 2003, p. 53-54). Essa dimensão histórica é o instrumento de obtenção direta e ontológica do ser. Nesse diapasão, “Husserl e Heidegger conceberam a hermenêutica como uma forma de se atingir a ontologia do ser, com respaldo em uma inteligência da dimensão histórica e suas implicações fenomenológicas” (MAZOTTI, 2010, p. 38). É nesse esteio que Heidegger (2012b, p. 123) evidencia que a ontologia só é possível como fenomenologia.

Dutra (2005, p. 58) esclarece que a fenomenologia de Husserl é caracterizada por um combate ao psicologismo e pela procura de um fundamento seguro para o conhecimento. Ocorre que o desenvolvimento dessa perspectiva husserliana, posteriormente, afastou-se da ideia nuclear de Heidegger, que passou a considerá-la ainda atribuída de elementos metafísicos. Ferraris (2002, p. 183) é quem melhor aponta temporalmente essa separação entre os pensamentos de Husserl e Heidegger:

En el ínterin, entre 1926 y 1928, se había consumado lo esencial de la relación entre Heidegger y Husserl. El ser y el tiempo, publicado en 1927, estaba dedicado 'A Edmund Husserl, con admiración y amistad'; pero, en la obra maestra juvenil de Heidegger, los motivos de dimensión con la fenomenología son sustanciales y como tales son recogidos por Husserl (aunque Heidegger, en este periodo, autointerprete su propio camino de pensamiento aún dentro de un horizonte fenomenológico). Ahondando la

disensão al precisar términos teóricos, está el caso de la voz 'Fenomenología' en la Enciclopedia Británica, que Husserl quería poner por escrito al discípulo. Entre finales de 1927 y comienzos del año siguiente, los intentos de colaboración no hacen más que explicitar la inconciliabilidad de perspectivas entre la hermenéutica fenomenológica de Heidegger y la fenomenología trascendental de Husserl. Heidegger ve en la fenomenología husserliana un proyecto aún gravado por presupuestos científicos y metafísicos, mientras Husserl condena el 'antropologismo' del análisis del *Dasein*. A finales de los años veinte, el diálogo entre Husserl y Heidegger se cierra definitivamente.

Da mesma forma, Gadamer (2013, p. 112) afirma que "o conceito de vivência husserliano transforma-se num conceito que abrange todos os atos da consciência, cuja estrutura essencial é a intencionalidade."

Um dos temas centrais dos caminhos de Heidegger e Husserl, mas com abordagens distintas, era o mundo da vida. Heidegger se utilizava do mundo da vida, do ser-no-mundo e da faticidade da vida como questão principal, assim como elemento necessário para sua crítica à fenomenologia transcendental de Husserl, que, por sua vez, dependia do problema do mundo da vida para revisar a radicalidade de sua revisão e, por conseguinte, dos fundamentos da sua fenomenologia transcendental. Sem a ideia de mundo da vida (ser-no-mundo), seria inconcebível Ser e tempo, que se funda exatamente na crítica à insuficiência ontológica da redução transcendental de Husserl (STEIN, 2001, p. 148).

A crítica que Heidegger dirige a Husserl é que a existência precede e sustenta a redução, por ser sua condição de possibilidade. Por esse raciocínio, Heidegger constrói uma hermenêutica da faticidade que se funda na analítica existencial, opondo-se a uma fenomenologia eidética. Heidegger pensa o mundo como correlato do "sum", não do "cogito", entendendo que a consciência é posterior a um mundo já disponível, enquanto Husserl apenas adentra na posição cartesiana, mas dela não se distancia (DUTRA, 2005, p. 62-63).<sup>17</sup>

É interessante notar que outra diferença entre Husserl e Heidegger consiste na própria palavra hermenêutica, que nunca havia sido usada, quanto à sua obra, pelo primeiro, enquanto o segundo alegou em "Ser e tempo" que a verdadeira dimensão do método fenomenológico o torna hermenêutico, esclarecendo o seu projeto na referida obra de uma hermenêutica do *Dasein* (PALMER, 1986, p. 130-131).

Assim, Heidegger (2012b, p. 129) afirma que filosofia é ontologia

---

17 Sobre a ênfase no "cogito" ou no "sum", remete-se ao item 2.1, em que é abordada a escolha cartesiana de prevalência do "cogito", isto é, do pensamento, em detrimento de qualquer análise ontológica.

fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da existência, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele surge e para onde ele retorna." Destarte, considerando que toda a tradição filosófica teve uma postura objetivante sobre a linguagem, Heidegger propõe um novo paradigma, que é exatamente a sua hermenêutica do eis-aí-ser, como ser-no-mundo (OLIVEIRA, 2006, p. 207).

Heidegger, por outro lado, espera desenvolver uma maneira mais adequada de pensarmos acerca de nós mesmos como entes que se autoquestionam e autointerpretam. Esse modo de pensar é o que ele chamou, em seu tempo, de hermenêutica da facticidade. O termo 'hermenêutica' frequentemente é utilizado significando uma teoria ou doutrina de interpretação. Contudo, Heidegger argumenta que há um papel muito mais fundamental para a hermenêutica na filosofia do que poderia ser imaginado. Não se trata apenas de ela poder nos ajudar a reavaliar textos filosóficos do passado e interpretá-los de maneira apropriada. Se a vida do *Dasein* envolve fundamentalmente autointerpretação, então, como uma prática de interpretação, aquela vida será ela própria hermenêutica. (GREAVES, 2012, p. 37).

Conforme Grondin (2012, p. 41-42), é possível medir aqui a distância que separa Heidegger da hermenêutica clássica, porquanto a hermenêutica não teria mais a ver com textos, mas com a própria existência de cada um. Por isso a filosofia seria concebida como ontologia, porquanto sua questão primeira é a do ser.

Stein (2006, p. 23), ao analisar o famoso §44 de *Ser e tempo*, afirma que é constatável uma crítica ao conceito correspondencial de verdade, mas não com a intenção de confrontá-la com uma nova teoria da verdade. Ao contrário, o que Heidegger pretende é tratar do assunto não mais como objeto da teoria da verdade, não se restringindo ao âmbito lógico-semântico, mas sim em uma área considerada condição de possibilidade de qualquer análise lógico-semântica, o que Heidegger chama de análise transcendental, mas com uma transcendentalidade que se liga ao mundo prático e ao *Dasein*, não mais com a subjetividade. Por isso, inaugura-se um paradigma novo se comparado com o pensamento subjetivista da modernidade.

Há de se destacar que a faticidade indica em Heidegger o "caráter do ser" fundamental da existência e o chamado *Dasein*, ou seja, "o ser-que-é-lançado-aí", um ser que é a cada oportunidade meu, que de início não é para mim apenas um 'objeto' que se encontra diante de mim, mas uma relação consigo ao modo da preocupação e da inquietude radical" (GRONDIN, 2012, p. 40).



Hoje já não temos mais dúvida de que a proposta da analítica existencial tem um objetivo primeiro que é a questão do conhecimento. Sabemos também que o filósofo critica a teoria do conhecimento, mas, sem suprimi-la, mostra como ela se funda no ser-em do ser-no-mundo do *Dasein*. Com isso, o filósofo elimina, desde o começo, aquilo que mais tarde os analíticos chamariam o 'mito do dado' e critica radicalmente qualquer epistemologia fundacionista no sentido tradicional. Quem tem uma certa familiaridade com as análises da compreensão de Ser e tempo descobre nelas uma nova teoria do a priori para todo o conhecimento, 'fundado no círculo hermenêutico'. Heidegger não deixa dúvida de que nada é simplesmente dado ou não influenciado por nosso modo de ser no mundo. O filósofo afirma que intuição e pensamento são derivados da compreensão. Esta, como existencial, representa uma estrutura prévia que antecipa todo o nosso conhecimento. (STEIN, 2011a, p. 63)

Segundo Schmidt (2012, p. 82), todos temos um modo de ser (*Dasein*), o qual é próprio a mim, mas não como se eu fosse outra coisa ou sujeito que tem o modo de ser de *Dasein*, pois eu não sou visto de fora. Assim, é possível afirmar que o compreender em Heidegger integra a própria condição humana, haja vista que o ser humano apenas se constitui pela compreensão (LUCAS, 2007, p. 36).

Heidegger pretendia, então, analisar a questão do ser dos fenômenos e, para isso, afirma que qualquer questionamento deve sempre começar onde estamos. Em que pese possa parecer autoevidente, não é tão claro assim que tipo de ser nós próprios temos. Para isso, indaga-se: "que tipo de ser tem um 'aí' desse tipo do qual tem-se de começar? Que tipo de ser pode perguntar acerca de onde ele está e o que significa estar aberto para o que está 'aqui'?" (GREAVES, 2012, p. 34).

O *Dasein* é um termo que, normalmente, não é traduzido do alemão quando se estuda Heidegger. Trata-se de palavra que, cotidianamente, significa o "ser" ou a "existência" de algo. Contudo, Heidegger o utiliza significando nosso próprio modo de ser, entendendo que a expressão tem duas partes: o "sein" é "ser", enquanto "da" significaria "aqui" ou "lá". Em Heidegger, não é especificamente uma localização particular, mas o próprio campo aberto total em que as coisas podem aparecer seria o "da" pertencente a nosso ser. Em outras palavras, é o "onde eu estou" que pertence a cada um (GREAVES, 2012, p. 35).

Como visto, o ponto fulcral em Heidegger é a interpretação do ser, não naquele sentido da metafísica ocidental, tão criticada por ele. É o tratamento do ser como um retorno da forma concebida pelos gregos. Por essa razão, conquanto Heidegger denomine de hermenêutica do *Dasein*, não seria incorreto chamá-la de hermenêutica fenomenológica do ser (PEIXINHO, 2003, p. 8).

Denominamos sentido o que é articulável ao abrir que entende. O conceito do sentido compreende o arcabouço formal do que pertence necessariamente ao articulável pela interpretação entendedor. Sentido é aquilo-em-relação-a-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pelo conceito-prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo. Na medida em que entender e interpretação constituem a constituição existencial do ser do 'aí', o sentido deve ser concebido como o arcabouço existenciário-formal da abertura pertencente ao entender. O sentido é um existenciário do Dasein, não uma propriedade presa ao ente, que reside 'atrás' dele ou flutua em algum lugar como em um 'reino intermediário'. Só o Dasein 'tem' sentido, na medida em que a abertura do ser-no-mundo 'pode ser preenchida' pelo ente que nele pode ser descoberto. Só o Dasein, portanto, pode ou ser provido de sentido ou ser desprovido de sentido. Isto significa: seu próprio ser e o ente que com este se abre podem ser apropriados no entendimento ou rejeitados no não-entendimento. (HEIDEGGER, 2012b, p. 429)

Nesse diapasão, ao considerar o entender como a abertura do "aí", concerne sempre ao todo do ser-no-mundo. Por essa proposta, é possível salientar que "toda interpretação se move, além disso, na estrutura já caracterizada do prévio. Toda interpretação que deva contribuir para o entendimento já deve ter entendido aquilo por interpretar" (HEIDEGGER, 2012b, p. 431).

Em uma das passagens mais relevantes de sua obra "Ser e tempo" para a abordagem do tema desta pesquisa, Heidegger (2012b, p. 427) declara:

A interpretação de algo como algo funda-se essencialmente por ter-prévio, ver-prévio e conceito-prévio. a interpretação nunca é uma apreensão sem pressupostos de algo previamente dado (eines Vorgegebenen, de um já dado]. Quando a concretização particular da interpretação, no sentido da interpretação exata de texto, apela de bom grado para o que de imediato 'está-aí', o que está aí de imediato nada mais é do que a indiscutida, e que-se-entende-por-si-mesma, opinião-prévia do intérprete, que ocorre necessariamente em todo princípio-de-interpretação como aquilo que já é 'posto' com a interpretação em geral, isto é, já é previamente dado no ter-próprio, no ver-prévio e no conceito-prévio. (HEIDEGGER, 2012b, p. 427)

Os mencionados "pré-conceitos" fazem parte da própria temporalidade do ser, haja vista que "aquilo que entendemos como ser está determinando a partir do horizonte do tempo que age como determinação ontológica da subjetividade. A obra Ser e Tempo pode, sob certo aspecto, ser anunciada como 'ser é tempo'" (MAZOTTI, 2010, p. 37).

Em decorrência disso, Perez-Estévez (2013, p. 187) assevera que, para Heidegger, não existe a possibilidade de se compreender de forma pura, como um espírito absoluto ou uma consciência história que tenha a possibilidade de se mover livremente acima do espaço e do tempo, podendo encontrar-se consigo mesmo em qualquer momento do passado. Essa impossibilidade decorre da própria situação do

ser-no-mundo, que sempre terá o prévio na sua compreensão.

De forma clara, Palmer (1986, p. 51) salienta que a hermenêutica não se resume às regras da interpretação textual ou a uma metodologia, sendo, antes disso, a explicação fenomenológica da própria existência humana. Para ele, Heidegger indica que a compreensão e a interpretação são modos fundamentais da existência humana, de modo que a hermenêutica do *Dasein* proposta por Heidegger apresenta uma ontologia da compreensão, com a investigação de caráter hermenêutico, seja no conteúdo, seja no método.

A partir de Heidegger, a hermenêutica muda de objeto, pois passa a incidir sobre a própria existência, e não sobre textos, ocorrendo uma virada existencial da hermenêutica. Da mesma forma, também muda de vocação, porquanto prepondera a função fenomenológica, em detrimento da hermenêutica entendida de modo técnico, metodológico ou normativo, uma vez que não é apenas uma reflexão incidente sobre a interpretação e seus "métodos", mas sim um processo de interpretação confundível com a própria filosofia (GRONDIN, 2012, p. 38). É nesse esteio que se constata a preocupação de Heidegger com a metafísica e seu caráter especulativo, contra o que ele queria lutar utilizando o tema do ser.

De fato, a ontologia fundamental heideggeriana busca introduzir um limite à metafísica, para que desapareça a ideia de *a priori* da tradição, assim como a própria ideia de fundamento. É por meio da circularidade hermenêutica, ou seja, a reciprocidade na compreensão do *Dasein* e do ser, que se encontra a substituição do modelo tradicional da relação sujeito-objeto como fundamento do conhecimento. Dessa forma, "o *Dasein* como ser-no-mundo introduz o ser-em como condição prévia de todo conhecimento" (STEIN, 2003, p. 36).

Essa relação de circularidade é concebida por meio da perspectiva de que a própria compreensão é um modo de ser, estando o ser na própria compreensão, sob pena de, se assim não fosse, não haver sentido.

Há de se destacar, com amparo em Streck (2013, p. 63), que:

Com o giro ontológico operado por Heidegger, se dá – de uma forma inédita em toda tradição filosófica – uma reconciliação entre prática e teoria e, ao mesmo tempo, ocorre um deslocamento do solipsismo subjetivista para um contexto intersubjetivo de fundamentação. Heidegger cria um novo conceito que descreve um ambiente no interior do qual conhecimento prático e conhecimento teórico se relacionam a partir de uma circularidade: o círculo hermenêutico (*hermeneutische Zirkel*). Há uma espécie de 'privilégio' do conhecimento prático em virtude da estrutura do logos hermenêutico.

A relação inversa entre compreensão e ser também está presente, pois, conforme Mazotti (2010, p. 36), "o sujeito que compreende também é, pois eu sou quando compreendo e, por isso, o ser se insere dentro da compreensão e exige um olhar autorreflexivo. O compreender volta sobre si mesmo, pois o ser está em si."

Essa proposta de compreender como existencial se apresenta em toda a obra "Ser e tempo". Nas elucidativas palavras de Stein (2010, p. 63):

O que é um existencial? Existencial é uma categoria pela qual o homem se constitui. O homem tem muitos existenciais. A faticidade, a possibilidade, a compreensão são alguns desses existenciais. Trata-se, portanto, de analisar a estrutura deste compreender. Como diz a definição, o compreender não é um compreender abstrato de si mesmo. Mas é um compreender de suas possibilidades. Nós sempre operamos com o compreender quando somos e quando queremos ser e quando nos projetamos no futuro. Há uma estrutura interna do compreender que faz com que só nos desenvolvamos em nossos projetos e desenvolvamos inclusive aquilo que de certo modo procuramos desvendar na investigação, na medida em que desenvolvemos esse conceito de compreender.

Grondin (2012, p. 50-51) sublinha que essa concepção heideggeriana parece levar a um círculo que demonstra ser vicioso, parecendo inexistir interpretação objetiva ou neutra, pois toda interpretação seria apenas uma elaboração de um entendimento prévio. E, nesse ponto, surge o problema existente na hermenêutica clássica, que é como sair desse círculo e tentar obter uma interpretação independente dos preconceitos.

Diante da possibilidade dessa crítica, Heidegger (2012b, p. 433) responde:

Mas ver nesse círculo um vitiosum e ficar em busca de como evitá-lo ou, pelo menos, 'senti-lo' como inevitável imperfeição significa que se entende mal o entender a partir de seu fundamento. Não se trata de ajustar o entender e a interpretação a um determinado ideal-de-conhecimento, que ele mesmo nada mais é que uma anomalia de entendimento, deslocada na tarefa, em si legítima, de uma apreensão do subsistente, o qual por sua essência não pode ser entendido. O preenchimento das condições-fundamentais de um possível interpretar reside, ao contrário, em que não se desconheçam suas essenciais condições-de-execução. O decisivo não é sair do círculo, mas nele penetrar de modo correto. Esse círculo do entender não é um círculo comum, em que se move um modo de conhecimento qualquer, mas é a expressão da existenciária estrutura-do-prévio do Dasein ele mesmo. O círculo não deve ser degradado em vitiosum nem ser também somente tolerado. Nele se abriga uma possibilidade positiva de conhecimento o mais originário, possibilidade que só pode ser verdadeiramente efetivada de modo autêntico, se a interpretação entende que sua primeira, constante e última tarefa consiste em não deixar que o ter-prévio, o ver-prévio e o conceber-prévio lhe sejam dados por ocorrências e conceitos populares, mas em se assegurar do tema científico mediante sua elaboração a partir das coisas elas mesmas."

Portanto, pretender sair do círculo seria continuar acreditando que é possível um entendimento que não seja oriundo da existência. Nesse esteio, Grondin (2012, p. 51) acentua que a máxima hermenêutica de Heidegger é "destacar a estrutura de antecipação do entendimento, em vez de fazer como se ela não existisse. É, então, a um exercício de rigor, ou seja, de autocrítica, que Heidegger convida a interpretação."

Apenas pelo supracitado caminho é possível que o círculo hermenêutico, "el hecho que permite la comprensión sólo a partir de una precomprensión anterior al encuentro con el interpretandum, sea visto por Heidegger como un fenómeno filosóficamente productivo y no como un impasse metodológico" (FERRARIS, 2002, p. 189).

Nas palavras de Greaves (2012, p. 14), Heidegger compreendeu o caráter histórico da linguagem como primeira fonte do pensamento, entendendo que necessitamos sempre de um ponto de partida, que é onde estamos. Ademais, estamos sempre no centro das coisas, isto é, estamos sempre completamente envolvidos. Dito de outra forma, "nosso ser-no-mundo é, portanto, sempre linguisticamente mediado, de tal maneira que é por meio da linguagem que ocorre a manifestação dos entes a nós" (OLIVEIRA, 2006, p. 206).

Ao introduzir a diferença entre ser e ente (diferença ontológica), articulada com o círculo hermenêutico, deixa-se de ter a necessidade de fundamentação no nível ontológico, havendo circularidade. E é por se tratar o compreender como existencial do *Dasein* que surgem os dois teoremas da finitude, quais sejam, a diferença ontológica e o círculo hermenêutico (STEIN, 2011b, p. 32).

Na esteira do pensamento de Soares (2010a, p. 10-11), Heidegger foca toda a filosofia no ser-aí - ou no ser-no-mundo -, não em julgamentos definitivos sobre coisas-no-ser ou coisas-lá-fora. Portanto, Heidegger rompe o dualismo sujeito-objeto em prol do fenômeno unitário que contempla o eu e o mundo. Sobre essa perspectiva, Stein (2011b, p. 33) destaca e adverte:

Temos, então, um espaço em que é superada a objetivação e entificação em sua hegemonia. Descobre-se o acontecer, o vir ao encontro, como o fato primeiro no qual se move o homem em sua tarefa de encontrar e classificar-nomear os objetos pela enunciação. Devemos sempre ter presente que se lida, aqui, com o método fenomenológico-hermenêutico, que permite nos mover num espaço em que buscamos o compreender e não o fundamentar.

Trata-se, portanto, da proposta de um projeto considerando o ser presente e

histórico, que esteve muito presente em Heidegger, como visto, e que posteriormente foi retomada por Gadamer, mas com destaque para o conceito de tradição (CAMARGO, 2003, p. 54).

Essas propostas resultam na hermenêutica filosófica, que inegavelmente avança em relação à hermenêutica clássica, ainda estabelecida a partir da relação sujeito-objeto e como decorrência de uma subjetividade emanada da consciência do hermeneuta.

Nesse toar, Lucas (2007, p. 34) apresenta a derrocada da hermenêutica clássica e a manifestação da hermenêutica filosófica:

Diferentemente da hermenêutica clássica – que é entendida como técnica -, a hermenêutica filosófica rompe com o paradigma da filosofia da consciência e afasta as leituras reificadoras, estabelecendo as bases para uma reviravolta da compreensão do mundo a partir dele próprio, um entendimento que nos compromete a partir de nossa historicidade e que permite desvelar os sentidos não como um ato de busca, mas apenas como um acontecer de verdade. Essa virada hermenêutica floresce a partir da contribuição do pensamento de Heidegger e de Gadamer. (LUCAS, 2007, p. 34)

Isto posto, passa-se ao estudo da proposta de Gadamer, cuja matriz teórica é seguida nessa pesquisa, sendo o principal autor da hermenêutica filosófica.

### **3 A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E SEU CONTRASTE EM RELAÇÃO AO SOLIPSISMO NA COMPREENSÃO SOBRE O CONCEITO DE DIGNIDADE**

O filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, nascido em Marburg, na Alemanha, em 1900, foi, sem dúvida, um dos mais importantes pensadores do século passado, tendo falecido em 2002 com importantes projetos intelectuais desenvolvidos ao longo dos seus 102 anos de vida.

Em que pese a sua relevância filosófica, posicionar a sua obra em alguma categoria de estudo é uma tarefa hercúlea, haja vista a abrangência e a generalidade do seu projeto intelectual (LAWN, 2011, p. 8).<sup>18</sup> Aliás, apesar do caráter inovador de suas ideias e das influências que deixou para os filósofos posteriores, Gadamer, normalmente, não recebe a devida atenção e as necessárias homenagens, se comparado com outros filósofos da mesma época, como Wittgenstein e Heidegger.

Por algum tempo, Gadamer permaneceu conhecido como um intérprete ou comentarista de Platão, sem muitas ideias inovadoras, decorrência da sua tese de doutorado em 1922 cujo título era "A natureza do prazer de acordo com os Diálogos de Platão" e a publicação, em 1931, de "A ética dialética de Platão".

A obra magna de Gadamer, "Verdade e método" (*Wahrheit und Methode*), foi inicialmente submetida a seu editor, em 1960, sob o título "As grandes linhas de uma hermenêutica filosófica". Contudo, o editor acreditou que a expressão hermenêutica poderia espantar os leitores, por talvez ser uma palavra muito esotérica. Assim, solicitado a propor um título mais atrativo, Gadamer escolheu "Entendimento e acontecimento" antes de, finalmente, optar por "Verdade e Método" (GRONDIN, 2012, p. 61). Dessa forma, em 1960, era publicada a obra mais importante da carreira de Gadamer e, conseqüentemente, da hermenêutica filosófica.

Como se verá, o título "Verdade e Método" pode ser entendido como "Verdade contra o método" ou "Verdade não é método", já que a obra gadameriana se dedica a apresentar a finitude do intérprete e os seus inerentes preconceitos como uma condição para que, ao compreender, alguém se coloque em uma posição prévia ou anterior a qualquer juízo.

---

<sup>18</sup> As obras de Gadamer se estendem pelos mais diversos temas e áreas, como hermenêutica, linguagem, estética, história e ética. Para formular suas teses, analisa, com enorme precisão, correntes filosóficas como o romantismo alemão, a filosofia analítica, a fenomenologia e o historicismo.

Stein, possivelmente quem melhor escreveu sobre as obras de Heidegger e Gadamer no Brasil, aborda a escolha do tema por este, além do problema filosófico que o afligia em virtude da adoção pela filosofia moderna de uma proposta metodológica de verdade, ao que Gadamer se manifestava, seguramente, contra:

Gostaria de mostrar porque Gadamer no seu livro mais importante, fala em Verdade e método. Justamente porque na tradição lógico-semântica, toda a verdade está ligada ao método - o método dedutivo e o método indutivo, fundamentalmente. Gadamer quando dá título Verdade e método ao livro no qual trata da chamada hermenêutica filosófica, faz isso também como provocação. Ficamos duvidando se é Verdade e método, Verdade ou método ou Verdade contra o método. Em geral leio o título como Verdade contra o método. Por que isso? Porque o autor tenta mostrar, nas três partes do livro, que existem, no nível da experiência da arte, do nível do conhecimento histórico e no nível da linguagem, três verdades que não são verdades produzidas pelo método lógico-analítico. Portanto, ao nível da arte, ao nível da história e ao nível da linguagem, temos um tipo de experiência que produz uma verdade que não é de caráter lógico-semântico. Essa, no fundo, é a idéia da obra. E é um tipo de verdade à qual temos acesso por caminhos totalmente diferentes dos que estão estabelecidos pelo conhecimento científico em geral. Nessa obra faz-se o estabelecimento maduro das idéias daquilo que se pode chamar de hermenêutica filosófica. (STEIN, 2010, p. 47)

Na mencionada obra, Gadamer empenha-se em verificar os pressupostos para toda experiência interpretativa, ou seja, qual é o horizonte temporal que condiciona todos os indivíduos a partir de sua existência em um determinado momento histórico, e de que forma isso atua sobre a formação de preconceitos (MAZOTTI, 2010, p. 38). Para isso, ele considera que "a hermenêutica é um aspecto universal da filosofia e não somente a base metodológica das chamadas ciências do espírito" (GADAMER, 2013, p. 613). Como veremos, o que Gadamer objetiva não é substituir o método por um outro procedimento de bases metodológicas, mas, realmente, apresentar a hermenêutica como um acontecer que ocorre em toda compreensão.

Assim, o grande diferencial de "Verdade e Método" é possibilitar que sempre estejamos aqui, pois, segundo Stein (2011a, p. 79) "há uma espécie de presentismo na hermenêutica, como se sempre estivéssemos diante de textos, de culturas e de mundos vividos que podem ser interpretados, ainda que não esgotados em seu significado e sentido." Tal possibilidade advém, inegavelmente, da percepção de Gadamer de que o método não se sustenta para alcançarmos a verdade, como se fosse possível um ponto neutro em que a razão inicia a compreensão.

Em suma, trata-se do estudo em que propõe que todo intérprete, ao compreender, não pode escapar do círculo hermenêutico e obter um conhecimento



direto (SCHMIDT, 2012, p. 146), pois sempre já estará condicionado pelos seus preconceitos.

Na esteira das lições de Testa (2004, p. 49):

Gadamer recolhe as indicações de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger, elaborando-as numa teoria filosófica da compreensão. Sua postura filosófica evidencia-se na medida em que não pretende estabelecer uma preceptiva ou uma metodologia da compreensão, e, sim dar conta do que realmente acontece quando se compreende e se interpreta. Diante disso, a consciência científica deve reconhecer os seus próprios limites e aceitar que é justamente fora de seus domínios que se encontram as formas primeiras de experiências da verdade ou do sentido. A essa experiência originária da verdade, que transcende a dimensão do método, Gadamer refere-se com o termo 'compreensão'.

Portanto, é imprescindível analisar a visão de Gadamer a partir dos seus pontos de encontro e de divergência em relação aos seus influentes antecessores.

### **3.1 Gadamer e o condicionamento preconceituoso da compreensão**

Ao longo de sua importante obra, Gadamer se preocupa fundamentalmente com a superação da filosofia da consciência ou da subjetividade, importando-se com a vinculação do sujeito com a compreensão histórica (OLIVEIRA, 2006, p. 229). A sua proposta de finitude do ser possibilita-lhe demonstrar a incoerência de uma compreensão estabelecida apenas pela subjetividade, sem qualquer interferência da história, o que era a latente defesa da onipotência da reflexão na filosofia da consciência.

Ademais, Gadamer supera autores como Kant por pretender expor que a constituição do sentido não decorre da subjetividade isolada e alheia à história, mas sim do nosso pertencimento à tradição, considerando que o eis-aí-ser não pode sobrepujar sua faticidade. Nesse contexto, sua vinculação a costumes e tradições determinam sua experiência de mundo, motivo pelo qual, se é no horizonte da tradição que temos a compreensão, não somos donos do sentido. Portanto, a hermenêutica gadameriana pode ser considerada uma hermenêutica de finitude, uma vez que a nossa consciência é determinada pela história (OLIVEIRA, 2006, p. 227).

Foi ao lado de Martin Heidegger, de quem recebeu forte influência ao ter sido assistente entre 1923 e 1928, que Gadamer se consagrou como um filósofo e desenvolveu as bases filosóficas de sua proposta. Em 1922, ao se encontrar com

Heidegger em Freiburg, acontecia o momento mais importante para o desenvolvimento do projeto intelectual de Gadamer. No seu mestre, Gadamer encontrou os alicerces necessários para a evolução do seu raciocínio (LAWN, 2011, p. 33-34), assim como alguém a quem tentaria ultrapassar, partindo das mesmas premissas iniciais.

Heidegger aceitou supervisionar a tese de habilitação de Gadamer, intitulada "Interpretação do Philebus de Platão", a qual foi submetida em 1929 e publicada em 1931 com o título "Éticas dialéticas de Platão", sendo a primeira obra relevante de Gadamer. Durante a Segunda Guerra Mundial, Gadamer e Heidegger tiveram pouco contato, o qual foi restabelecido em 1945 e durou até a morte de Heidegger em 1976 (LAWN, 2011, p. 34-35).<sup>19</sup>

Influenciado por Heidegger e valendo-se de algumas de suas ideias, Gadamer origina uma hermenêutica filosófica que mantém claras as condições da compreensão, que não são meros limites, mas aspectos da temporalidade que devem ser observados quando se aborda a hermenêutica.

Como refere Grondin (2012, p. 62), em que pese Gadamer tenha sido aluno de Heidegger e se inspirado muito nele, a transição da hermenêutica heideggeriana para a de Gadamer não ocorreu de maneira automática, uma vez que Gadamer preferiu repensar a problemática a partir de Dilthey antes de retomar a "hermenêutica da existência". Na verdade, Gadamer se impressionou mais com a nova compreensão do círculo hermenêutico feita por Heidegger do que com seu projeto de uma hermenêutica da existência, pois agora era claro que seria absurdo pensar em um entendimento imune a toda e qualquer antecipação - um entendimento objetivo -, considerando que um ser finito possui, necessariamente, antecipações.

Conforme Gadamer (2013, p. 348):

Na medida em que Heidegger redesperta a questão do ser, ultrapassando assim toda a metafísica tradicional - e não somente o seu ponto mais alto no cartesianismo da ciência moderna e da filosofia transcendental -, ele alcança uma posição fundamentalmente nova frente às aporias do historicismo. O conceito da compreensão já não é mais um conceito

---

19 É interessante observar que Heidegger e Gadamer seguiram caminhos diferentes durante o nazismo e a Segunda Guerra Mundial. Heidegger ingressou no Partido Nazista em 1933 e obteve o cargo de Reitor da Universidade de Freiburg. Por essa vinculação com o Socialismo Nacional, Heidegger, ao final da Guerra, permaneceu impedido de lecionar por cinco anos. Gadamer, por outro lado, conquanto também tenha permanecido na Alemanha durante o Terceiro Reich, nunca foi diretamente relacionado com o nazismo, especialmente por ter produzido muito pouco entre 1933 e 1945 (LAWN, 2011, p. 35-37).

metodológico como em Droysen. A compreensão não é, tampouco, como na tentativa de Dilthey de fundamentar hermeneuticamente as ciências do espírito, uma operação posterior e na direção inversa, que segue o impulso da vida rumo à idealidade. Compreender é o caráter ontológico original da própria vida humana.

Os avanços decorrentes do projeto heideggeriano criam uma base sólida para Gadamer construir sua tese, pois a compreensão não mais necessita de uma justificação metodológica. Gadamer considera, por exemplo, que Dilthey teria transcendido erroneamente a historicidade e a finidade da compreensão como experiência vivida, adotando um viés a-histórico em relação ao pensamento científico. Heidegger, por outro lado, a partir da descrição fenomenológica de Husserl, consegue ser o pioneiro ao libertar o conceito de vida da necessidade de uma justificação metodológica, que era o ponto nodal para Dilthey e Husserl (SCHMIDT, 2012, p. 144).

De forma semelhante a Heidegger, Gadamer também critica a rendição moderna ao pensamento tecnológico, centralizado no subjetivismo e na consideração da consciência humana subjetiva, como se fosse o ponto de reportação último para todo conhecimento humano (PALMER, 1986, p. 169). Ambos acreditam que o moderno culto à razão deslocaria o homem do momento histórico e existencial em que se insere para um impossível espaço neutro, desconsiderando o existencial que o torna o que é.

Assim, Gadamer entende que a analítica temporal em Heidegger representa um avanço no sentido de que a compreensão não é meramente um comportamento do sujeito,<sup>20</sup> mas um modo de ser do eis-aí-ser, razão pela qual há hermenêutica porque o homem, por ser hermenêutico, é finito e histórico. Seguindo essa linha, Gadamer repensa a hermenêutica e marca a transposição de uma hermenêutica psicologizante, como articulada por Schleiermacher e Dilthey, para uma verdadeira hermenêutica histórica (OLIVEIRA, 2006, p. 225-226).

Nas palavras de Gadamer (2013, p. 345):

A tese de Heidegger era: o próprio ser é tempo. Com isso se desfaz todo o subjetivismo da filosofia moderna e até mesmo, como logo se verá, todo o horizonte das questões da metafísica que compreende o ser como o

20 Conforme Schmidt (2012, p. 141-142), a hermenêutica moderna ainda seguia a vertente da interpretação bíblica e das investigações filológicas dos clássicos. Assim, autores como Espinosa e Chladenius consideravam a hermenêutica uma técnica para interpretação que somente seria necessária quando o significado do texto não está claro. Nesse esteio, observa-se que Heidegger, ao desenvolver a compreensão como um existencial, estabeleceu bases inovadoras que influenciaram a construção do projeto gadameriano.

presente (Anwesende). O fato de a pre-sença estar às voltas com seu ser e de distinguir-se de todo outro ente por sua compreensão do ser não representa, como parece ser o caso em Ser e tempo, o fundamento último de que deve partir um questionamento transcendental. O que está em questão é um fundamento completamente diferente, o único a possibilitar toda compreensão do ser; é o próprio fato de que existe um 'pré' ('dá'), uma clareira no ser, isto é, a diferença entre ente e ser.

É possível afirmar que a virada ontológica é o fator comum entre as propostas de Heidegger e Gadamer, diferenciando-as apenas no fato de que este se aproxima da ontologia dialética de Platão-Hegel, enquanto aquele se volta aos princípios do pensamento grego com os pré-socráticos.

Há de se ressaltar que, conforme Gadamer (2013, p. 346), Heidegger, com sua fenomenologia hermenêutica e análise da historicidade, buscava renovar a questão do ser, não tendo nenhuma pretensão de alcançar uma teoria das ciências do espírito ou superar as aporias do historicismo. Portanto, indagava sobre a questão do existencial e do ser para a compreensão, enquanto Gadamer almeja uma hermenêutica geral e ametódica.

Nesse diapasão, Gadamer (2013, p. 351) concorda com a insistência de Heidegger em afirmar que o estar-lançado (*Geworfenheit*) e o projeto estão numa pertença mútua, ou seja, não há compreensão que não resulte na totalidade dessa estrutura existencial, ainda que o intérprete pretenda apenas ler "o que está aí". Na verdade, ao compreender algo, compreendemos não somente o que é aparente, mas também o que não está visível, pois o compreender é o abrir das possibilidades.

Nesse sentido, Gadamer (2013, p. 348-349) pontua que quem compreende um texto ou uma lei não se limita a se projetar em um sentido, mas, com essa compreensão, atinge um estado de nova liberdade espiritual, dado que terá a possibilidade de interpretar e concluir em qualquer direção. Todo compreender é, também, um compreender-se. Por isso que a compreensão de expressões não é apenas a captação do que a expressão demonstra conter. Trata-se de descobrir o que há no seu interior oculto, o que significa que quem compreende se projeta na direção das possibilidades de si mesmo. Entretanto, a hermenêutica tradicional havia reduzido o horizonte das indagações em torno da compreensão, enquanto Heidegger, indo além de Dilthey, ampliou o tema de forma favorável para a abordagem do problema hermenêutico.

Ocorre que todo projetar só é possível pela pre-sença, que, por sua vez, limita

todo o projetar. Então, a estrutura existencial da pre-sença deve buscar sua formulação igualmente na compreensão da tradição histórica, motivo pelo qual Gadamer, nesse aspecto, segue Heidegger (GADAMER, 2013, p. 353).

Gadamer reconhece a valiosa contribuição de Heidegger para essa abertura do horizonte na compreensão, entendendo que a interpretação transcendental da compreensão heideggeriana possibilita que o problema hermenêutico tenha abrangência universal:

A pertença do intérprete ao seu objeto, que não conseguia encontrar uma legitimação correta na reflexão da escola histórica, obtém agora um sentido que pode ser demonstrado concretamente. Demonstrar esse sentido é a tarefa da hermenêutica. Também para a realização da compreensão que se dá nas ciências do espírito vale a ideia de que a estrutura da pre-sença é um projeto lançado e que a pre-sença se realiza segundo o modo de ser próprio da compreensão. A estrutura universal da compreensão atinge a sua concreção na compreensão histórica, uma vez que os vínculos concretos de costume e tradição e suas correspondentes possibilidades de futuro tornam-se operantes na própria compreensão. A pre-sença, que se projeta para seu poder-ser, já é sempre 'sido'. Este é o sentido do existencial do estar-lançado. O fato de que todo comportar-se livremente com relação ao seu ser não possa remontar para além da facticidade desse ser constitui o núcleo central da hermenêutica da facticidade e sua oposição à investigação transcendental constitutiva da fenomenologia de Husserl. (GADAMER, 2013, p. 353)

De qualquer forma, está correta a análise de Stein (2011a, p. 78) ao notar que "Verdade e Método" apresenta uma forma universal de compreender toda comunicação e interpretação que atua como uma metateoria, isto é, uma concepção de aplicação universal, que não se insere nas dificuldades das múltiplas culturas.

Aliás, Gadamer esclarece que Heidegger apenas se ocupa do estudo da hermenêutica histórica e da crítica histórica com o objetivo de elaborar a estrutura prévia da compreensão. Gadamer, por outro lado, tem o escopo de entender como a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão (GADAMER, 2013, p. 354).

Em interessante observação comparativa, Mazotti (2010, p. 42) afirma:

Nota-se que há uma similaridade entre o solipsismo interpretativo encontrado por Heidegger e o de Gadamer. O que importa, em essência, para ambos os autores, não é o resultado de sentido encontrado a partir da inserção do intérprete no círculo hermenêutico, mas a sua postura filosófica ali dentro, reconhecendo o fórum da tradição histórica de sua formação (seja pela linguagem, seja pelos preconceitos) e ampliando seus horizontes a cada momento.

Assim, notadamente, Gadamer é o herdeiro de Heidegger e deve ser lido

considerando elementos fundamentais da terminologia heideggeriana.<sup>21</sup> Entretanto, Peixinho (2003, p. 9) destaca que a fenomenologia e a ontologia do ser no mundo de Heidegger é ultrapassada em direção a uma ontologia da linguagem.<sup>22</sup>

Evoluindo das premissas estabelecidas por Heidegger, Gadamer adotou um princípio metodológico que entende ser necessário, ao empreender algo, uma prestação de contas histórico-conceitual. Dessa forma, seria impositivo que se preste contas de nossa pré-conceitualidade para o filosofar, pois os termos devem ser esclarecidos de acordo com o que a filosofia lida. Destarte, como pano de fundo do conceito de intersubjetividade está o conceito de subjetividade (GADAMER, 2007b, p. 11).

Em outras palavras, no plano jurídico, assim como em toda compreensão humana, esta não se inicia de um grau zero, um ponto neutro, mas sim parte de premissas preestabelecidas, porquanto, “no processo jurídico-decisório, a ação interpretativa parte de um conjunto de conceitos e conhecimentos prévios e, de certa forma, sedimentados, que nos possibilita alcançar suas conclusões com um mínimo de previsibilidade” (CAMARGO, 2003, p. 51). É exatamente nessa perspectiva que se encontra o ponto de interseção entre Heidegger e Gadamer, naquele refletida no projeto de presente e histórico e neste com ênfase no conceito de tradição.

Nesse diapasão, Stein (2004, p. 49), com a habitual perspicácia que dedica ao estudo filosófico da compreensão, destaca que "Gadamer tinha compreendido a nova tematização do 'tempo' em Ser e tempo, de Heidegger: se o tempo é o horizonte de toda compreensão, todas as teorias devem converter-se inelutavelmente em formações históricas, e isso afetara o núcleo da razão." O que era a "pré-compreensão" para Heidegger se transforma em "pré-juízo" para Gadamer, mas este, para definir o pré-juízo como condição de toda compreensão, busca resgatá-lo do seu viés aviltante oriundo da tradição iluminista (TESTA, 2004, p. 49) e, como se verá a seguir, é a aceitação dessas antecipações que possibilitará a Gadamer avançar no sentido de uma proposta filosófica que respeite a finitude do homem.

---

21 Uma anotação valiosa é feita por Palmer (1986, p. 171), ao mencionar que as ideias heideggerianas básicas sobre pensamento, linguagem, história e experiência humana são utilizadas por Gadamer, sendo a obra "Verdade e Método" baseada nelas, o que significa que uma leitura dessas concepções à luz de pensadores ingleses e americanos contemporâneos que se dedicaram ao estudo da interpretação geraria dificuldades à compreensão.

22 No tópico 3.2 deste trabalho, esclarece-se melhor a concepção de linguagem adotada por Gadamer para o desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica.

Em sua análise, Palmer (1986, p. 217) entende que a hermenêutica de Gadamer seria uma mera extensão de uma tendência do que seria inerente ao pensamento heideggeriano, já que Gadamer se utilizou da teoria da compreensão, da ontologia e da crítica feita por Heidegger ao subjetivismo e, por meio delas, elaborou, sem contrariar radicalmente Heidegger, uma hermenêutica baseada na linguagem.

Com uma ideia um pouco distinta sobre os limites das interseções entre os pensamentos de Heidegger e Gadamer, Stein (2011a, p. 75) considera que "Verdade e Método" pretende apresentar uma forma de pensar a totalidade das hermenêuticas, motivo pelo qual desvanece qualquer indício da ideia de Heidegger, considerando que tal obra objetiva dar uma resposta teórica e sistemática ao problema da interpretação e da compreensão.

Assim, Gadamer se utiliza de Heidegger para ir além de Heidegger, inserindo o problema da hermenêutica na compreensão, como destaca Perez-Estévez (2013, p. 177):

Gadamer em *Verdade e Método* tenta aplicar a doutrina ontológica da compreensão heideggeriana e explicar, a partir dessa doutrina, as ciências humanas. Heidegger, por sua parte, elabora sua doutrina, tendo como pano de fundo imediato o historicismo de Dilthey e como pano-de-fundo mediato a Escola Histórica representada, entre outros, por Ranke e Droysen. Em consequência, sempre dentro da visão de Gadamer, este trabalho vai se desenvolver partindo da noção de compreensão como processo hermenêutico, encerrada tanto na Escola Histórica como em Dilthey.

É relevante notar que a hermenêutica filosófica gadameriana possui uma cristalina postura crítica sobre a hermenêutica jurídica, utilizando-se de sua influência da ontologia fundamental de Heidegger. Para isso, parte de suas duas principais proposições, quais sejam, o círculo hermenêutico e a diferença ontológica. É nessa linha que, para interpretar, precisamos compreender e, por sua vez, para que seja possível a compreensão, necessitamos ter uma pré-compreensão, formada pela estrutura prévia de sentido, que se baseia em uma posição prévia, visão prévia e concepção prévia (STRECK, 2014a, p. 218), o que demonstra que, ao criticar a forma como a hermenêutica jurídica é apresentada, Gadamer, mais uma vez, não abandona a estrutura basilar de Heidegger.

Conforme elucidativos esclarecimentos de Lucas (2007, p. 41-42), Gadamer, utilizando de forma significativa as ideias de Heidegger, considera a historicidade da

compreensão como princípio hermenêutico necessário, ou seja, vê na dimensão histórica entre o intérprete e o interpretado uma condição de possibilidade da hermenêutica.

Em virtude do exposto, Gadamer, seguindo a linha delineada por Heidegger, utiliza-se da ontologia como experiência histórica, mas não como mera totalidade do mundo dos entes, de modo que o Ser é o sentido-fundamento a partir do qual o mundo dos entes é compreensível (OLIVEIRA, 2006, p. 232).

Sobre a perspectiva hermenêutica predominante e a excessiva ênfase do método na compreensão, Gadamer (2013, p. 385) propõe:

Enquanto que a hermenêutica romântica pretendia ver na homogeneidade da natureza humana um substrato a-histórico para a sua teoria da compreensão, liberando assim de todo condicionamento histórico aquele que compreende congenialmente, a autocrítica da consciência histórica acaba levando a reconhecer uma mobilidade histórica não somente no acontecer mas também no próprio compreender. A compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente. É isso que deve ser aplicado à teoria hermenêutica, que está excessivamente dominada pela ideia dos procedimentos de um método.

Segundo Streck (2011a, p. 172), "Verdade e Método" possibilitou evidenciar que a verdade das ciências humanas ou do espírito é um acontecimento observável através da arte, da história e da linguagem, motivo pelo qual Gadamer obteve êxito em abalar o metodologismo então predominante na epistemologia dessas ciências, ao afirmar que a verdade se opõe ao método. Claramente, ao contrário de possibilitar a objetividade da interpretação, o método leva a relativismos, por refletir a subjetividade soberana.

O tema do método é precisamente o ponto nevrálgico do estudo de Gadamer, que se empenha em afastar a premissa de que a compreensão depende de um método que a possibilite. Aliás, "Verdade e Método" não apenas questiona a autoridade do método, como também apresenta um entendimento de que a verdade é encoberta por ele. Por essa razão, "hermenêutica, portanto, não é método, mas é um modo de-ser-no-mundo do intérprete que vai determinar o sentido" (LUCAS, 2007, p. 48).

Precisamente, não é possível captar as estruturas da compreensão, sempre histórica, por meio do método, haja vista que "como elemento interpretativo, o método sempre chega tarde. O que organiza o pensamento e comanda a



compreensão não é uma estrutura metodológica rígida - como acreditava Schleiermacher" (STRECK, 2014a, p. 215).

Nesse diapasão, Gadamer (2013, p. 29), preocupado com a discussão moderna sobre os métodos para se alcançar o conhecimento, deixa claro que compreender "não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo. Na sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método."

Stein (1986, p. 37-38) analisa com exatidão o escopo de Gadamer na sua obra mais famosa:

O que é compreendido na compreensão, é verdade, a qual ultrapassa a esfera do conhecimento metódico; como, por exemplo, na experiência de um tu, da arte, da tradição humanística. É por isso que o título de sua obra Verdade e Método deve ser lido com cuidado; talvez primeiramente como contraposição de verdade é método. Mas Gadamer não quer apresentar para essas áreas uma tecnologia da compreensão, portanto, não quer construir um método da compreensão.

Resumindo bem a impossibilidade de se adotar filosoficamente um método, Streck (2013, p. 79) aduz que "compreender, em Heidegger, é um existencial e, em Gadamer, é um acontecer (Ereignen). Logo, não é um método. Não pode ser um método e não pode ser dividido em partes."

Aliás, a própria compreensão do método jamais seria por um método. Como descreve Palmer (1986, p. 170), a descoberta do método não se alcança metodicamente, mas sim de forma dialética, ou seja, como resposta problematizante ao tema. Isto porque, no método, o tema orienta, controla e manipula, enquanto na dialética é ele mesmo - o tema - que levanta as questões a que responderá.

Inegavelmente, Gadamer rejeita os conceitos de verdade que se originam do método e, por esse motivo, escolheu o sugestivo título de sua obra. No lugar da verdade como método, procura estabelecer uma perspectiva em que a verdade seja vista como experiência (hermenêutica).<sup>23</sup>

Comentando a ousada e revolucionária proposta gadameriana, Palmer (1986, p. 168), com entusiasmo, declara:

---

<sup>23</sup> Prevendo a possibilidade de ser criticado por apresentar uma proposta que, para alguns, poderia ser desprovida de cientificidade, Gadamer (2013, p. 631), no último parágrafo do primeiro volume de "Verdade e Método", afirma que o fato de o ser próprio entrar em jogo no ato de conhecer ultrapassa certamente o limite do método, mas não o da ciência, pois o que o método não pode alcançar deve ser alcançado por uma disciplina que possibilite a verdade. Com isso, está dizendo que a participação do ser que compreende no ato de compreensão não afasta a cientificidade da sua proposta, em que pese esteja fora dos limites do método, os quais inviabilizam, naturalmente, a obtenção da verdade.

[...] com o aparecimento de Verdade e Método, a teoria hermenêutica entra numa nova e importante fase. Gadamer exprime agora, de um modo totalmente sistemático, a nova concepção radical de Heidegger relativamente à compreensão [...]. Abandona-se a antiga concepção de hermenêutica como sendo a fase metodológica específica das Geisteswissenschaften; o próprio estatuto do método é posto em causa, pois o título do livro de Gadamer é irónico: o método não é o caminho para a verdade. Pelo contrário, a verdade zomba do homem metódico. A compreensão não se concebe como um processo subjectivo do homem face a um objecto mas sim como o modo de ser do próprio homem; a hermenêutica não se define enquanto disciplina geral, enquanto auxiliar das humanidades, mas sim como tentativa filosófica que avalia a compreensão, como processo ontológico - o processo ontológico - do homem. O resultado destas reinterpretações é um tipo diferente de teoria hermenêutica, a hermenêutica 'filosófica' de Gadamer.

Conforme Lucas (2007, p. 46-47), o que Gadamer pretende é apresentar aquilo que verdadeiramente acontece na compreensão histórica, mantendo-se afastado da hermenêutica normativista que se ocupa com o estabelecimento de regras e métodos que seriam imprescindíveis para nortear o processo de interpretação. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica é o oposto de um método ou procedimento, consistindo, definitivamente, em um modo de ser-no-mundo, pois é a historicidade que possibilita ao homem compreender-se e compreender as coisas e os demais homens. Assim como não existe um método para se estar no mundo, tampouco existe método para compreendê-lo, porque somente a historicidade pode definir um horizonte de compreensão, o qual não pode ser possuído ou objetificado, por já estar sempre definindo previamente o existencial do homem.

Portanto, Gadamer não se preocupa com uma estruturação de princípios interpretativos, mas sim com o esclarecimento da própria compreensão, o que não quer dizer que desconsidere a relevância da formulação de tais princípios. Ao contrário, "significa sim que Gadamer trabalha sobre uma questão preliminar e fundamental: como é possível a compreensão, não só nas humanidades mas em toda a experiência humana sobre o mundo?" (PALMER, 1986, p. 168).

Uma premissa básica no projeto intelectual de Gadamer é que a compreensão está presente em todos os momentos dos seres humanos, como um existencial que não pode se transformar em método. Nesse esteio, Gadamer (2013, p. 29) afirma que "o fenómeno da compreensão impregna não somente todas as referências humanas ao mundo, mas apresenta uma validade própria também no terreno da ciência, resistindo à tentativa de ser transformado em método da ciência."

Assim, estamos sempre abertos para o mundo, pois o modo pelo qual

experimentamos uns aos outros, as tradições histórias e a nossa existência forma um universo realmente hermenêutico, no qual não estamos presos entre obstáculos indestrutíveis (GADAMER, 2013, p. 32). Em todos os momentos, estamos tendo experiências, diálogos - com o passado e com outros seres - e, a partir deles, compreendendo. Da mesma forma, dialogamos com nós mesmos, uma vez que "compreender é compreender-se, quer dizer, é realizar-se como projeto e como possibilidade, sem que os projetos e possibilidades cheguem a esgotar-se nunca" (PEREZ-ESTÉVEZ, 2013, p. 208).

Nas certas palavras de Perez-Estévez (2013, p. 208):

Compreender é a forma originária da realização do estar aí, do ser-no-mundo. O ser humano, como ser-no-mundo, se faz compreendendo, descobrindo sentidos e significados em todas as coisas que o rodeiam, que são, por sua vez, sinais com os quais o ser-aí configura seu mundo. Sua maneira de abrir-se às coisas é compreendendo-as, quer dizer, configurando-as num mundo ao qual se abre e no qual habita. Um mundo aberto ao ser-aí, sem que jamais chegue a cerrar-se, de igual maneira que o ser-aí se abre ao mundo no qual se torna e para que jamais se cerre.

Em razão dessa constante experiência do mundo, não seria cabível pressupor que o conhecimento das ciências do espírito ou humanas seja desenvolvido pela lógica das ciências da natureza. Nesse sentido, Gadamer (2013, p. 38) sintetiza que o que representa o problema filosófico nas ciências do espírito sobre o pensamento é que não é possível compreender corretamente se utilizando do padrão de conhecimento progressivo da legalidade, porque a experiência do mundo sócio-histórico não segue o processo indutivo que caracteriza as ciências da natureza.

Ocorre que a interpretação não é uma atividade reservada apenas a leitura de textos ou leis difíceis e que, aparentemente, exigiriam um procedimento complexo de inteligibilidade. Daí porque Lawn (2011, p. 21-22) ressalta que a visão de Gadamer é no sentido de que todo entendimento é interpretação, razão pela qual a hermenêutica está presente em todos os atos de entendimento, não se restringindo à interpretação textual. Assim, Gadamer segue uma hermenêutica de cunho universal, porque aquilo que acontece no momento da interpretação de um texto é o que ocorre na busca do entendimento de qualquer coisa.

Contudo, um ponto deve ser investigado sobre a compreensão: se estamos sempre compreendendo, quais são as condições para a constante compreensão? Aqui, Gadamer distancia-se de muitos de seus antecessores, por não pretender excluir as influências dos pré-juízos, mas, ao contrário, trazê-los para a

hermenêutica como condição da compreensão.

Nesse contexto, Grondin (2012, p. 67-68) afirma:

A velha receita para fundar a verdade das ciências humanas consistia em excluir os 'pré-juízos' do entendimento, em nome de uma concepção da objetividade, herdada das ciências exatas. De uma maneira muito provocante, Gadamer verá nos pré-juízos sobretudo 'condições do entendimento'. Aqui, ele invoca a análise da estrutura de antecipação do entender em Heidegger, que demonstrara que a projeção de sentido era não uma tara, mas uma componente essencial de todo entendimento digno desse nome.

Por estar imerso no mundo e sempre o compreendendo, o sujeito, ao compreender, não tem o mundo ao seu dispor, tampouco pode retirá-lo do momento da compreensão, como se sua historicidade e tudo que a ela se refere fosse descartável ou disponível. Peixinho (2003, p. 11), com precisão cirúrgica, salienta que "Gadamer está convencido de que é impossível um conhecimento objetivo, que coloque o intérprete como espectador ausente do cenário, imune a qualquer tipo de contato com o mundo exterior." Este, como já referido, é também um dos motivos pelos quais é incabível a pressuposição metodológica da interpretação.

Portanto, o sujeito pertence ao mundo de sentido, no qual sempre se "experimenta", não podendo torná-lo seu objeto, por ser sempre o horizonte a partir do qual o conteúdo singular é capitado em seu sentido (OLIVEIRA, 2006, p. 230). O estar-no-mundo jamais pode ser objetificado, por ser inseparável da condição de intérprete, considerando que o grau zero de interpretação, ou seja, um ponto sem qualquer influência histórica ou cultural, é um culto metafísico, onírico e, portanto, inalcançável.

Trata-se, nesse diapasão, de avançar na compreensão a partir de um ponto de vista em constante movimento, já iniciando por conceitos oferecidos pela tradição. Quanto mais se avança na compreensão, mais se abre o horizonte para novas perspectivas. De acordo com Gadamer (2013, p. 356), "a compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido."

Com razão, Mazotti (2010, p. 40) pontua que não é possível imaginar um indivíduo que se desenvolva em um ambiente histórico sem que essa formação implemente modos preconceituosos de pensar, sendo de suma importância perceber que essa constatação é inegável. Ademais, devemos ter ciência de que tais

preconceitos são a própria ontologia do ser.

Na esteira do raciocínio de Gadamer (2013, p. 356):

Quem busca compreender está exposto a erros de opiniões prévias que não se confirmam nas próprias coisas. Elaborar os projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que só podem ser confirmadas 'nas coisas', tal é a tarefa constante da compreensão. Aqui não existe outra 'objetividade' a não ser a confirmação que uma opinião prévia obtém através de sua elaboração. Pois o que é que caracteriza a arbitrariedade das opiniões prévias inadequadas senão o fato de que no processo de sua execução acabam sendo aniquiladas? A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais inicia não forem arbitrárias. Por isso, faz sentido que o intérprete não se dirija diretamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto à sua legitimação, ou seja, quanto à sua origem e validade.

O procedimento de compreender por meio das opiniões prévias que integram a tradição é algo que exercemos, ainda que inconscientemente, sempre que compreendemos algo. Para isso, é imprescindível que, ao se defrontar com um texto, o intérprete não insira, sem um juízo crítico, os seus próprios hábitos extraídos da linguagem. Deve, ao contrário, desenvolver a compreensão do texto partindo do hábito da linguagem da época e de seu autor, mas, para tanto, é necessário discutir o problema sobre como efetivar essa exigência, uma vez que, para a teoria do significado, a inconsciência dos próprios hábitos de linguagem seria um óbice a isto (GADAMER, 2013, p. 356-357).

Conforme ensina Gadamer (2013, p. 357), não é possível crer que o que é dito em um texto se encaixa perfeitamente nas nossas opiniões e expectativas, pois há, a princípio, a pressuposição de que a opinião daquele que a deseja transmitir por uma conversa, uma carta ou por outro modo é a opinião dele, e não a do outro que a quer compreender. Entretanto, essa pressuposição não facilita a compreensão, representando, na verdade, uma dificuldade, porque as opiniões prévias da compreensão do intérprete podem permanecer despercebidas.

No caminho para a compreensão, é imprescindível que as opiniões não sejam elaboradas de forma arbitrária, eis que, assim como não é possível uma compreensão incorreta sobre a linguagem sem que se prejudique o sentido do todo, também não é possível manter as próprias opiniões prévias quando se pretende compreender a opinião de alguém (GADAMER, 2013, p. 358).

Nas palavras de Gadamer (2013, p. 358):

A tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão, e já se encontra sempre codeterminada por esta. Assim, o empreendimento hermenêutico ganha um solo firme sob seus pés. Aquele que quer compreender não pode se entregar de antemão ao arbítrio de suas próprias opiniões prévias, ignorando a opinião do texto da maneira mais obstinada e conseqüente possível - até que este acabe por não poder ser ignorado e derrube a suposta compreensão. Em princípio, quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem uma 'neutralidade' com relação à coisa nem tampouco um anulamento de si mesma; implica antes uma destacada apropriação das opiniões prévias e preconceitos pessoais. O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais.

Observa-se, portanto, que Gadamer considera válida a pré-compreensão na tradição como uma experiência do intérprete durante o processo histórico e, ao contrário do que se possa imaginar, a tradição não retira do intérprete sua liberdade, uma vez que, sendo reconhecida e formando uma consciência da compreensão, torna-se possível controlá-la (CAMARGO, 2003, p. 56-57). A proposta gadameriana de percebermos que toda compreensão é preconceituosa possibilita que saibamos identificar quais preconceitos são legítimos e quais são ilegítimos e prejudicam a compreensão. Assim, "a hermenêutica filosófica percebe a impossibilidade da erradicação total de todos os pré-juízos, como foi a pretensão do iluminismo" (ROHDEN, 2002, p. 240), preferindo reconhecer que alguns preconceitos integram a própria historicidade em que sempre estamos inseridos.

Neste prisma, Gadamer (2013, p. 367) questiona se o fato de estar imerso em tradições resultaria na submissão a preconceitos e limitação da própria liberdade. A isto, responde que, se toda existência humana, inclusive a mais livre, está limitada ou condicionada de muitas formas, então uma proposta de razão absoluta não seria possível para a humanidade histórica. Assim, opina que somente há razão real e histórica, ou seja, a razão não é sua própria dona, porquanto sempre se relaciona ao dado no qual exerce sua ação.

A tarefa central consiste em, considerando a tradição, "manter afastado tudo que possa impedir alguém de compreendê-la a partir da própria coisa em questão. São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição" (GADAMER, 2013, p. 359).

Há de se notar, com Gadamer (2013, p. 391), que os preconceitos e as opiniões prévias que permanecem na consciência do intérprete não se encontram à

sua livre disposição, de maneira que quem compreende não tem condições de identificar, por si mesmo e desde o início, quais são os preconceitos produtivos e que possibilitam a compreensão e quais seriam aqueles que colocariam um obstáculo ou gerariam mal-entendidos. A distinção e a identificação dos preconceitos deve ocorrer na própria compreensão, devendo a hermenêutica reavaliar a forma como isso acontece.

Em Gadamer, o pré-juízo atua como pressuposto e condicionante da compreensão, de modo que a interpretação terá, constantemente, a projeção de antecipações. Assim, quando o intérprete se coloca diante de um texto, não analisa o objeto pura e simplesmente, mas, na verdade, projeta-se sobre o texto, de modo que, como ser histórico, não se desliga das suas intenções e sensibilidades (MAZOTTI, 2010, p. 38).

Sobre as antecipações de sentido que nossa compreensão pressupõe, Gadamer (2013, p. 389) explica que:

A concepção prévia da perfeição que guia toda nossa compreensão demonstra também ela ter em cada caso um conteúdo determinado. Não se pressupõe somente uma unidade imanente de sentido capaz de guiar o leitor; pressupõe-se que a compreensão deste seja guiada constantemente também por expectativas de sentido transcendente, que surgem de sua relação com a verdade do que é visado. Da mesma forma que o destinatário de uma carta compreende as notícias que esta contém e vê as coisas, de imediato, com os olhos de quem escreveu, dando como certo o que este escreve, e não procura, por exemplo, compreender as opiniões particulares do escritor, também nós compreendemos os textos transmitidos sobre a base de expectativas de sentido que extraímos de nossa própria relação precedente com o assunto.

Essa característica deve ser constantemente lembrada e enfatizada, haja vista que, segundo Gadamer (2013, p. 360), "é só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza."

Ademais, Perez-Estévez (2013, p. 188) explica perfeitamente a teoria de Gadamer:

Toda ciência humana é o encontro do leitor-intérprete com o passado que nos fala através de um texto concreto. Pelo texto do passado fala a tradição que nos interpela e temos que deixá-la falar e escutá-la. A consciência histórica pretendia compreender o passado, identificando-se com ele e revivendo o momento originário da produção do texto e a primeira intenção do autor; a pretensão de identificar o leitor com o autor matava toda possibilidade de conversação ou de diálogo. De ser algo, a compreensão da consciência histórica era mais a conversação com um mesmo, quer dizer,

era um monólogo. A consciência hermenêutica de Gadamer, pelo contrário, sabe que de um lado está o leitor intérprete e do outro, o passado na sua alteridade que fala por meio de um texto. A relação do leitor, portanto, com o passado é análoga àquela que se pode ter com um 'tu', com outra pessoa distinta. E a relação com um 'tu' se manifesta na conversação, no diálogo com o outro. Diálogo que, para que possa acontecer, é necessário que estejamos abertos a esse tu, a esse outro. Gadamer analisa com detenção esta característica da abertura ao 'tu', necessária para quem quer conversar ou dialogar com o outro.

O que se observa em Gadamer é que há uma mediação entre o passado e o presente quando se aborda a historicidade fundamental do *eis-aí-ser*. Dessa forma, a historicidade deixa de ser concebida como uma limitação e atua como condição de possibilidade de nossa compreensão (OLIVEIRA, 2006, p. 227-228). Por isso, Lawn (2011, p. 24) esclarece que Gadamer procura estabelecer uma conexão entre o presente e o futuro com o passado, dependendo deste constante diálogo, de modo que a hermenêutica filosófica gadameriana envolve essa mútua relação temporal.

Em decorrência desse ponto de vista pelo qual Gadamer considera que a verdade é histórica e que a imutabilidade seria uma ideia absurda, o filósofo é comumente criticado por ter supostamente abolido a verdade ou ao menos ter relativizado seu conceito de uma forma que a desconfiguraria, o que será melhor delineado no capítulo seguinte.

Destaca-se, ainda, que não há seguramente nenhuma compreensão totalmente livre desses conceitos prévios (preconceitos), em que pese a vontade do nosso conhecimento sempre seja a de buscar escapar de todos os nossos preconceitos (GADAMER, 2013, p. 631).

Gadamer (2013, p. 360) acentua que o termo "preconceito" somente recebeu um viés negativo na *Aufklärung*, significando esse conceito normalmente atribuído de um raciocínio sem reflexão ou impensado. Verdadeiramente, "preconceito" (*Vorurteil*) é um juízo (*Urteil*) formado antes do exame definitivo da totalidade dos determinantes da coisa em questão.

Destarte, "a reflexão hermenêutica é essencialmente uma reflexão sobre a influência da história, ou seja, uma reflexão que tem como tarefa tematizar a realidade da 'história agindo' em qualquer compreensão" (OLIVEIRA, 2006, p. 230). Ora, se estamos sempre condicionados pelos conceitos prévios, é imprescindível que a questão hermenêutica tenha como foco a abordagem da história e de sua influência na formação de toda compreensão, motivo pelo qual a ideia de um objeto, tal como formulada para as ciências da natureza e para a interpretação metódica,



recebe uma nova análise por Gadamer (2013, p. 377-378):

Com isso, a investigação histórica se sustenta no movimento histórico em que se encontra a própria vida, e não se deixa compreender teleologicamente a partir do objeto a que se orienta a investigação. Em si, um tal objeto não existe de modo algum. É isso o que distingue as ciências do espírito das da natureza. Enquanto o objeto das ciências da natureza pode ser determinado idealiter como aquilo que seria conhecido num conhecimento completo da natureza, não faz sentido falarmos de um conhecimento completo da história. E é por isso que, em última análise, não podemos falar de um 'objeto em si' ao qual se orientaria essa investigação.

Urge ressaltar que os preconceitos citados por Gadamer não são aqueles que o senso comum teóricamente relacionaria com os subjetivismos ou supostos valores individuais. Nesse prisma, tenhamos ou não consciência da influência desses preconceitos, haverá sua influência. Os nossos conhecimentos e nossas tomadas de posição no mundo apenas são possíveis em razão de nossos preconceitos. Ademais, "os pré-conceitos não são pré-conceitos de um sujeito, mas muito mais a realidade histórica de seu ser, aquele todo histórico de sentido no qual os sujeitos emergem como sujeitos" (OLIVEIRA, 2006, p. 229).

Diante do condicionamento histórico da compreensão, a hermenêutica gadameriana sustenta que o verdadeiro transcendental que viabiliza o conhecimento humano é a historicidade, sendo desnecessário, em virtude disto, regredir a uma instância fundadora última ou a um núcleo que fundamente todo conhecimento (OLIVEIRA, 2006, p. 231), como seria a perspectiva metafísica e a da filosofia da consciência, já conceituadas no capítulo anterior.

Refletindo sobre a desnecessidade de um fundamento supremo, Gadamer exemplifica que os costumes são válidos a partir da herança histórica e da tradição, não sendo criados ou fundados por um livre discernimento. Isto seria a tradição, ou seja, ter validade sem necessitar de fundamentação (GADAMER, 2013, p. 372). De fato, a moderna exigência de um fundamento encontrou raízes metafísicas na fundamentação divina e critérios subjetivistas de uma razão absoluta. Nessa linha, a contribuição de Gadamer para o afastamento da imprescindibilidade de um fundamento é elogiável.

Ao analisar os gregos, a filosofia clássica alemã e a fenomenologia, Gadamer notou que a tradição não podia mais seguir as interpretações metafísicas da razão. Como já referido, foi na perspectiva hermenêutica que Gadamer encontrou a solução para o problema da compreensão e da incansável busca dos filósofos

modernos por um fundamento. Para isto, concluiu que deve ser substituído o apoio na metafísica, promovendo uma perspectiva pela qual os próprios participantes se ocupam de apropriar as tradições que os determinam (STEIN, 2004, p. 50).

Gadamer, então, busca o significado original da tradição, sendo contrário ao pensamento de que ela cairia diante de uma razão imparcial. A tradição envolve uma transmissão, mas não no sentido de mera repetição com o tempo. Ao contrário, está a tradição em um constante processo de reelaboração. Lawn (2011, p. 54) ressalta que "a razão, longe de ser aquilo que se coloca fora da tradição como um teste imparcial, é aquilo que é transmitido na tradição."

Dessa forma, Gadamer não retorna com uma metafísica, tampouco com uma ontologia salvadora, pois o que é relevante consiste em "mostrar como a razão deve ser recuperada na historicidade do sentido, e essa tarefa se constitui na autocompreensão que o ser humano alcança como participante e intérprete da tradição histórica" (STEIN, 2004, p. 50).

Explicando a tradição no contexto das ciências do espírito, Gadamer (2013, p. 374) assevera:

A investigação das ciências do espírito não pode ver-se a si própria em oposição pura e simples ao modo como nos comportamos com respeito ao passado na nossa qualidade de seres históricos. Em nosso constante comportamento com relação ao passado, o que está realmente em questão não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Ao contrário, encontramos-nos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio; trata-se sempre de algo próprio, modelo e intimidação, um reconhecer a si mesmos no qual o nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição.

Diante da presença desses preconceitos e de nossa necessária imersão no mundo e na tradição, da qual não conseguimos nos escapar, toda compreensão é condicionada. Inexiste uma compreensão que parta de um ponto zero, pois a história já sempre nos condiciona. Com razão, Oliveira (2006, p. 232) enfatiza que, "para Gadamer, não é a história que nos pertence, na verdade nós é que pertencemos a ela." Se estamos dentro da tradição, não é possível se deslocar para um ponto externo e observá-la como objeto.

Logo, a história condiciona o intérprete e o torna finito, porque, ao compreender, jamais será possível permanecer alheio aos preconceitos herdados, tampouco conseguirá o intérprete abandonar sua finitude, pois, como refere

Gadamer (2013, p. 375), "é claro que não pode haver nenhum esforço histórico e finito do homem que possa apagar completamente os indícios dessa finitude". Em outros termos, um ser finito nunca obterá êxito em abandonar sua finitude, uma vez que, ao optar por fazê-lo, estará entendendo a partir de sua própria finitude e de seus preconceitos, da mesma forma que, ao tentar compreender sem a finitude que o caracteriza, esforçar-se-á por meio dos mesmos preconceitos. Nessa senda, fica claro que "o que nos guia é o fenômeno hermenêutico, cujo fundamento mais determinante é precisamente a finitude de nossa experiência histórica" (GADAMER, 2013, p. 590).

Nessa seara, Camargo (2003, p. 57) argumenta que "a razão só existe como real e histórica, ou seja, a razão não é dona de si mesma, mas está sempre referida ao dado no qual ela se exerce." Seria dizer: a razão é condicionada e limitada por nossa finitude.

Stein (1986, p. 37) argumenta que:

O sujeito que compreende é finito, isto é, ocupa um ponto no tempo, determinado de muitos modos pela história. A partir daí desenvolve seu horizonte de compreensão, o qual - este é o processo da comunicação - pode ser ampliado e fundido com outros horizontes. O sujeito que compreende não pode escapar da história pela reflexão. Dela faz parte. Este estar na história tem como consequência que o sujeito é ocupado por pré-conceitos que pode modificar no processo de experiência, mas que não pode liquidar inteiramente.

Nesse diapasão, Stein (1986, p. 36) destaca que "a hermenêutica de Gadamer parte da radical finitude do homem. Daí que a única possibilidade de se aproximar da questão do homem situa-se na comunicação dos homens entre si. Esta é possível, diz-nos a experiência."

Possivelmente, sem se entregar a uma defesa radical da finitude, Gadamer não obteria êxito em rejeitar a necessidade de um fundamento último. Prevendo essa possibilidade e a dificuldade de defender a finitude da forma como propõe, Gadamer (2013, p. 364) afirma que "na realidade, a premissa da misteriosa obscuridade, onde se encontra uma consciência coletiva mítica anterior a todo pensamento, é tão dogmática e abstrata quanto um estado perfeito de esclarecimento total ou de saber absoluto."

O seguinte trecho de "Verdade e Método" esclarece com perfeição a posição de Gadamer sobre os preconceitos e o nosso pertencimento à história:

A autorreflexão e a autobiografia - pontos de partida de Dilthey - não são fatos primários e não bastam como base para o problema hermenêutico, porque por elas a histórica é reprivatizada. Na verdade, não é a história que nos pertence mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A autorreflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser. (GADAMER, 2013, p. 367-368)

Como referido, é imprescindível que não se considere a expressão "preconceito" como diuturnamente utilizada, ou seja, no sentido de uma intolerância a alguma característica ou escolha de alguém, ou mesmo como opiniões particulares que não se sustentam na tradição. Gadamer (2013, p. 368) promove esse alerta, afirmando que, para termos ciência de finitude e da historicidade do homem, devemos reconhecer a existência de preconceitos legítimos, o que possibilita que a questão central de uma hermenêutica realmente histórica seja a indagação sobre a base fundamentadora da legitimidade de tais preconceitos.

O termo "preconceito" significa pré-conceito ou pré-julgamento, de maneira que não há julgamento sem o "pré" que o acompanha, ou seja, todos os julgamentos possuem como condição os pré-julgamentos. Esta é a ideia de preconceito que Gadamer enfatiza, ao contrário da ideia comum de que um preconceito é um julgamento não reflexivo ou simplesmente precipitado. Em outras palavras, os julgamentos não dependem de uma razão neutra, mas sim de envolvimento pré-refletidos que são sempre pano de fundo desses julgamentos, tornando-os possíveis. Por esse motivo, a ideia de que "um mundo totalmente interpretado é, silenciosa e não refletidamente, absorvido pelo indivíduo nas ações diárias de socialização e aculturação, está no âmago do questionamento de Gadamer sobre o Iluminismo" (LAWN, 2011, p. 58).

Sobre a impossibilidade de uma compreensão desprovida de preconceitos, Gadamer (2013, p. 631) afirma:

Assim, não existe seguramente nenhuma compreensão totalmente livre de preconceitos, embora a vontade do nosso conhecimento deva sempre buscar escapar de todos os nossos preconceitos. No conjunto de nossa investigação mostrou-se que a certeza proporcionada pelo uso dos métodos científicos não é suficiente para garantir a verdade. Isso vale sobretudo para as ciências do espírito, mas de modo algum legitima uma diminuição de sua cientificidade.

Não obstante, urge notar que Gadamer não defende a existência de um intérprete passivo, mas sim um que, seguindo uma hermenêutica verdadeiramente crítica, dê-se conta dos preconceitos, ou seja, de sua historicidade e de sua finitude. Isto porque, para ter condições de compreender, o intérprete necessita perceber sua historicidade e adequar seus preconceitos, de modo a não se entregar incondicionalmente a eles, mas sim notar sua existência para que não seja impedido de ter acesso ao que o texto quer dizer (LUCAS, 2007, p. 43-44).

Gadamer sustenta que a posição do intérprete não é fixa, inexistindo uma posição neutra, em que a interrogação ou o entendimento acontece, já que o local da interpretação é sempre o efeito do passado sobre o presente (LAWN, 2011, p. 94-95).

Por isso, a historicidade não é, segundo Gadamer, apenas um limite da razão e de sua pretensão de alcançar a verdade absoluta, mas é a própria condição positiva para o conhecimento da verdade, motivo pelo qual exigir um critério para a verdade absoluta seria cultuar um ideário metafísico (OLIVEIRA, 2006, p. 232).

Dessa forma, urge ressaltar que, para Gadamer (2013, p. 399), todo presente finito tem limites, de forma que a nossa situação é definida por sua característica de ser uma posição que limita as possibilidades de ver. O conceito de horizonte pertence ao conceito de situação, considerando que o horizonte é o ponto de vista em razão do qual tudo que nele se encontra pode ser observado.

Em razão dessa perspectiva gadameriana, alguns pontos de coerência devem ser ligados, a fim de que não se entenda equivocadamente a hermenêutica filosófica. Como mencionado, o intérprete possui, mais que limitações, condições para que compreenda, concomitantemente ao fato de que não permanece numa posição fixa e imutável. Portanto, é necessário que o intérprete permaneça, a cada compreensão, aberto a um novo horizonte.

Assim, nas palavras de Gadamer (2013, p. 400):

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

Inegavelmente, o horizonte pelo qual nossa compreensão se projeta é móvel e

se encontra em constante expansão, tendo a relevância de mostrar o que a tradição nos diz. Nessa linha, "o nosso próprio passado e o dos outros, ao qual se volta a consciência histórica, faz parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana, esse horizonte que a determina como origem e tradição" (GADAMER, 2013, p. 402). Seguindo um roteiro definido, compreender uma tradição demanda ter um horizonte histórico e, para que nos desloquemos a uma situação histórica, necessitaremos já sempre possuir um horizonte.

Logicamente, alcançar um horizonte histórico exige um esforço pessoal, pois já estamos, a todo momento, tomados por aquilo que nos é mais próximo e analisamos o passado a partir dessa predeterminação, razão pela qual devemos sempre ter a tarefa de "impedir uma assimilação precipitada do passado com as próprias expectativas de sentido. Só então poderemos ouvir a voz da tradição tal como ela pode fazer-se ouvir em seu sentido próprio e diverso" (GADAMER, 2013, p. 403-404). Nesse diapasão, uma das mais hercúleas tarefas do intérprete é o autopolicimento para que não se entregue a uma expectativa que, na verdade, não representa a tradição. É imprescindível estar disponível para ouvir o que a tradição diz, sem que, nesse caminho, sejam somadas expectativas alheias à tradição.

O horizonte do presente, então, depende do nosso permanente juízo de autocrítica aos nossos preconceitos, conforme Gadamer (2013, p. 404):

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.

Ao lado da compreensão por meio do horizonte histórico e de sua constante expansão, outro ponto é fundamental na hermenêutica filosófica gadameriana para a rejeição do pensamento moderno de culto à subjetividade e à filosofia da consciência: o círculo hermenêutico.

O que Gadamer observa é que o movimento de compreensão segue constantemente do todo para a parte e desta para o todo, tendo a incumbência de permanecer aumentando a unidade do sentido em círculos concêntricos. O que define e avalia a justeza da compreensão, então, é a concordância da cada

particularidade com o todo, pois, não havendo essa concordância, a compreensão terá falhado (GADAMER, 2013, p. 386).

Ademais, conquanto possa surgir a indagação sobre como compreender esse círculo sem cair em um solipsismo infinito, é necessário enfatizar que Gadamer apresenta a resposta ao definir que toda interpretação é preconceituosa (MAZOTTI, 2010, p. 39). Indubitavelmente, haveria o risco de uma regressão infinita no círculo hermenêutico se Gadamer não estabelecesse um ponto de partida para toda compreensão, que são os preconceitos legítimos definidos pela tradição e que precedem todo entendimento.

Abordando a relação do círculo no campo hermenêutico e a influência de Heidegger na sua proposta, Gadamer (2013, p. 388) comenta:

Frente a isso, a descrição e a fundamentação existencial do círculo hermenêutico feitas por Heidegger representam uma mudança decisiva. É verdade que também a teoria da hermenêutica do século XIX falava de estrutura circular da compreensão, mas sempre inserida na moldura de uma relação formal entre o individual e o todo, assim como de seu reflexo subjetivo, a antecipação intuitiva do todo e sua explicação subsequente no individual. Segundo essa teoria, o movimento circular da compreensão vai e vem pelos textos e, quando a compreensão dos mesmos se realiza, este é suspenso. Consequentemente, a teoria da compreensão tem seu apogeu na teoria de Schleiermacher sobre o ato adivinatório, mediante o qual o intérprete se transporta inteiramente no autor e resolve, a partir daí, tudo o que é desconhecido e estranho no texto. Mas, ao contrário, a descrição heideggeriana desse círculo mostra que a compreensão do texto se encontra constantemente determinada pelo movimento de concepção prévia da pré-compreensão. Quando se realiza a compreensão, o círculo do todo e das partes não se dissolve; alcança ao contrário sua realização mais autêntica.

Consoante leciona Camargo (2003, p. 55), Gadamer não ambiciona, na relação entre sujeito e objeto, reconhecer um círculo de natureza meramente formal, pois, para ele, o círculo não é subjetivo e nem objetivo. Consiste, verdadeiramente, na descrição da compreensão como um movimento da tradição, razão pela qual a antecipação que o sentido projeta e que nos guia à compreensão não é um ato de subjetividade. Ao contrário, é um movimento de natureza ontológica. Trata-se, segundo Palmer (1986, p. 214), de uma ideia que objetiva abandonar o estreito esquema sujeito-objeto e que propõe "um novo tipo de objectividade (*Sachlichkeit*) fundamentada no facto de que aquilo que se revela não constitui uma projecção de subjectividade mas algo que actua sobre a nossa compreensão quando se apresenta."

Conforme Gadamer (2013, p. 388-389), a compreensão não emana da

subjetividade exatamente por se determinar da nossa união com a tradição, que é uma comunhão considerada como um processo em contínua formação e expansão. Não se trata, como referido anteriormente, de um ponto fixo em que sempre estamos, mas de uma pressuposição que nós mesmos construímos na medida em que avançamos na compreensão e que participamos do acontecer da tradição. Daí porque não se trata de um círculo metodológico, mas de um momento estrutural ontológico da compreensão.

Gomes (2011, p. 129) sintetiza o círculo hermenêutico da seguinte forma:

A pré-compreensão evolui para uma compreensão, na medida em que o intérprete adentra o círculo hermenêutico. E, ao nele entrar, amplia sua visão do objeto a ser compreendido. O expandir da compreensão ocorre porque a pré-compreensão já presente no intérprete vai sendo sempre modificada mediante o agregar de novas informações a respeito do aludido objeto. E esse processo circular não tem fim. Obtidas novas informações, o intérprete volta a olhar o objeto de seu estudo mediante uma nova compreensão e esta vai sempre se renovando, à medida que o intérprete vai ampliando seu horizonte, num contínuo ir e vir do todo à parte e desta ao todo.

O local em que esse círculo hermenêutico se manifesta completamente é na linguagem, porquanto "é nela que a consciência histórica se revela de forma plena, ou seja, ela é o local onde se estabelece o diálogo e a historicidade" (LUCAS, 2007, p. 45).

### **3.2 A imprescindível superação da filosofia da consciência e a relevância do horizonte temporal e da linguagem em Gadamer**

Uma característica essencial da proposta gadameriana é a ênfase ao conceito histórico e dialético de experiência, "em que o conhecer não é simplesmente um fluxo de percepções, mas um acontecimento, um evento, um encontro" (PEIXINHO, 2003, p. 9-10).

A experiência que Gadamer cita é relacionada à finitude do homem e à historicidade que condiciona toda compreensão. Não é a busca por um conhecimento absoluto, mas pelo constante conhecer-se e pela abertura para novas experiências. Para Gadamer (2013, p. 626), "a universalidade da experiência hermenêutica não poderia ser, por princípio, acessível a um espírito infinito que desenvolve a partir de si mesmo tudo quanto possui sentido". Logo, pressupõe a nossa finitude e nosso inerente condicionamento histórico.



Sobre a importância da experiência para a hermenêutica, Gadamer (2013, p. 466-467) declara:

Experiência é, portanto, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que tem consciência dessa limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Nele consuma-se o valor de verdade da experiência. Se o que caracteriza todas as fases do processo da experiência é o fato de que aquele que faz a experiência possui uma abertura para novas experiências, isto valera tanto mais para a ideia de uma experiência consumada. Nela a experiência não chega ao fim, adquirindo-se então uma forma suprema de saber (Hegel), mas ali a experiência está presente por inteiro e no sentido mais autêntico. Nela chega ao limite absoluto todo dogmatismo nascido do coração humano que se deixa possuir por seus desejos. A experiência ensina a reconhecer o que é real. Conhecer o que é constitui-se pois no autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral.

Logo, a experiência representa o conhecimento da sua própria finitude, precisamente onde se encontra o limite da razão. E por isso Gadamer (2013, p. 467) resume que "a verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade."

Ainda segundo Gadamer (2013, p. 467), a experiência hermenêutica se relaciona com a tradição, pois é esta que deve chegar àquela. A tradição, muito longe de ser dominada pela experiência, é linguagem, ou seja, fala por si mesma.

Ademais, Gadamer acredita que "a compreensão da tradição não compreende o texto transmitido como a expressão da vida de um tu mas como um conteúdo de sentido, sem qualquer vínculo com os que estão opinando ali, sem vínculo com o eu e o tu" (GADAMER, 2013, p. 468).

Os preconceitos, nesse raciocínio, não devem ser ignorados, mas, ao contrário, deve-se ter ciência do condicionamento que eles nos impõem. A experiência, como acontecer da historicidade e da tradição, exige que o intérprete não permaneça alheio à existência dos preconceitos.

Por esse motivo, Gadamer (2013, p. 471) enfatiza:

Aquele que está seguro de não ter preconceitos, apoiando-se na objetividade de seu procedimento e negando seu próprio condicionamento histórico, experimenta o poder dos preconceitos que o dominam incontroladamente como uma vis a tergo. Aquele que não quer conscientizar-se dos preconceitos que o dominam acaba se enganando sobre o que se revela sob sua luz. É como na relação entre o eu e o tu. Aquele que sai reflexivamente da reciprocidade de uma tal relação modifica-a e destrói sua vinculatividade moral. Da mesma maneira, aquele que pela reflexão se coloca fora da relação vital com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta. A consciência histórica que quer compreender a tradição não pode abandonar-se à forma de trabalho da metodologia crítica com a qual se aproxima das fontes, como se ela fosse suficiente para proteger contra a

intromissão dos seus próprios juízos e preconceitos. Na verdade, ele precisa pensar também sua própria historicidade. Como já dissemos, o fato de estar na tradição não restringe a liberdade do conhecer, antes é o que a torna possível.

A forma mais relevante de experiência hermenêutica é exatamente a abertura à tradição, que é própria da consciência da história efetual. Segundo Gadamer, ela é o correlato da experiência hermenêutica, razão pela qual devemos deixar a tradição valer em suas próprias pretensões, reconhecendo que ela tem algo a nos dizer, o que nos exige uma certa abertura. Se o intérprete tem essa abertura com a tradição, "percebe que a consciência histórica não está realmente aberta. Antes, quando lê seus textos 'historicamente', já nivelou prévia e fundamentalmente toda a tradição, e os critérios de seu próprio saber jamais poderão ser colocados em questão por ela" (GADAMER, 2013, p. 472).

Gadamer aponta que a consciência da história efetual possibilita que a tradição se converta em experiência e deixe aberta à pretensão de verdade apresentada por essa. Por essa razão, a consciência hermenêutica não se consuma na certeza metodológica, mas "na comunidade de experiência que distingue o homem experimentado daquele que está preso aos dogmas" (GADAMER, 2013, p. 472).

Sobre a pretensão de verdade e a possibilidade de estarmos abertos às possibilidades que a tradição nos mostra, urge destacar que, como referido anteriormente, por muito tempo, a Filosofia permaneceu atrelada a uma ideia de que todo entendimento emanava de uma consciência individual que se formava a partir dela mesma e, em algumas correntes, utilizava a linguagem como mero instrumento para a exteriorização desse pensamento. Entretanto, a partir de Heidegger, a compreensão foi reestruturada, chegando ao seu discípulo, Gadamer, como uma atividade que se liga fundamentalmente à linguagem, à tradição e aos preconceitos, o que expressa a finitude do homem. Por isso, como muito bem resume Palmer (1986, p. 204), "contra a ênfase dada à forma e às funções instrumentais da linguagem, Gadamer assinala o caráter vivo da linguagem e a nossa participação nele."

Descrevendo o seu projeto de uma hermenêutica filosófica que tem fulcro na linguagem, Gadamer (2013, p. 591) esclarece que o ser humano é finito porque "abriga em si uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada. Por isso,

também o fenômeno hermenêutico deve ser esclarecido a partir dessa constituição fundamentalmente finita do ser, cuja constituição tem suas bases plantadas na linguagem."

De acordo com Gadamer (2013, p. 509), "nem um espírito infinito nem uma vontade infinita podem superar a experiência do ser, apropriada à nossa finitude. Somente o meio da linguagem [...] pode mediar a essência histórico-finita do homem consigo mesmo e com o mundo." Ao propor que apenas a linguagem se relaciona adequadamente com nossa finitude histórica, está Gadamer rejeitando que elementos metafísicos sejam compatíveis com o nosso horizonte de compreensão.

Em acertada defesa da sua visão radical de finitude humana e da linguagem como cerne de toda compreensão, Gadamer (2013, p. 590) argumenta:

A linguagem representa o rastro da finitude não só porque exista uma infinidade de diversas estruturas humanas de linguagem, mas porque toda língua está em constante formação e desenvolvimento, quanto mais trazer à fala a sua experiência de mundo. Não é finita por não ser ao mesmo tempo todas as demais línguas, mas porque é linguagem. Dirigimos as nossas perguntas a pontos-chave significativos do pensamento ocidental, e esses questionamentos nos ensinaram que o acontecer da linguagem corresponde à finitude do homem num sentido muito mais radical que o que faz valer o pensamento cristão sobre a 'palavra'. Trata-se do meio da linguagem, a partir do qual se desenvolve toda a nossa experiência do mundo e em particular a experiência hermenêutica.

Gadamer considera haver uma relação essencial entre compreensão e linguagem. Ela é um aspecto importante para a formulação da hermenêutica filosófica nos moldes em que ele a estruturou. Isto porque toda compreensão é interpretação, e esta se desenvolve pela linguagem, de modo que o problema hermenêutico se mostra como uma relação especial entre pensamento e linguagem (OLIVEIRA, 2006, p. 233). Destarte, "Gadamer chega à conclusão de que o processo do entendimento e seu objeto são essencialmente linguísticos" (GRONDIN, 2012, p. 75).

Ocorre que a forma pela qual Gadamer aborda a linguagem é distinta daquela que filósofos anteriores delineavam. Em outros autores, a linguagem consistia em um instrumento para o desenvolvimento do pensamento. Para outros, a linguagem exterioriza o que previamente é definido pelo pensamento.<sup>24</sup> Em Gadamer, a relação

---

<sup>24</sup> As obras desses autores foram analisadas nos tópicos 2.1 e 2.2, onde se demonstrou que os filósofos da consciência utilizam a linguagem como instrumento comunicacional daquilo que é previamente formado na consciência, ou seja, a linguagem ocupava a mera função de exteriorizar o pensamento.

hermenêutica entre compreensão e linguagem é muito mais complexa. Como exemplo, basta lembrar que "a fusão de horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho e produção da linguagem" (GADAMER, 2013, p. 492). Por essa razão, Rohden (2002, p. 277) enfatiza que, para a hermenêutica filosófica, a linguagem não é somente uma condição de possibilidade, mas ela própria é constituinte e constituidora do filosofar.

A hermenêutica filosófica gadameriana se consolida na posição de que já estamos sempre envolvidos com a linguagem, não podendo transformá-la em um mero objeto de investigação. Nesse diapasão, "a expressão usada por Heidegger e Gadamer e derivada do poeta romântico alemão Hölderlin é de que 'nós somos conversação', sugerindo que somos totalmente compelidos e sempre em ligação direta com a linguagem" (LAWN, 2011, p. 109).

Em perfeita demonstração da rejeição de Gadamer da linguagem como mero instrumento - terceiro elemento - entre o intérprete e o objeto, Grondin (2012, p. 78-79) afirma que "Gadamer sustenta que a linguagem já é a articulação do próprio ser das coisas. Não se trata de um instrumento do qual dispomos. Trata-se, muito mais, do elemento universal no seio do qual se banham o ser e o entendimento."

Para Gadamer (2013, p. 493):

Da mesma forma que nos pomos de acordo com o nosso interlocutor sobre algum assunto, também o intérprete compreende a coisa que lhe diz o texto. Essa compreensão da coisa ocorre necessariamente na formulação da linguagem, mas não no sentido de que uma compreensão acaba sendo apreendida posteriormente também em palavras. Ao contrário, tanto no caso dos textos quanto no interlocutor do diálogo que nos propõe o assunto em questão, a realização da compreensão se dá justamente nesse vir-à-fala da própria coisa em pauta.

Compreender o que alguém fala é estar de acordo na linguagem, sem necessidade de que se transfira para o outro e reproduza suas vivências. Logo, todo o processo de experiência de sentido é um processo de linguagem, e é por meio desta que se realiza o acordo entre os interlocutores e o entendimento sobre a coisa (GADAMER, 2013, p. 497). Ademais, obtém êxito Schmidt (2012, p. 170) ao entender que Gadamer quer demonstrar que a fusão de horizontes ou a dialética da pergunta e da resposta que caracterizam a experiência hermenêutica ocorrem por meio da linguagem, assim como os próprios preconceitos também são linguísticos.

Em outras palavras, considerando que a compreensão ocorre dentro do círculo hermenêutico, sendo impossível alcançar um ponto de vista objetivo, "toda

compreensão começa com nossos preconceitos herdados. Como o modo de ser da tradição é a linguagem, nossos próprios preconceitos são linguísticos. Portanto, a compreensão ocorre dentro da linguagem" (SCHMIDT, 2012, p. 180).

Gadamer (2013, p. 503) atribui ao romantismo alemão o fato de ter notado o significado que a linguagem tem para todo compreender, pois foi ela que demonstrou que compreender e interpretar são a mesma coisa. Foi a partir do romantismo que se entendeu a inviabilidade de pensar que os conceitos da interpretação poderiam ser transpostos para a compreensão caso esta não fosse imediata, como se houvesse um acervo da linguagem onde estariam disponíveis tais conceitos. Pelo contrário, a linguagem é o meio pelo qual se realiza a própria compreensão, e a forma de realização desta é a interpretação.

De fato, diante de qualquer forma de tradição, a compreensão da tradição da linguagem possui uma prioridade especial, já que, segundo Gadamer (2013, p. 504), é imprescindível para a tradição existir no *medium* da linguagem, razão pela qual o objeto da interpretação também tem a natureza própria da linguagem.

É evidente para Gadamer que não somente a tradição tem a natureza da linguagem, mas também a compreensão tem uma relação necessária com ela. Nessa relação, devemos considerar que "a compreensão já é sempre interpretação, porque constitui o horizonte hermenêutico no qual ganha validade a intenção de um texto" (GADAMER, 2013, p. 512).

Gadamer (2013, p. 514), de forma elucidativa, salienta:

Na análise do processo hermenêutico constatamos a obtenção do horizonte de interpretação e o reconhecemos como uma fusão de horizontes. Agora isso se confirma também a partir do caráter de linguagem da interpretação. Através da interpretação o texto deve vir à fala. Mas nenhum texto e nenhum livro falam se não falarem a linguagem que alcance o outro. Assim, a interpretação deve encontrar a linguagem correta se quiser fazer com que o texto realmente fale. Por isso, não pode haver uma interpretação correta 'em si', justamente porque em cada uma está em questão o próprio texto. A via histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas. Uma interpretação correta 'em si' seria um ideal desprovido de pensamento, que desconhece a essência da tradição. Toda interpretação deve acomodar-se à situação hermenêutica a que pertence.

A própria linguagem não pode ser objetificada sem a linguagem, haja vista que a linguagem só se entende como tal no bojo dela mesma. Com razão, Lawn (2011, p. 109) define que "não existe ponto algum fora da linguagem do qual poderíamos testá-la; nós estamos totalmente imersos em linguisticidade."

Essa observação sobre a linguagem em Gadamer também é feita por Schmidt (2012, p. 169), para quem a linguagem também é objeto da experiência hermenêutica e, conquanto existam muitos objetos não linguísticos, como obras de arte, objetos arquitetônicos e monumentos, para pensar ou interpretar todos eles precisamos usar a linguagem. A linguagem é o canal de interpretação dela mesma e de tudo que, ainda que não aparentemente, nela é expresso.

A linguagem não apenas possibilita - ou é - a compreensão, mas também a limita, pois aquilo que pode ser compreendido é definido pela linguagem, transmitida por meio da tradição. A linguagem define os limites da finitude. Nessa senda, "a linguagem oferece o horizonte como sendo ambos, revelação e limite" (LAWN, 2011, p. 92).

Explicando essa relação, Grondin (2012, p. 76-77) ressalta:

Isso não quer dizer que nossa linguagem não conheça limites: nossas palavras são, com frequência, bem impotentes para exprimir tudo o que sentimos. Mas os limites da linguagem são então também os limites de nosso entendimento. Toda crítica aos limites da linguagem só pode ser feita propriamente no seio da linguagem. Desse modo, a linguagem absorve todas as objeções que se pudesse querer levantar contra sua competência. Por isso é que Gadamer dirá que a universalidade da linguagem vai, *pari et passu*, com a universalidade da razão: ela mesma se articula em uma linguagem capaz de ser entendida e permanece impensável sem linguagem.

Fora da linguagem, não há nada que possa ser compreendido. Tudo se apresenta por meio da linguagem, compreendendo-se a partir dela o que ela mesma diz. Com efeito, Grondin (2012, p. 77) resume que "tudo o que pode ser entendido é um ser que se articula em linguagem. Quando tento entender o que é determinada coisa, busco um ser que já é linguagem e que pode, então, ser entendido."

Uma observação importante deve ser feita neste ponto. Gadamer não pretende afirmar que o real é sempre apropriado pela linguagem e que o ser propriamente dito jamais seria conhecido. Na verdade, o seu propósito consiste em dizer que é a linguagem que possibilita conhecer esse ser das coisas (GRONDIN, 2012, p. 78).

Assim, a experiência hermenêutica encontra seus limites e é constituída pela linguagem, de modo que todos os conceitos e tudo aquilo que o intérprete experimenta vêm a ele pela linguagem e como linguagem. Por isso, Gadamer (2013, p. 520) assevera que "a experiência hermenêutica é o corretivo pelo qual a razão pensante se subtrai ao encanto do elemento de linguagem, sendo ela mesma

constituída dentro da linguagem."

Por conseguinte, "a forma da linguagem e o conteúdo da tradição não podem ser separados na experiência hermenêutica" (GADAMER, 2013, p. 569). A experiência hermenêutica mantém uma íntima vinculação com a linguagem, que é o que forma e transmite a tradição.

De acordo com Gadamer (2013, p. 523):

No caminho de nossa análise do fenômeno hermenêutico damos de cara com a função universal do caráter de linguagem (Sprachlichkeit). Na medida em que o fenômeno hermenêutico se revela em seu próprio caráter de linguagem, possui por si mesmo um significado universal absoluto. Compreender e interpretar se subordinam de uma maneira específica à tradição da linguagem. Mas, ao mesmo tempo, ultrapassam essa subordinação, não somente porque todas as criações culturais da humanidade, mesmo as que não pertencem ao âmbito da linguagem, querem ser entendidas desse modo, mas pela razão muito mais fundamental de que tudo o que é compreensível precisa tornar-se acessível à compreensão e à interpretação. Ambas não devem ser tomadas apenas como um fato que se pode investigar empiricamente. Ambas jamais podem ser um simples objeto, abrangem, antes, tudo o que, de um modo ou de outro, pode chegar a ser objeto.

Em célebre frase, Gadamer (2013, p. 612) diz que "o ser que pode ser compreendido é linguagem." Nesse ponto, impende ressaltar que tal trecho representa o seu entendimento de que o fenômeno hermenêutico devolveria a sua universalidade à constituição ontológica do compreendido, já que determina a linguagem num sentido universal, assim como sua própria referência ao ente como interpretação.

Quando Gadamer refere que o ser que pode ser compreendido é linguagem, Lawn (2011, p. 112) entende que ele está afirmando que tudo que pode ser entendido sobre o ser é linguístico. Contudo, Lawn não avança adequadamente no âmago da questão.

Realmente, melhor seria definir, como o faz Grondin (2012, p. 77), que a intenção de Gadamer com sua famosa frase é ressaltar que não somente a realização do entendimento se exprime por meio da linguagem, mas também o objeto deste entendimento é linguístico. Em outra passagem, Gadamer (2013, p. 612) reitera: "o que se pode compreender é linguagem. Isso quer dizer: É tal que por si mesmo se apresenta à compreensão."

Para Schmidt (2012, p. 179), "Gadamer demonstrou que a linguagem é ao mesmo tempo o meio e o objeto da compreensão, e que ela é o modo de ser da

tradição." Assim, entende-se que tudo o que é passível de compreensão o é pela linguagem e enquanto linguagem. O objeto em si é entendido quando pensado linguisticamente, razão pela qual o nosso mundo é constituído pela linguagem. Por isso, "nosso pensar e conhecer, nosso sentir e imaginar, nosso querer e desejar estão sempre impregnados pela compreensão linguística do mundo" (ROHDEN, 2002, p. 226). Trata-se de uma visão pela qual Gadamer eleva ao zênite a importância da linguagem no campo da compreensão e na formação do horizonte em que ela se forma, inclusive afirmando que suas reflexões "se orientaram pela ideia de que a linguagem é um meio ('Mitte') em que se reúnem o eu e o mundo, ou melhor, em que ambos aparecem em sua unidade originária" (GADAMER, 2013, p. 612).

Nesse prisma, Gadamer (2013, p. 571-572) analisa:

A linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham mundo, nela se representa mundo. Para o homem, o mundo está aí como mundo numa forma como não está para qualquer outro ser vivo que esteja no mundo. Mas esse estar-aí do mundo é constituído pela linguagem. Esse é o verdadeiro coração de uma frase que Humboldt exprime com uma intenção bem diferente, a saber, que as línguas são concepções de mundo. Com isso, Humboldt quer dizer que, frente ao indivíduo que pertence a uma comunidade de linguagem, a linguagem instaura uma espécie de existência autônoma, e quando este se desenvolve em seu âmbito, ela o introduz numa determinada relação e num determinado comportamento para com o mundo.

A reciprocidade entre linguagem e mundo, assim como essa constante interdependência entre ambos, é declarada por Gadamer (2013, p. 572) no sentido de que "não só o mundo é mundo apenas quando vem à linguagem, como a própria linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo." Por isso, Grondin (2012, p. 77) sintetiza que "o mundo só se apresenta a mim 'em linguagem'. Sempre."

Nisto consiste, portanto, o caráter linguístico da compreensão, ou seja, a compreensão ocorre no meio da linguagem, e nossa consciência, sempre efetuada pelo passado, é verdadeiramente aquilo que compreendemos através da linguagem, por meio da fusão de horizontes. Nesse esteio, tanto Gadamer quanto Heidegger consideram a linguagem como a revelação do mundo (SCHMIDT, 2012, p. 169). Compreendemos o mundo como ele se apresenta pela linguagem, como a linguagem o revela. Concomitantemente ao fato de que é a linguagem que



possibilita a revelação do mundo, também é ela que definirá até onde irá essa revelação, ou seja, qual a linha intransponível da compreensão finita do intérprete.

Por essa razão que a linguagem não se oferece apenas como um meio de comunicação, mas também atua como o ponto de vista pelo qual se pode ver o mundo, de maneira que, quanto mais avançamos e nos desenvolvemos na capacidade de usar a linguagem, mais estruturamos o horizonte pelo qual teremos a perspectiva do mundo (LAWN, 2011, p. 91).

Em esclarecedor texto, Gadamer (2013, p. 584) deslinda:

O mundo que se manifesta e estrutura pela linguagem não é em si nem é relativo no mesmo sentido em que é o objeto das ciências. Não é em si, na medida em que carece totalmente do caráter de objeto. Enquanto um todo abrangente, nunca pode dar-se na experiência. Enquanto é o mundo, ele também não é relativo a determinada língua, pois viver num universo de linguagem, como se faz quando se pertence a uma comunidade de linguagem, não significa que se está confiando a um mundo circundante como o estão os animais em seus mundos de vida. Correspondentemente, não se pode querer olhar o universo da linguagem de cima para baixo, pois não existe nenhum lugar fora da experiência de mundo que se dá na linguagem, a partir donde fosse possível converter-se a si mesmo em objeto.

Gadamer não diz que essa reciprocidade de visão entre linguagem e mundo seja algo que nos domina e subjuga. Ao contrário, é na linguagem que transforma nossa intuição de mundo e de nós mesmos, pois, como seres finitos, "estamos sempre chegando de muito longe e também nos entendemos para muito longe. Na linguagem torna-se visível o que é real além e acima da consciência individual de cada um" (GADAMER, 2013, p. 580).

Destarte, a visão de mundo proposta pela linguagem nos impõe a impossibilidade de compreender a partir da consciência que se formaria de forma solipsista, ao contrário do que lecionavam os defensores da filosofia da consciência. Ademais, "em cada visão de mundo está implícito o ser-em-si do mundo. Ela representa a totalidade a que se refere a experiência esquematizada na linguagem" (GADAMER, 2013, p. 577). A nossa compreensão já estaria sempre sendo formada pela linguagem e pela visão de mundo que ela nos proporciona, de modo que não sobraria espaço para um desenvolvimento solipsista da nossa compreensão. Portanto, "no evento da linguagem é mais correto dizer que linguagem nos fala, e que este evento é mais um ato da própria coisa do que nosso ato subjetivo" (SCHMIDT, 2012, p. 183).

O que se observa em Gadamer é que a "linguagem é capaz de tudo isso porque não é uma criação do pensamento reflexivo, mas contribui ela mesma para estabelecer a atitude frente ao mundo, na qual vivemos" (GADAMER, 2013, p. 580). Gadamer não percebe a linguagem como um instrumento a serviço da consciência individual ou do pensamento, mas como aquilo que forma a compreensão e apresenta o mundo, ele mesmo em forma de linguagem, sem que nos seja possível alcançar um ponto em que podemos objetificar a linguagem sem a linguagem ou escolher o que da linguagem queremos utilizar em nossa compreensão. Os nossos próprios preconceitos são linguagem e nada há que possa ser compreendido sem ela.

A linguagem e a tradição constituem uma visão de mundo diferenciada, conforme Gadamer (2013, p. 577):

De certo que quem foi criado numa determinada tradição cultural e de linguagem vê o mundo de uma maneira diferente daquele que pertence a outras tradições. De certo que os 'mundos' históricos, que se dissolvem uns nos outros no decurso da história, são diferentes entre si e também diferentes do mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, um mundo estruturado na linguagem, seja qual for sua tradição. Enquanto estruturado na linguagem, cada um desses mundos está aberto, a partir de si, a toda concepção (Einsicht) possível e, assim, a toda espécie de ampliação de sua própria imagem de mundo e, nesse sentido, acessível a outros.

Em suma, essa perspectiva pela qual Gadamer observa a linguagem possibilita uma nova visão da tradição e da fonte de compreensão do homem. Gadamer consegue, com perfeição, demonstrar que uma estrutura metafísica de conhecimento ou uma consciência absoluta que se apossa da tradição não são compatíveis com a finitude humana e com o caráter linguístico da tradição que nos chega.

Nesse sentido, Gadamer (2013, p. 595) define que, com a linguagem, já não há mais aquela relação teleológica do espírito com a estrutura essencial do ente, da forma como imaginada pela metafísica. Isto ocorre por uma razão simples: como a experiência hermenêutica possui o mesmo modo de realização da linguagem, havendo um diálogo entre a tradição e o seu intérprete, há um ponto inicial totalmente distinto, pois a consciência do intérprete não é senhora daquilo que chega a ele pela tradição, tampouco é um intelecto infinito que abrange tudo e qualquer coisa que possa chegar ao intérprete pela tradição.

Seguindo essa linha, a consciência chega sempre atrasada na compreensão, pois, antes dela, houve um diálogo histórico entre o intérprete e a tradição, por meio da linguagem e com a participação fundamental dela, que possibilitará a compreensão antes que a consciência o faça por si só, o que, certamente, seria impossível no contexto sociocultural. Aliás, considerando a linguagem como constituinte e constituidora de sentido, não apenas um meio ou instrumento, extrapola-se a noção de método científico, pois seria impossível produzir um método sem as marcas temporais e espaciais, isto é, extralinguístico (ROHDEN, 2002, p. 233-235), motivo pelo qual a hermenêutica filosófica é inegavelmente incompatível com uma proposta metodológica de conhecimento.

Gadamer (2013, p. 581) conclui que:

[...] na linguagem é o próprio mundo que se representa. A experiência de mundo feita na linguagem é 'absoluta'. Ultrapassa todas as relatividades referentes ao pôr-o-ser (Seinsetzung) porque abrange todo o ser em si, sejam quais forem as relações (relatividades em que se mostra. O caráter de linguagem em que se dá nossa experiência de mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente. A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem. Antes, aquilo que é objeto do conhecimento e do enunciado já se encontra sempre contido no horizonte global da linguagem. O caráter de linguagem da experiência humana de mundo como tal não tem em mente a objetivação do mundo.

Portanto, é necessário sempre reconhecer que "como a linguagem é o meio e o objeto da experiência hermenêutica, ela é a base ontológica da compreensão" (SCHMIDT, 2012, p. 187). A compreensão sempre dependerá dos preconceitos e da tradição, que, como mencionado, são sempre linguísticos.

Qualquer tentativa de privilegiar a consciência em detrimento da linguagem encontra como obstáculo o próprio caráter linguístico de tudo que precede nossa compreensão ou, como sugere Palmer (1986, p. 206), "encarar a linguagem e as palavras como instrumentos da reflexão e da subjectividade humanas é o mesmo que colocar a carroça diante dos bois."

### **3.3 A hermenêutica filosófica de Gadamer como proposta de releitura da compreensão sobre o conceito de dignidade**

Uma vez definida a linguagem como ponto central da hermenêutica filosófica gadameriana, insta salientar que, conquanto a proposta de Gadamer não tenha sido desenvolvida especificamente para a compreensão de conceitos jurídicos, trata-se

de hermenêutica universal, que apresenta a compreensão em todos os momentos existenciais. Assim, a hermenêutica definida por Gadamer não é incompatível com os conceitos jurídicos, mas possibilita uma nova forma de abordá-los filosoficamente.

A hermenêutica filosófica não possibilita a compreensão de algo que possui uma essência imutável e que é representada como realmente é, mas sim uma compreensão temporalmente dinâmica. Os conceitos compreendidos não se apresentam na sua totalidade como verdadeiramente são, mas como efetivamente se estruturam pela linguagem para exercer a função conceitual de se aplicarem durante o uso em um determinado caso concreto. Explicando essa relação do conceito, Stein (1987b, p. 113) indaga: "se fôssemos capazes de fazer um mapa (globo) que se configurasse perfeitamente com o globo terrestre, que vantagens teríamos para o nosso conhecimento, isto é, para seu uso?"

Com a supracitada indagação, possibilita-se a reflexão sobre a função da compreensão e, precisamente, o entendimento que permeia todos os conceitos, sobretudo no Direito.

Em suas abordagens filosóficas, Stein (1987b, p. 114-115) afirma:

Na hermenêutica, a relação com o mundo já se faz na linguagem. Mas o discurso de algum modo perde algo do modo concreto de ser no mundo. Ele é derivado de nossa compreensão do mundo prático. A linguagem importa enquanto a usamos como seres-no-mundo. Não interessa mais uma consciência que a produza, ou melhor a sua investigação de como a consciência se liga pela linguagem ao mundo, aos objetos. Já sempre somos linguagem.

A hermenêutica, na forma como definida por Gadamer, tem o escopo de inserir a linguagem, já sempre inserida, na formação do conceito, considerando sua temporalidade e sua vinculação espacial. Trata-se de saber que as palavras - e igualmente os conceitos - não são moldes vazios ou quadros com pinturas imutáveis, pois a sua formação depende fortemente do horizonte que as possibilita.

Por essa razão, a hermenêutica é o estatuto no qual o homem ausculta sua temporalidade, sendo esta onde o homem deixa o sinal mais decisivo, qual seja, o da linguagem. A força do tempo se encontra exatamente na historicidade do homem e se mostra pela linguagem (STEIN, 1972, p. 19).

Nas palavras precisas de Stein (1987b, p. 115-116):

Ainda que a hermenêutica filosófica tenha destronado no conhecimento a

hegemonia da relação sujeito-objeto, da teoria da representação, das teorias da consciência e inaugurado um outro espaço para o filosofar, o que poderíamos chamar de mundo hermenêutico, o mundo do sentido, ela atribuiu ao discurso como tal, um papel derivado. A hermenêutica não questiona mais profundamente a questão da relação entre linguagem e objeto, entre linguagem e mundo, ela não construiu uma ontologia como era seu projeto, apenas uma ontologia fundamental.

Ao contrário do que se possa imaginar, a linguagem, como caminho do e para o filosofar, não anula o sujeito, mas ajuda a conservar a subjetividade na verdadeira proporção da temporalidade e da espacialidade (ROHDEN, 2002, p. 234). O que ocorre na hermenêutica filosófica, então, não é uma consideração atemporal da consciência, mas sim o respeito ao paradigma da historicidade que condiciona e possibilita qualquer compreensão humana.

Na realidade, como destaca Perez-Estévez (2013, p. 195-196), a hermenêutica gadameriana possui um diálogo entre um EU vivente e concreto e um TU genérico, no qual o texto fala por meio da tradição. Nesse diálogo, o EU intérprete é o maior protagonista, pois seu horizonte, que possibilitará um novo sentido, é sempre determinante, de modo que o intérprete deva chegar a um acordo com a alteridade genérica da tradição em torno da coisa ou do assunto tratado pelo texto.

Nesse sentido, jamais é possível alcançarmos completamente a compreensão e o pleno sentido de um sentido ou conjunto de sinais, pois as palavras, sejam faladas ou escritas, possuem uma potência em seu interior que sempre empurra quem as diz ou as escuta a uma nova significação ou sentido. Alcança-se, assim, "um sentido que sempre vai além do que a linguagem ou o dicionário lhe atribuiu. Toda conversação é um encontro entre duas pessoas que se falam e se escutam. E o encontro de todo leitor com um texto é, para Gadamer, uma nova conversação (*Gespräche*)" (PEREZ-ESTÉVEZ, 2013, p. 207).

Sobre esse tema, é imprescindível um novo contorno para a discussão, uma vez que, para Gadamer (2013, p. 392), "o sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso, a compreensão nunca é um comportamento meramente reprodutivo, mas também e sempre produtivo" (GADAMER, 2013, p. 392).

Como muito bem demonstra Lucas (2007, p. 47), para Gadamer, a interpretação possui sempre uma dimensão produtiva, o que significa dizer que não há mera reprodução de sentido, haja vista que a compreensão do intérprete é sempre determinada a partir da sua posição no mundo, do seu horizonte histórico e da sua

tradição. Dessa forma, a compreensão se dá de forma diferente para pessoas diferentes, considerando que a relação entre o homem e o mundo é histórica e delineada por tradições diferentes. Cada homem é, assim, um ser que tem a capacidade de compreender somente por meio de sua historicidade.

Conforme elucida Gadamer (2013, p. 395):

[...] estão surgindo sempre novas fontes de compreensão, revelando relações de sentido insuspeitadas. A distância temporal que possibilita essa filtragem não tem uma dimensão fechada e concluída, mas está ela mesma em constante movimento e expansão. Ao lado do aspecto negativo da filtragem operada pela distância temporal, aparece, simultaneamente, seu aspecto positivo para a compreensão. Essa distância, além de eliminar os preconceitos de natureza particular, permite o surgimento daqueles que levam a uma compreensão correta.

Pela hermenêutica filosófica, reconhece-se que a distância de tempo é uma possibilidade positiva e produtiva do compreender, contendo a continuidade herança histórica e da tradição, de maneira que "não será exagerado falarmos aqui de uma genuína produtividade do acontecer" (GADAMER, 2013, p. 393).

Assim, os conceitos, ao se submeterem à compreensão, são como verdadeiras telas em branco, nas quais o artista não quer simplesmente reproduzir fidedignamente uma imagem, mas dar sua visão, com os conhecimentos que herdou de sua tradição, a algo que apenas se completa em suas mãos. A compreensão não se completa antes de se produzir, não havendo conceitos que preexistam a esse momento.

Para entender adequadamente essa distância temporal que determina toda a compreensão como um ato produtivo, e não apenas reprodutivo, urge destacar a observação de Gadamer (2013, p. 395):

Muitas vezes essa distância temporal nos dá condições de resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os verdadeiros preconceitos, sob os quais compreendemos, dos falsos preconceitos que produzem os mal-entendidos. Nesse sentido, uma consciência formada hermeneuticamente terá de incluir também a consciência histórica. Ela tomará consciência dos próprios preconceitos que guiam a compreensão para que a tradição se destaque e ganhe validade como uma opinião distinta. É claro que destacar um preconceito implica suspender sua validade. Pois, na medida em que um preconceito nos determina, não o conhecemos nem o pensamos como um juízo. Como poderia então ser colocado em evidência? Enquanto está em jogo, é impossível fazer com que um preconceito salte aos olhos; para isso é preciso de certo modo provocá-lo. Isso que pode provocá-lo é precisamente o encontro com a tradição, pois o que incita a compreender deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua própria alteridade.

A questão acerca da compreensão como produção - e não reprodução - passa invariavelmente pela transformação que Gadamer opera em relação às fases da interpretação, pois, "diferentemente da hermenêutica clássica - que separa a interpretação em três etapas: a *subtilitas intelligendi*, a *subtilitas explicandi* e a *subtilitas aplicandi* -, Gadamer identifica estes três momentos da interpretação em um só, na aplicação (LUCAS, 2007, p. 47-48). Em outras palavras, a interpretação não se desenvolve por abstrações universais, porquanto está sempre relacionada com um caso concreto, ou seja, uma situação histórica diferente das outras situações.

Conforme Gadamer (2013, p. 406), o problema sobre as etapas da hermenêutica na velha tradição ocupava um espaço de destaque no cenário filosófico. Naquele momento, tal problema era dividido e distinguido da seguinte forma: havia a *subtilitas intelligendi* (compreensão) e a *subtilitas explicandi* (interpretação), sendo posteriormente acrescentado um terceiro componente, qual seja, a *subtilitas applicandi* (aplicação).<sup>25</sup>

Ocorre que, como bem alerta Gadamer (2013, p. 406), o significado sistemático desse problema hermenêutico surgiu quando o romantismo concluiu pela unidade interna de *intelligere* e *explicare*, ou, respectivamente, compreender e interpretar. Nessa linha, a interpretação não seria um ato ou momento posterior e complementar à compreensão, resultando na ideia de que compreender seria sempre interpretar e, portanto, a interpretação seria a explicitação da compreensão. Da mesma forma, a linguagem e a interpretação foram entendidas como um momento estrutural interno da compreensão, fazendo com que o problema da linguagem, antes ocupando uma posição periférica, passasse a ocupar o núcleo filosófico.

Entretanto, essa fusão entre compreensão e interpretação deixou alheia ao problema hermenêutico a terceira etapa: a aplicação. Trazê-la ao âmbito da hermenêutica e uni-la intrinsecamente à compreensão e à interpretação foi a grande contribuição de Gadamer para a reelaboração da hermenêutica como compreensão.

Nesse diapasão, Gadamer (2013, p. 406-407) conclui que:

---

25 No âmbito jurídico, há uma falsa ideia de que primeiro interpretamos para, em seguida, aplicar. A aplicação (*subtilitas applicandi*) seria a subsunção do resultado de nossa interpretação ao caso fático, motivo pelo qual o juiz, ao proferir a sentença, estaria aplicando aquilo que ele interpretou. Esse seria, portanto, o status da decisão jurídica, qual seja, a representação do *subtilitas applicandi*. Entretanto, Gadamer (2013, p. 515) deixa evidente que compreender um texto é sempre aplicá-lo a nós mesmos, não havendo cisão entre compreensão e aplicação. O compreender ocorre porque aplicamos, não para posteriormente aplicarmos.

[...] nossas reflexões nos levaram a admitir que, na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete. Nesse sentido nos vemos obrigados a dar um passo mais além da hermenêutica romântica, considerando como um processo unitário não somente a compreensão e interpretação mas também a aplicação. Isso não significa um retorno à distinção tradicional das três *subtilitates* de que falava o pietismo. Ao contrário, pensamos que a aplicação é um momento tão essencial e integrante do processo hermenêutico como a compreensão e a interpretação.

Dessa forma, Gadamer entende, indo além do romantismo, que a aplicação deve compor o processo hermenêutico ao lado da compreensão e da interpretação, tendo a mesma relevância que esses dois outros componentes. A aplicação, nesse sentido, realçaria o fato de que toda compreensão ocorre a partir de uma situação atual e concreta do intérprete, sendo inconcebível a compreensão baseada em abstrações.

Gadamer (2013, p. 418) reconhece a problemática do conceito tradicional de aplicação, ao afirmar que só é possível aplicar aquilo que já possuímos previamente, mas não desconsidera o fato de que não possuímos o saber para nós mesmos de modo a primeiro possuí-lo e, em seguida, aplicá-lo à situação concreta. Ao contrário, se o nosso saber é estruturado pela situação concreta que exige a compreensão, então compreendemos porque estamos aplicando, ou seja, utilizando o conhecimento no próprio processo hermenêutico.

Nesse diapasão, a compreensão sempre implica um momento de aplicação, havendo um constante desenvolvimento da construção de conceitos. Esse é um ponto importante para a hermenêutica filosófica se desvencilhar da filosofia da linguagem, porquanto "o intérprete não se serve das palavras e dos conceitos como o artesão que apanha e deixa de lado suas ferramentas (GADAMER, 2013, p. 522).

Analisando essa perspectiva, Streck (2003, p. 77) resume que interpretar é compreender e compreender é aplicar, razão pela qual a hermenêutica não é mais metodológica, pois não interpretamos para compreender, mas compreendemos para interpretar. Com isso, a hermenêutica agora é produtiva, não mais reprodutiva, ocupando o círculo hermenêutico o lugar anteriormente dedicado à relação sujeito-objeto.

Sobre essa posição da aplicação dentro do processo hermenêutico, Gadamer (2013, p. 426) sustenta que:

Também nós tínhamos nos convencido de que a aplicação não é uma parte



última, suplementar e ocasional do fenômeno da compreensão, mas o determina desde o princípio e no seu todo. Também aqui a aplicação consistia em relacionar algo geral e prévio com uma situação particular. O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que, para ele, o texto transmitido seja dado e compreendido como algo de universal e que só assim poderia ser empregado posteriormente numa aplicação particular. Ao contrário, o intérprete não quer apenas compreender esse universal, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que constitui o sentido e o significado do texto. Mas para compreender isso ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra. Se quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação.

Com esse pensamento, Gadamer pretende demonstrar que a hermenêutica não busca uma compreensão do que é universal e do que o texto diz por meio da tradição, pois o intérprete sempre compreende pela e para sua situação hermenêutica concreta, ou seja, sempre une o universal à situação. A compreensão é determinada pelo caso concreto, ouvindo aquilo que a tradição diz sobre o texto.

Nesse contexto, é interessante a abordagem que Gadamer faz sobre a hermenêutica de textos literários. Isto porque o sentido desse tipo de texto não é baseado na ocasião, já que os textos literários são do tipo de texto que reivindica poder falar sempre, ou seja, sempre suscitar a pergunta à qual o texto responde (Gadamer, 2011, p. 180). Contudo, em que pese a aparente incompatibilidade com a compreensão dos textos jurídicos, Gadamer observa pontos de encontro entre ambos.

Segundo Gadamer (2011, p. 359-360), assim como na aplicação de uma lei sempre se ultrapassa a mera compreensão do seu sentido jurídico, criando uma nova realidade, a aplicação das artes reprodutivas, transcende-se a obra dada, sejam textos ou notas musicais, à medida que da interpretação são criadas novas realidades. E completa:

Mas nas artes reprodutivas podemos afirmar que cada representação se baseia numa determinada interpretação da obra dada. Faz sentido distinguir e afirmar o grau de adequação que oferecem essas representações entre as numerosas interpretações possíveis. Isso implica que, ao menos no teatro literário e no caso da música, a própria representação em sua definição ideal não é uma mera representação, mas interpretação. É por isso que, especialmente no caso da música, falamos de interpretação de uma obra pelo executante. Creio que a aplicação da lei num caso particular implica, de modo análogo, um ato interpretativo. Mas isso significa que toda aplicação de disposições legais que aparece como correta concretiza e aprimora o sentido de uma lei. (GADAMER, 2011, p. 360)

Destarte, assim como na hermenêutica de um texto literário, a hermenêutica

dos textos legais é um ato interpretativo, não meramente reprodutivo.<sup>26</sup> Logo, a cada aplicação há o desenvolvimento do seu sentido jurídico, o que significa um caráter produtivo de toda compreensão jurídica.

Seguindo a habitual precisão de suas lições, Streck (2013, p. 91) lembra que a hermenêutica filosófica depende de alguns compromissos teóricos e que devem ser evitadas formas de mixagens teóricas, motivo pelo qual, ao dizer que a interpretação não se dá por etapas, Gadamer está afirmando contundentemente que compreensão e aplicação são inseparáveis. Não se trata de mero capricho retórico de Gadamer, mas da verdadeira impossibilidade de prevalência da relação sujeito-objeto, tanto pelo paradigma metafísico-clássico quanto pela posição da filosofia da consciência. Em outros termos, é a superação da epistemologia pela fenomenologia hermenêutica.

Ademais, Gadamer demonstra que a hermenêutica filológica e a jurídica eram unidas na sua origem, por se basearem na ideia de que a aplicação seria um momento integrante de toda compreensão, porque ambas acreditam na tensão entre o texto - lei ou anúncio religioso - e o seu sentido determinado pela aplicação no momento concreto da interpretação (juízo ou pregação). Exemplificando, uma lei não existiria para ser entendida historicamente, mas sim para que sua interpretação a concretize. Por isso, se desejarmos compreender o texto (lei ou mensagem de salvação, por exemplo), é imprescindível saber que "devemos compreendê-lo a cada instante, ou seja, compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Aqui, compreender é sempre também aplicar" (GADAMER, 2013, p. 407-408).

Portanto, tentar compreender um texto, principalmente uma lei, a partir somente da abstração que possa ter, sem o posicionamento de um horizonte e de uma situação hermenêutica concreta, significa muito mais analisar historicamente o texto do que aquilo que o texto diz atualmente. Logo, uma compreensão de cunho verdadeiramente filosófico depende de uma situação concreta na qual imergem o texto e o intérprete, este já sempre inserido e aquele até então universal.

---

26 Gadamer menciona que a interpretação reprodutiva na leitura da poesia e na execução da música, que apenas teriam verdadeira existência ao serem executadas, também não podem ser consideradas uma forma autônoma de interpretação, uma vez que ninguém encenará um drama ou recitará um poema sem compreender o sentido originário do texto ou da música. Contudo, também não poderia realizar uma interpretação reprodutiva sem considerar o elemento normativo que limita as exigências de uma reprodução justa em razão das preferências de estilo do próprio presente (GADAMER, 2013, p. 409-410). Portanto, mesmo nesses casos, há uma transposição do sentido original para o presente, que se dá mediante o caráter produtivo da compreensão do intérprete atual.

Sobre a compreensão dos textos legais, Gadamer (2013, p. 429) avalia que:

É verdade que o jurista sempre tem em mente a lei em si mesma. Mas seu conteúdo normativo deve ser determinado em relação ao caso em que deve ser aplicado. E para determinar com exatidão esse conteúdo não se pode prescindir de um conhecimento histórico do sentido originário, e é só por isso que o intérprete jurídico leva em conta o valor posicional histórico atribuído a uma lei em virtude do ato legislador. No entanto, ele não pode prender-se ao que informam os protocolos parlamentares sobre a intenção dos que elaboram a lei. Ao contrário, deve admitir que as circunstâncias foram mudando, precisando assim determinar de novo a função normativa da lei.

Assim, acerca da compreensão dos textos legais, é possível afirmar que "a lei é sempre deficiente, não em si mesma, mas porque, frente ao ordenamento a que se destinam as leis, a realidade humana é sempre deficiente e não permite uma aplicação simples das mesmas" (GADAMER, 2013, p. 419). Por essa razão, uma lei não se aplica por si e a partir de si mesma, mas sempre e invariavelmente de uma situação concreta na qual o intérprete deve compreender se tal lei é ou não adequada ao caso concreto e, se for, qual o seu sentido naquela determinada situação.

Por essa razão é que Gadamer (2013, p. 432-433) sustenta, com enorme maestria, que a tarefa interpretativa, no âmbito jurídico, consiste em concretizar a lei em cada caso, sendo, portanto, uma tarefa da aplicação. Nessa margem de atuação, há uma complementação produtiva - novamente se afastando da linha meramente reprodutiva -, incumbência do juiz que, como qualquer outro membro da comunidade jurídica, está sujeito à lei. Para tanto, será necessário que a decisão do juiz não emane de arbitrariedades imprevisíveis, mas de uma verdadeira e justa análise do conjunto concreto.

Ainda abordando como se opera a aplicação para a compreensão dos textos legais, Gadamer (2013, p. 432) destaca que:

A pertença do intérprete ao seu texto é como a pertença do ponto de vista na perspectiva que se dá num quadro. Tampouco se trata de que se deva procurar e ocupar esse ponto de vista como um determinado lugar. Antes, aquele que compreende não escolhe arbitrariamente um ponto de vista, mas encontra seu lugar fixado de antemão. Assim, para a possibilidade de uma hermenêutica jurídica é essencial que a lei vincule por igual todos os membros da comunidade jurídica. Quando não é este o caso, como no absolutismo, onde a vontade do chefe supremo está acima da lei, já não é possível hermenêutica alguma, 'pois um chefe supremo pode explicar suas palavras até contra as regras da interpretação comum'. Neste caso nem sequer se coloca a tarefa de interpretar a lei, de modo que o caso concreto se decida com justiça dentro do sentido jurídico da lei.

É esta observância geral da lei nos regimes democráticos que viabiliza a hermenêutica dos conceitos jurídicos, pois todos se submetem aos textos legais da mesma forma, mas sempre a partir de situações concretas distintas. Seguindo esse caminho, para afirmar que a aplicação ao caso concreto é uma parte do fenômeno hermenêutico, Gadamer (2013, p. 433) assevera que o fato de que a ordem jurídica seja reconhecida como válida para todos é a única pertença à lei que se exige, de modo que sempre seja possível conceber como tal a ordem jurídica, isto é, reelaborar a complementação que se opera na lei. Dessa forma, é inegável reconhecer que há uma primazia da hermenêutica jurídica sobre a dogmática jurídica, pois seria insustentável a ideia de uma dogmática jurídica perfeita, em razão da qual fosse possível a produção - ou seria reprodução? - de uma sentença como mera subsunção.

Torna-se evidente que a ideia de uma compreensão total - e não meramente a existência de preconceitos - antes da inserção do intérprete no caso concreto tornaria o ato de aplicar um movimento mecânico. É dizer: o juiz, tendo previamente interpretado uma abstração legal, teria posteriormente a única tarefa de efetivá-la no caso concreto, sem qualquer modificação, o que é inconcebível, para não dizer essencialista. Em suma, Gadamer (2013, p. 439) sintetiza que "esta é a clara exigência hermenêutica: compreender o que diz um texto a partir da situação concreta na qual foi produzido."

Nesse esteio, afirma-se que o que há de comum entre todas as formas de hermenêutica "é que o sentido que se deve compreender somente se concretiza e se completa na interpretação. [...] Nem o jurista e nem o teólogo consideram a tarefa da aplicação como uma liberdade frente ao texto" (GADAMER, 2013, p. 436), uma vez que a ação interpretadora se mantém sempre ligada ao sentido do texto. Noutros termos, inexistindo separação entre compreensão, interpretação e aplicação, mas havendo a unidade defendida por Gadamer, a aplicação está sempre ligada ao compreender de uma maneira que não é possível ao intérprete "aplicar a compreensão" de uma ou outra forma arbitrariamente, já que toda compreensão é estruturada para uma determinada aplicação.

Em um trecho esclarecedor de sua obra, Gadamer (2013, p. 446-447) explica essa relação de pertença da compreensão:

Assim, fica claro o sentido da aplicação que já está de antemão em toda forma de compreensão. A aplicação não é o emprego posterior de algo

universal, compreendido primeiro em si mesmo, e depois aplicado a um caso concreto. É, antes, a verdadeira compreensão do próprio universal que todo texto representa para nós. A compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito.

Também se relacionando com a problemática da compreensão a partir de um caso concreto e da aplicação sempre presente no processo hermenêutico, surge uma outra categoria relevante para a definição da proposta intelectual de Gadamer, notadamente para os fins desta pesquisa: a pergunta.

Para Gadamer (2013, p. 473), toda experiência pressupõe sempre a estrutura da pergunta, não se fazendo experiências sem o perguntar. Exemplificando, ele afirma que o entendimento de que algo é assim e não como se imaginava no início depende necessariamente da pergunta para saber se a coisa é assim ou assado e, portanto, "do ponto de vista lógico, a abertura que está na essência da experiência é essa abertura do 'assim ou assado". Ela tem a estrutura da pergunta."

Assim, quando um texto se transforma em objeto de interpretação, coloca-se uma pergunta ao intérprete, razão pela qual a interpretação terá, conseqüentemente, uma referência à pergunta dirigida ao intérprete. "Compreender um texto quer dizer compreender essa pergunta. [...] isso ocorre quando se conquista o horizonte hermenêutico. Definimos isso como o horizonte do perguntar, no qual se determina a orientação de sentido do texto" (GADAMER, 2013, p. 482).

Nesse diapasão, aquilo que será interpretado é que definirá a pergunta ao intérprete:

A reconstrução da pergunta à qual responde um determinado texto não pode ser tomada, evidentemente, como uma mera realização da metodologia histórica. Ao contrário, o que vem por primeiro é a pergunta que o texto nos coloca, sermos atingidos pela palavra da tradição, de modo que para compreender essa tradição precisamos sempre realizar a tarefa da automediação histórica do presente com a tradição. Assim, na verdade, a relação entre pergunta e resposta se inverteu. O que é transmitido e nos fala - o texto, a obra, o vestígio - impõe, ele próprio, uma pergunta, colocando nossa opinião no aberto. (GADAMER, 2013, p. 487)

Com a coerência inerente ao projeto de sua obra, Gadamer (2013, p. 489) ressalta que "compreender a questionabilidade de algo já é sempre perguntar. Para perguntar não pode haver um comportamento potencial, servindo apenas como teste comprobatório, isso porque perguntar não é pôr mas experimentar possibilidades."

A pergunta abre a compreensão para as inúmeras possibilidades que o texto pode ter, não permitindo que o intérprete se restrinja, como num exercício de

reprodução perfeita, ao que foi dito pelo autor do texto. Destarte, "essa é a razão por que todo compreender é sempre algo mais que a mera reprodução de uma opinião alheia. Quando se pergunta, abrem-se possibilidades de sentido, e com isso aquilo que possui sentido passa para a opinião pessoal" (GADAMER, 2013, p. 489).

Uma questão que poderia surgir sobre essa abertura de possibilidades gerada pela pergunta é sobre a liberdade de interpretação se transformar em uma verdadeira arbitrariedade. Sobre esse assunto, Gadamer (2013, p. 488) assevera:

Nesse sentido, é uma necessidade hermenêutica sempre ultrapassar a mera reconstrução. Não se pode deixar de pensar também no que não representava problema para o autor e no que, portanto, este não pensou. Isso também deve ser colocado no campo aberto da pergunta. Com isso, não se abrem as portas a qualquer arbitrariedade na interpretação, mas simplesmente se põe a descoberto o que constantemente acontece. Compreender uma palavra da tradição que nos atinge requer sempre pôr a pergunta reconstruída no aberto de sua questionabilidade, isto é, passar à pergunta o que a tradição vem a ser para nós.

Evidentemente, colocar o texto na compreensão por meio de uma pergunta não resulta na arbitrária possibilidade de se partir de qualquer ponto. Continua-se vinculado ao que a tradição apresenta e ao acontecer da compreensão, motivo pelo qual a abertura da pergunta não é sinônimo de arbitrariedade interpretativa.

Como se vê, todo o projeto gadameriano possui uma coerência entre as suas várias propostas internas. Ao se posicionar pela mesma importância e posição da interpretação, da compreensão e da aplicação, Gadamer está afastando qualquer premissa metodológica de que possam tentar acusá-lo. Está, ainda, demonstrando a diferença entre um compreender do que diz a história - situações abstratas - e do que o texto diz em uma situação concreta.

Ademais, posicionando-se pela negativa de compreensões abstratas, sem horizontes ou sem um caso concreto a que se refiram, Gadamer está combatendo coerentemente o essencialismo, possibilitando que as palavras - e notadamente os conceitos - evoluam dos novos horizontes que se abram ao intérprete em cada posição hermenêutica que se coloque.

Por fim, ao considerar que toda compreensão é preconceituosa, inserida em um círculo hermenêutico e que jamais podemos iniciar de um ponto zero ou neutro, no qual não existam preconceitos ou pré-juízos, o projeto gadameriano de uma hermenêutica realmente filosófica se afasta de perspectivas subjetivistas que pretendam iniciar a compreensão pela consciência do intérprete e que se utilizem da

linguagem como mero instrumento de exteriorização do que se compreende. Ao contrário, defende que a linguagem já é sempre compreensão, pois estamos em um mundo linguístico que não pode ser objetificado, já que a tradição que nos condiciona também é linguística.

É nessa perspectiva que deve ser analisado o conceito de dignidade da pessoa humana, há muito tempo principal aspecto do Direito Público, transformando-se no ponto nodal do Constitucionalismo Contemporâneo, seja como imposição ao legislador para que a observe na elaboração das leis, seja como parâmetro interpretativo invocado diuturnamente pelos juízes e tribunais.

Entrementes, a sua conceituação é tarefa hercúlea, porquanto se trata de expressão vaga e imprecisa ao olhar positivista ou dogmatizante, em que pese possa não o ser quando compreendida a partir de sua tradição. Assim, para que se utilize o conceito de dignidade da pessoa humana como aporte interpretativo deve-se, também, compreendê-lo.

Ao conceituar a dignidade, há um conjunto de fatores que transitam em torno da própria compreensão desse conceito. O conceito não é algo dado, imutável ou absoluto, tampouco decorre de uma autoridade transcendente. Como visto anteriormente, é característica da hermenêutica filosófica que o texto possua sempre um âmbito de produção no qual o intérprete deve, por meio da tradição e da linguagem, complementar aquilo que a lei diz abstratamente. Portanto, a necessidade de trazer o texto ou o conceito para cada caso concreto e nele efetivar a pergunta com a experiência hermenêutica que tem é tarefa observável em toda compreensão, incluindo, obviamente, a compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana.

A dignidade da pessoa humana, como qualquer outro conceito, necessita de uma compreensão que não surja de um ponto neutro ou da consciência de alguém, compreensão esta condicionada pelos pré-juízos transportados pela tradição, dos quais o intérprete jamais conseguirá se esquivar, diante de sua condição de ser-no-mundo.

Conforme leciona Bitencourt (2013, p. 45), acerca do pensamento de Reck, o conceito deve ser atividade complexa, pois define os conteúdos e indica a forma. Contudo, a função do conceito é a de diminuir a complexidade. Por mais irônico que pareça, o conceito deve ser o mais complexo no sentido de observar todas as operações possíveis, para que, dessa forma, cumpra sua função de reduzir a

complexidade, possibilitando sua utilização pelos sujeitos, para que estes, a partir dele, possam se comunicar sobre algo.

Nas palavras de Reck (2009, p. 27):

A atividade cotidiana da conceituação e categorização mescla-se com a da interpretação jurídica (observação), sem, todavia, confundirem-se, uma vez que a interpretação de algo é condição de possibilidade do entendimento de alguma coisa, enquanto a definição e a categorização vêm-se ligadas a uma prática de organização de dados já interpretadas e precisam sofrer uma recontextualização para serem novamente interpretados.

Com precisão, obtêm êxito o autor supracitado ao estabelecer a necessidade, mesmo havendo um conceito sobre um assunto fruto de uma anterior interpretação, de que posteriormente se submeta o conceito a uma recontextualização, o que na hermenêutica filosófica gadameriana pode ser pensado como a abertura de um novo perguntar, a partir da experiência hermenêutica do intérprete.

Realmente, imaginar que o texto legal apresentará por si só todo o sentido daquilo que pretenda demonstrar seria uma ingenuidade que tornaria míope o próprio horizonte de compreensão do intérprete. O que Gadamer propõe é que "compreender um texto supõe sempre a fusão de dois horizontes: a fusão do horizonte do mundo do texto ou do compreendido e o horizonte de quem compreende, do leitor-intérprete. Os dois horizontes limitam dois mundos que irão se fundir" (PEREZ-ESTÉVEZ, 2013, p. 210). Assim, o processo hermenêutico é produtivo de sentido e valoriza essa mútua pertença entre os dois horizontes que se fundem na compreensão.

Ademais, atualmente, utilizam-se os conceitos como se possuíssem autonomia própria ou algo que os torna o que são. Aliás, no Brasil, constata-se a "existência de fortes resquícios do paradigma essencialista, perceptível, v. g., nas súmulas vinculantes e no modo como são utilizados os verbetes 'jurisprudenciais', como se um conceito pudesse 'carregar' a substância dos fenômenos" (STRECK, 2013, p. 59).

De fato, o Brasil vem enfrentando uma crise conceitual, fruto da necessidade de se buscar meios que diminuam a quantidade milionária de processos em andamento e da atual ênfase em concursos públicos e respostas pré-moldadas para todos os tipos de questões. Para o primeiro problema, surgem súmulas vinculantes, recursos repetitivos e uma aplicação incorreta da jurisprudência, como se os conceitos possuíssem essências imutáveis e pudessem ser aplicados, por mera



subsunção, a qualquer caso concreto; para o outro problema, observam-se cada vez mais nas faculdades livros de Direito esquematizados, resumidos ou "para concursos", com a explicação de conceitos de suma importância em poucas linhas, quando não em quadros ou até mesmo músicas.

Não apenas esse essencialismo, mas também o culto ao método na hermenêutica jurídica no Brasil prejudicam significativamente uma compreensão adequada do conceito de dignidade da pessoa humana. Os "intérpretes metodológicos" se esquecem de que, ao optarem por um método, já tiveram previamente a compreensão por meio da tradição, inclusive escolhendo o método que supostamente melhor se amolde aos seus preconceitos.

Nesse sentido, Lucas (2007, p. 48) destaca:

Assim, a adjetivação da hermenêutica - em termos tributário, constitucional, ou de qualquer outro ramo do Direito -, é, do ponto de vista filosófico, um grande equívoco, pois a experiência hermenêutica acontece como um modo de ser no mundo, uma maneira como o ser humano se abre para o mundo na compreensão, não existindo, por óbvio, um método ou uma fórmula para se estar no mundo e para se constituir em sua historicidade e temporalidade.

Por outro lado, não é raro encontrar quem defenda a posição dos julgadores como meros reprodutores de sentidos previamente estabelecidos, afastando o reconhecimento da necessidade de produção e complementação daquilo que o texto legal prevê apenas abstratamente e de forma incompleta. A defesa da reprodução de sentido, como já mencionado, seria uma cega proposta de conceitos essencialistas e impassíveis de produção, o que não satisfaria a necessidade de compreensão das palavras, notadamente do conceito jurídico de dignidade da pessoa humana. É nesse sentido que Gadamer (2013, p. 446) nota que "quando se sabe autorizado a realizar a complementação do direito, dentro da função judicial e frente ao sentido original de um texto legal, o que faz o jurista é exatamente aquilo que ocorre em qualquer tipo de compreensão (GADAMER, 2013, p. 446).

Por esse motivo, é bem-sucedida a observação de Lucas (2007, p. 49) ao referir que a hermenêutica jurídica pensada através da filosofia de Heidegger e de Gadamer viabiliza novas possibilidades de compreensão do Direito, pois demonstra que a compreensão não se desenvolve como ato metodológico de simples apropriação de significados jurídicos verdadeiros que constam em normas sujeitas à interpretação. Contrariamente, essa nova visão hermenêutica entende que mesmo a

compreensão dos conceitos legais, assim como de todas as outras palavras, resultam do ser do homem no mundo e da relação circular em que o intérprete recebe influência direta da tradição que possibilita a pré-compreensão do que interpretará.

Streck (2014a, p. 216), possivelmente quem melhor aborda no Brasil esses problemas da hermenêutica jurídica baseada em um método, salienta:

A hermenêutica jurídica praticada no plano da cotidianidade do direito deita raízes na discussão que levou Hans-Georg Gadamer a fazer a crítica ao processo interpretativo clássico, que entendia a interpretação como sendo produto de uma operação realizada em partes (*subtilitas intelligendi, subtilitas explicandi, subtilitas applicandi*, isto é, primeiro compreendo, depois interpreto, para só então aplicar). Isso ainda está bem presente no imaginário dos juristas, quando cindem 'questão de fato' e 'questão de direito' e quando falam em subsunção (isso para falar apenas desses dois aspectos). Este é o ponto de partida para toda e qualquer problematização da 'questão hermenêutica'.

Certamente, o conceito de dignidade da pessoa humana não permanece alheio a essa tentativa dogmática brasileira de obter um sentido *a priori* e imutável, restando ao juiz apenas aplicar o conceito "já compreendido" a um caso concreto posterior. Nesse sentido, observa-se ser urgente compreender a dignidade da pessoa humana por meio de premissas que não se fundem na alegada imutabilidade de sua essência, mas que respeitem a tradição e a linguagem, reconhecendo que o intérprete está inserido em uma comunidade da qual não se pode afastar e que a compreensão é sempre uma aplicação concreta do sentido advindo da abertura de possibilidades emanada de uma pergunta.

Compreender um conceito é considerar concretamente suas múltiplas funções, que, no caso da dignidade da pessoa humana, apresentam significativa relevância para o Estado Democrático de Direito, razão pela qual se torna imprescindível a compreensão desse conceito à luz da proposta gadameriana.

### **3.4 Com Gadamer e contra Gadamer na compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana**

Muitos filósofos reconhecem o valor da hermenêutica filosófica gadameriana, mas acreditam que há pontos incontornáveis que prejudicam o seu projeto de uma hermenêutica universal, ora apontando que a proposta de Gadamer levaria a relativismos, ora entendendo que faltaria a reflexão sobre a tradição.

Nesse contexto, pensadores como Hirsch, Habermas e Ricoeur entendem que a hermenêutica filosófica necessita de uma metodologia para evitar o relativismo, enquanto Derrida discorda de Gadamer por este não ser radical o suficiente para se afastar do evento hermenêutico da verdade e do significado (SCHMIDT, 2012, p. 239).<sup>27</sup>

Um dos opositores a Gadamer é E. D. Hirsch, um crítico literário que o acusa de abolir a objetividade e o significado, tornando a linguagem algo relativo. Para Hirsch, Gadamer confundiria significado e significância (LAWN, 2011, p. 30).

Na esteira das observações de Schmidt (2012, p. 201):

Hirsch e Gadamer diferem sobre a constituição do significado. Hirsch, seguindo Husserl, afirma que o significado verbal só pode ser intencionado pelo autor, enquanto Gadamer, seguindo Heidegger, afirma que o significado sempre já é dado e precisa ser interpretado. Hirsch argumenta que o significado e a significância precisam ser separados cuidadosamente, mas Gadamer os mistura. Como a consciência pode isolar parte de si mesma, o intérprete pode reconstruir o significado intencionado pelo autor sem incorporar suas próprias crenças. Gadamer discorda e afirma que sempre há um momento de aplicação já na compreensão de um significado. Gadamer propõe um evento hermenêutico da verdade, enquanto Hirsch afirma que uma hipótese interpretativa precisa ser validada com argumentos probabilísticos. Hirsch afirma que a historicidade da compreensão que Gadamer aceita leva ao relativismo e que o conceito de preconceito de Gadamer limita erroneamente a ideia correta da apreensão prévia como uma hipótese interpretativa.

A crítica sobre um suposto relativismo de Gadamer feita por Hirsch se baseia na ideia de que o autor de "Verdade e método" desestabiliza, de modo radical, o significado, fazendo com que a linguagem perca totalmente seu sentido de permanência e estabilidade. Nesse ponto, Hirsch afirma que, quando Gadamer fala de significado de um texto, está se equivocando, pois realmente se refere à significância do texto, que, verdadeiramente, muda com o tempo (LAWN, 2011, p. 166-167).

Na realidade, a mais famosa crítica dirigida à hermenêutica filosófica de Gadamer é oriunda de Jürgen Habermas,<sup>28</sup> que, em boa parte do seu projeto

---

<sup>27</sup> Para os fins dessa pesquisa, opta-se por atribuir um espaço maior para a crítica de Habermas, uma vez que o debate entre ele e Gadamer se relaciona com pontos cruciais para a possibilidade de considerar a matriz gadameriana na compreensão da linguagem, como no presente estudo, em que se objetiva estabelecer a contribuição de Gadamer para a compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana.

<sup>28</sup> Habermas nasceu em 1929, na Alemanha, no período entre duas Guerras Mundiais, tendo vivenciado um regime totalitário de fortes impactos para seu país. Segundo Reese-Schäfer (2010, p. 16), o fato de ter o pai ligado ao comércio e o avô como pastor protestante fez com que tivesse uma convivência protestante-burguesa numa região predominantemente católica, o que moldou sua

intelectual, caminhou lado a lado com Gadamer, mas se distanciou deste no ponto em que valoriza questões não tão enfatizadas na hermenêutica gadameriana. Por isso que, segundo Hekman (1986, p. 189), "o argumento de Habermas contra Gadamer pode resumir-se na afirmação de que, apesar de a compreensão hermenêutica ser um primeiro passo necessário na compreensão, não pode ser o último."

Stein (1987a, p. 122-123) identifica os pontos em que Habermas vai ao encontro da proposta de Gadamer:

Habermas, portanto, não recusa a hermenêutica. Sem aceitar sua pretensão de universalidade, reconhece-lhe, entretanto, a importância ao lado do pensamento crítico. Podemos mesmo destacar nas páginas de seus livros uma série de posições que o fazem reconhecer as realizações positivas da hermenêutica. Entre elas, poderíamos enumerar, segundo Habermas, as seguintes:

1. A hermenêutica é capaz de descrever as estruturas da reconstituição da comunicação perturbada.
2. A hermenêutica, e nisso seu juízo coincide com o de Gadamer, está necessariamente referida à práxis.
3. A hermenêutica destrói a auto-suficiência objetivística das ciências do espírito assim como vêm tradicionalmente apresentadas
4. A hermenêutica tem importância para as ciências sociais, na medida em que lhes mostra que seu domínio objetivo está preestruturado pela tradição e que elas mesmas, bem como o sujeito que compreende, têm seu lugar histórico determinado.
5. A consciência hermenêutica atinge, fere e revela os limites da auto-suficiência das ciências naturais, ainda que não possa questionar a metodologia que elas fazem uso.
6. Finalmente, hoje uma esfera da interpretação alcançou atualidade social e exige, como nenhuma outra, a consciência hermenêutica: a saber, a tradução de informações científicas relevantes para a linguagem do mundo da vida social.

É interessante observar que Habermas concorda com Gadamer em muitos aspectos, como em relação a sua crítica à autocompreensão objetivista e ao positivismo no que concerne às ciências sociais, assim como em sua tese de que a compreensão se inicia com estruturas prévias de compreensão que resultam na sua historicidade. Contudo, Habermas entende que a hermenêutica filosófica deveria adicionar uma compreensão autorreflexiva,<sup>29</sup> motivo pelo qual acusa Gadamer de não notar que a reflexão tem poder para criticar nossos preconceitos herdados. Por

---

postura, especialmente a disposição para o conflito e a tomada de posição e parcialidade. Como será visto, um dos principais questionamentos de Habermas sobre a hermenêutica filosófica gadameriana consiste na possibilidade de se criticar a tradição, precisamente sobre a legitimidade ou não dos preconceitos, o que derivou, certamente, do meio em que viveu.

<sup>29</sup> Conforme Geuss (1988, p. 9), um objetivo básico da Escola de Frankfurt, da qual Habermas faz parte, é a crítica ao positivismo e a reabilitação da reflexão como categoria de conhecimento válido.

último, também critica a defesa que Gadamer faz da universalidade da hermenêutica (SCHMIDT, 2012, p. 201).

Como fica evidente, Habermas não é inteiramente contrário à hermenêutica filosófica, chegando ao ponto, inclusive, de aceitá-la como ponto de partida. Afasta-se, contudo, no ponto em que, segundo ele, Gadamer concederia uma força absoluta à tradição e aos preconceitos, impossibilitando a crítica e a reflexão sobre os mesmos. No entendimento de Habermas (1987, p. 16), "Gadamer transforma a inteligência da estrutura preconceitual da compreensão numa reabilitação do preconceito como tal. Mas segue da inevitabilidade da antecipação hermenêutica, eo ipso, que existem preconceitos legítimos?"

Para Habermas (1987, p. 13), "Gadamer, involuntariamente, vem ao encontro da desvalorização positivística da hermenêutica." De fato, Gadamer pretende opor-se ao positivismo então dominante, manifestando-se contra as formas de conhecimento que propõem um procedimento com regras permanentes e imutáveis, ou seja, um conhecimento metodológico e objetivista, que olha o objeto da interpretação de fora.

Nas palavras de Lawn (2011, p. 168), Habermas vê com bons olhos o renascimento das hermenêuticas de Gadamer, pois significa uma alternativa em relação ao positivismo nas ciências sociais. Entretanto, ao mesmo tempo, Habermas pretende separar a hermenêutica filosófica da sua defesa conservadora do *status quo* e da falta de crítica à tradição. Essa acusação de Habermas contra Gadamer no sentido de que este é muito conservador decorre, indubitavelmente, do fato de que aquele é um defensor do projeto do Iluminismo, tentando sempre promover a emancipação da razão humana.

A crítica de Habermas ao suposto conservadorismo e pretensão de manutenção do *status quo* de Gadamer pode ser observada quando aquele menciona que "Gadamer é da opinião de que o esclarecimento hermenêutico de manifestações vitais incompreensíveis ou malcompreendidas sempre deve remeter a um consenso, que foi previamente ensaiado de maneira confiável através de tradição convergente." (HABERMAS, 1987, p. 61).

Nesse prisma, Habermas (1987, p. 13-14) entende que "a confrontação de 'Verdade' e 'Método' não deveria ter induzido Gadamer a contrapor abstratamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo. Este é, afinal, o chão das ciências hermenêuticas".

Ademais, "a reivindicação, que a hermenêutica legitimamente faz valer contra o absolutismo, também cheio de consequências práticas, de uma metodologia geral das ciências da experiência não dispensa de todo o trabalho da metodologia" (HABERMAS, 1987, p. 14). Portanto, conquanto considere inicialmente plausível a proposta da hermenêutica filosófica, Habermas observa que após a compreensão pela tradição, não deveria ser dispensado o método, já que seria imprescindível a reflexão sobre o modo como se formou a tradição e se tais conhecimentos se deram com ou sem violência.<sup>30</sup>

Nesse contexto, Habermas considera que a oposição feita entre verdade e método por Gadamer vai longe demais, porque, apesar do fato de que se o próprio objeto da compreensão integra a tradição não poderia ser aplicado o método das ciências naturais, isso não significa que toda metodologia é suspeita. Por esse motivo, seria possível a aplicação do método num sentido diferente, se considerada a compreensão autorreflexiva (SCHMIDT, 2012, p. 201-202).

Habermas (1987, p. 15) entende que Gadamer teria avaliado mal a força da reflexão no compreender. Nesse sentido, afirma:

[...] a noção hermenêutica continua a ter razão, ao afirmar que uma compreensão, por mais controlada que seja, não consegue simplesmente ultrapassar os vínculos da tradição do intérprete; mas, da pertença estrutura do compreender às tradições, que o prolonga através da apropriação, não segue que o medium da tradição (Überlieferung) não se tenha transformado profundamente pela reflexão científica.

O que se nota é que Habermas reconhece os avanços da hermenêutica de Gadamer, mas critica a afirmação deste de que não seria possível questionar a tradição pela reflexão. Por isso, afirma que "Gadamer vê fundidas num único ponto as tradições vivas e a investigação hermenêutica" (HABERMAS, 1987, p. 15).

Habermas entende que o que falta à hermenêutica filosófica é precisamente a reflexão, pois critica o fato de que Gadamer identifica autoridade (tradição) com conhecimento, além de tentar a reabilitação do preconceito a partir da própria estrutura preconceitual do compreender (STEIN, 1987a, p. 114).

---

30 Gadamer acredita que o intérprete está tão incorporado na tradição pelos seus preconceitos herdados que não seria possível reivindicar uma compreensão objetiva, mas Habermas acredita que Gadamer não percebe o poder da reflexão que ocorre na compreensão, pelo qual seria possível abalar o dogmatismo das práticas da vida. Para Habermas, isso possibilitaria reconstruir reflexivamente a tradição e esclarecer as condições sob as quais um preconceito foi aceito, de modo que, havendo um processo pelo qual a tradição foi herdada por relações de poder ou alguma autoridade dogmática, seria possível rejeitar tal preconceito e criticar a tradição (SCHMIDT, 2012, p. 202).

Na avaliação de Habermas (1987, p. 18):

A substancialidade se esvai na reflexão, porque esta não apenas ratifica, mas também rompe ou derruba poderes dogmáticos. Autoridade e conhecimento não convergem. Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição (Überlieferung) fática; ele permanece ligado a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na faticidade das normas transmitidas (überlieferten) sem deixar vestígios. Ela é condenada a chegar depois, mas, ao olhar para trás, desenvolve uma força retroativa. Nós só podemos nos voltar para as normas interiorizadas depois de termos aprendido primeiro cegamente a segui-las sob um poder que se impõe de fora. À medida, porém, que a reflexão recorda aquele caminho da autoridade, no qual as gramáticas dos jogos de linguagem foram exercitadas dogmaticamente como regras da concepção do mundo e do agir, pode ser tirado da autoridade aquilo que nela era pura dominação, e ser dissolvido na coerção sem violência da inteligência e da decisão racional.

O trecho supra é elucidativo. É possível perceber que Habermas não concilia o conhecimento com a autoridade, pois aquele seria alcançado por meio da reflexão, que poderia combater os poderes dogmáticos e os vícios ocorridos na tradição.<sup>31</sup> Ademais, em que pese considere, como Gadamer, que a reflexão chegaria depois, ou seja, após a imersão na tradição, acredita que, ao refletir, haveria uma força retroativa capaz de afastar os ruídos provocados na tradição. Nota-se, novamente, a frequente preocupação de Habermas com a emancipação da razão, uma vez que acredita que "as reivindicações de verdade da tradição só podem ser reconhecidas legitimamente se o consenso alcançado na tradição fosse livre do uso da força" (SCHMIDT, 2012, p. 209).

Sobre a influência de vícios que distorceriam a comunicação e gerariam preconceitos ilegítimos, Habermas (1987, p. 68) salienta:

Ora, nós temos motivo para supor que o consenso de fundo das tradições enraizadas e dos jogos de linguagem habituais pode ser uma consciência integrada por coação, um resultado de pseudocomunicação, não só no caso particular dos sistemas familiares perturbados, mas também em sistemas de sociedade global. A liberdade de movimento de uma compreensão hermenêutica alargada para a crítica (zur Kritik erweitert) não pode por isso ficar presa ao espaço de jogo tradicional das convicções vigentes. Já que uma hermenêutica de profundidade comprometida com o princípio regulativo do discurso racional tem de buscar, e pode encontrar, mesmo nas concordâncias fundamentais e nas legitimações reconhecidas, os vestígios histórico-naturais da comunicação perturbada, uma privatização de suas pretensões de esclarecimento e uma restrição da crítica da ideologia ao papel de um tratamento institucionalizado na relação médico-paciente seriam inconciliáveis com seu ponto de partida metódico.

---

<sup>31</sup> Habermas propõe que a linguagem é formada não apenas pela mediação dos intérpretes na consciência histórica, mas também por meio de relações de poder, isto é, pela influência que as relações de trabalho e poder na sociedade têm na tradição (SCHMIDT, 2012, p. 203-2014).

Insta salientar que Habermas (1987, p. 65) considera não apenas que Gadamer procura reabilitar o preconceito a partir da própria estrutura preconceitual da compreensão, mas também que não veria nenhuma oposição entre autoridade e razão. Ocorre que, para Habermas, a autoridade da tradição não deve se impor cegamente, mas sim pelo reconhecimento refletido. Grondin (2012, p. 85) afirma, com base nas afirmações de Habermas, que este "extrai a lição de que o pesquisador social é implicado por seu objeto, do qual ele faz parte, e que ele só tem a ganhar ao tomar consciência dos pré-juízos, segundo ele, emancipadores, que orientam sua pesquisa."

Atribuindo à razão humana uma força transcendental, Habermas entende que a filosofia como crítica da ideologia é possível, já que a razão pode mais do que a hermenêutica filosófica acredita. Isto porque a razão pode não apenas acolher e reconhecer aquilo que é estranho, mas também recusá-lo (STEIN, 1987a, p. 125).

Da mesma forma, Habermas também entende que a crítica da ideologia é necessária, pois, se o contexto da tradição está sistematicamente perturbado, quem pensa criticamente e busca a emancipação deve reconhecer o horizonte da crítica como amplamente possível (STEIN, 1987a, p. 125-126).

Habermas (1987, p. 63) acredita que somente teríamos legitimidade para identificar o acordo fundamental com o respectivo estar-de-acordo fático se tivéssemos certeza de que todo consenso da tradição linguística se realizou sem coação e não distorcidamente. Contudo, havendo a possibilidade de que no contexto da tradição seja imposta não apenas a objetividade da linguagem em geral, mas também a repressividade de uma relação de violência ou poder, haveria a deformação da intersubjetividade do entendimento, causando uma distorção na comunicação da linguagem. Por essa razão, Habermas considera que todo consenso que resulta da compreensão do sentido está sob suspeita inicial de ter sido forçado de modo pseudocomunicativo. Com a sua crítica à ideologia por meio da reflexão, Habermas não pretende, verdadeiramente, deixar a tradição, mas apenas questionar a pertença irrefletida a ela.

Nesse diapasão, o reconhecimento dogmático de uma tradição, ou seja, a aceitação da verdade desta tradição, apenas se identificaria com o conhecimento se estivessem garantidas na tradição a isenção de coação e a ilimitação do acordo sobre a tradição. Contudo, a proposta de Gadamer pressuporia que o reconhecimento legitimante e a concordância fundamentadora da autoridade atuam



sem violência, e "a experiência da comunicação sistematicamente distorcida colide com esta pressuposição" (HABERMAS, 1987, p. 66-67).

Já antecipando a possibilidade de ser criticado pela relevância que atribui à reflexão na compreensão, Habermas (1987, p. 20-21) destaca saber que não é mais cabível propugnar por uma consciência absoluta, considerando que o idealismo absoluto encontra um obstáculo para a consciência transcendental, que é levada para o contexto contingente de tradições. Contudo, considera que não há motivo para a consciência se atolar no caminho de um idealismo relativo.

Explicando a reflexão em Habermas, Stein (1987a, p. 102-103) descreve:

Reflexão tem como propriedade ser em si enquanto se relaciona com o outro; produzir identidade justamente pela oposição. A consciência de algo é, ao mesmo tempo, consciência de si e a consciência humana de maneira geral e só se sustenta e mantém sua unidade se constantemente se relaciona com conteúdos estranhos a ela. Os dois aspectos da relação consigo e da relação com o outro constituem, de certa forma, a estrutura da reflexão que está na base da consciência. Enquanto reflexão, unidade e oposição subsistem inseparados. É desta estrutura polar da reflexão que nos vem uma indicação de como crítica e hermenêutica podem ser pensados a partir do ato de reflexão. E é a partir dessa estrutura polar da reflexão que poderemos entender como crítica e hermenêutica se servem de seus respectivos métodos para convergirem de modos divergentes sobre o mesmo, isto é, o nosso tempo.

Com efeito, Gadamer realiza uma revalorização da autoridade, da tradição e do preconceito. Habermas, por outro lado, critica a forma como Gadamer defende esses três elementos, o que pode ser notado quando afirma "que autoridade convirja com conhecimento, equivaleria a dizer que a tradição, que atua por trás do educador, legitimaria os preconceitos inculcados aos da nova geração" (HABERMAS, 1987, p. 17). Nesse esteio, Habermas considera que a posição de Gadamer é muito conservadora, por desconsiderar a possibilidade de uma reflexão crítica capaz de alterar a tradição, inclusive para se afastar de preconceitos que foram impostos por coação.

Aliás, Habermas (1987, p. 17) entende que "o preconceito de Gadamer em favor do direito dos preconceitos documentados pela tradição questiona a força da reflexão, que entretanto se confirma pelo fato de que ela pode também rejeitar a pretensão das tradições."

Na esteira da descrição de Lawn (2011, p. 170):

A confiança de Habermas, inspirada no Iluminismo, no poder de se libertar das formas ideológicas opressivas da fala no interesse da emancipação

política é duvidosa se analisada pelo ponto de vista das hermenêuticas filosóficas. Para Gadamer, a retórica faz parte da composição da linguagem da fala diária, e a ideia de que poderíamos escapar-lher com o interesse de evitar manipulação social perniciosa é tão irreal quanto a tentativa de fazer dos preconceitos constitutivos da consciência um objeto de questionamento racional.

Ademais, percebe-se que Habermas se utiliza de pensamentos do marxismo, ao considerar a ideologia como um conjunto de ideias da classe dominante. Por outro lado, da psicanálise, Habermas extraiu a possibilidade de uma comunicação sistematicamente distorcida, que formaria uma consciência igualmente distorcida, contaminada por discursos ocultos que seriam desvelados apenas por um processo de investigação psicanalítico. Por essas duas ideias, Habermas entende ser possível o encobrimento da linguagem, motivo pelo qual a crítica à ideologia, por meio da reflexão, seria imprescindível.

Nesse diapasão, Gadamer (2011, p. 282) entende que "do ponto de vista da colocação do problema hermenêutico, parece-me objetivamente absurdo que os reais fatores de trabalho e domínio devam permanecer fora de suas fronteiras." Logo, Gadamer entende que esses aspectos visualizados por Habermas como algo negligenciado por Gadamer estão, na verdade, dentro da linguagem. Não há como pensá-los fora da tradição e da linguagem, mas essa possibilidade de coerção na tradição já está sempre mediada por ela. Urge destacar, ainda, que, conforme Schmidt (2002, p. 206), "Gadamer admite que há casos em que uma autoridade exerce poder dogmático, como na educação, nas forças armadas e através de forças políticas. Entretanto, a mera obediência à autoridade não indica se ela é legítima ou não."

Seguindo essa linha de raciocínio, Gadamer (2011, p. 286) sustenta:

Isso de modo algum significa, como me atribui Habermas, que a consciência articulada pela linguagem determina o ser material da práxis vital, mas apenas que não existe nenhuma realidade social com todas as suas pressões reais que não se expresse numa consciência articulada pela linguagem. A realidade não se dá 'às esconsas da linguagem' [...], mas às esconsas daqueles que pretendem compreender perfeitamente o mundo (ou não mais compreendê-lo), e se dá também na linguagem.

Nesse diapasão, Gadamer não está, necessariamente, rejeitando a possibilidade do método, mas apenas afirmando que ele é sempre precedido na hermenêutica pela relação linguística e com a tradição que todos temos. O que se pretende, portanto, é demonstrar a impossibilidade de um conhecimento puramente

objetivo, que situa o intérprete fora da linguagem. Portanto, a reflexão crítica não ocorre fora da linguagem ou de modo a ela oposto, porquanto sempre na linguagem e na hermenêutica. Assim, "o que é compreendido na compreensão é verdade, a qual ultrapassa a esfera do conhecimento metódico" (STEIN, 1987a, p. 113).

Com efeito, tem razão Stein (1987a, p. 112) ao afirmar, na linha do projeto de Gadamer, que quem compreende "não pode escapar da história pela reflexão. Dela faz parte. E este estar na história tem como consequência que o sujeito é ocupado por preconceitos que pode modificar no processo da experiência, mas que não pode liquidar inteiramente".

Sobre a crítica quanto a sua negativa de atribuição da reflexão na hermenêutica, Gadamer (2011, p. 280) contra-ataca Habermas:

Minha tese é de que – e penso que ela seja a consequência necessária do reconhecimento de nosso condicionamento histórico-efetual e de nossa finitude – a hermenêutica nos ensina a perceber o dogmatismo presente na contradição entre a tradição viva e “natural” e a apropriação reflexiva da mesma. Aí esconde-se um objetivismo dogmático que deforma também o conceito de reflexão. O sujeito que reflete, mesmo nas ciências da compreensão, não consegue evadir-se do contexto histórico-efetual de sua situação hermenêutica, visto que sua compreensão sempre está implicada nesse acontecer.

Em virtude do posicionamento acima mencionado, é importante lembrar que, para Gadamer, o próprio Habermas, ao expor sua crítica, parte de uma tradição.<sup>32</sup> Além disso, apesar da crítica de Habermas no sentido de que Gadamer deixa de fora do seu pensamento o trabalho e a dominação, se considerarmos a universalidade da hermenêutica, não haveria nada fora dela. Portanto, trabalho e dominação estariam na práxis humana, mas não como opostos à linguagem, já que sempre linguagem. Destarte, o contra-ataque de Gadamer consiste em uma crítica às bases transcendentais seguidas por Habermas, que pensa ser possível estabelecer parâmetros para a crítica além da linguagem.

Ora, pressupor que seja possível acessar um conhecimento fora da linguagem é crer na metafísica de uma consciência que consiga, ainda que desenvolvida na e pela linguagem, permanecer a ela alheia. Essa proposta de Habermas, de uma emancipação da razão, possui fortes indícios de sua influência (ou preconceito)

---

32 Grondin (2012, p. 90) avalia que o próprio Habermas está no seio de uma tradição, mais ou menos consciente e mais ou menos rompida pela reflexão, pois, uma geração antes de escrever essa crítica a Gadamer, Habermas encontrava-se num contexto político e social que formou a sua crítica, qual seja, o da revolta estudantil de 1968 e o seu questionamento cego a toda autoridade fundamentada na tradição.

Iluminista. Ademais, muito bem esclarece Stein (1987a, p. 112) que "quem, a partir do preconceito iluminista, não quer reconhecê-lo, tranca para si mesmo um acesso a mais verdade e a mais liberdade."

Por outro lado, uma crítica normalmente enfatizada contra o projeto gadameriano - e que permanece implícita em Habermas - é no sentido de que a hermenêutica, por objetivar uma verdade ametódica, não seria controlável.

Aqui, trata-se de uma questão de coerência com as premissas que Gadamer estabelece. Seguindo uma ideia baseada na finitude radical do homem, qualquer proposta de se adotar um método como meio de controle da compreensão sempre chegaria tarde, isto é, decorreria de uma compreensão anterior.

A premissa inicial dessa ideia é um ponto em comum sobre as posições de Habermas e Gadamer, qual seja, a importante rejeição a um grau zero, isto é, a inexistência de um ponto inicial da compreensão que permaneça fora do âmbito da linguagem. Nesse sentido, Stein (1987a, p. 130) explica:

Tanto hermenêutica como dialética trazem em seu ventre a idéia fecunda e inalienável das condições históricas do trabalho do pensamento. Mas afirmam ao mesmo tempo, e por isso mesmo, a impossibilidade de um ponto arquimédico para fundar a reflexão, uma espécie de belvedere do espectador imparcial, ou ao menos de um observador privilegiado. Após a consumação da metafísica e a afirmação da finitude, exclusividade e universalidade da razão humana, não há ponto de vista de fora sobre ela mesma. É disto que sabem a hermenêutica e a dialética. E é a esta experiência que elas se agarram como o mais ferrenho positivista à experiência empírica.

Para compreender, nunca será possível partir de outro lugar que não sejam os próprios preconceitos. Não há divergência entre Habermas e Gadamer quanto à impossibilidade de partir de uma compreensão fora da tradição. Contudo, enquanto Gadamer acredita que tudo que ocorre posteriormente a esse acontecer da verdade é condicionado e possibilitado pela tradição, Habermas identifica a possibilidade de questionamento da historicidade do ser, por meio da reflexão. Assim, Habermas considera que "a consciência hermenêutica será incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica" (HABERMAS, 1987, p. 40).

O que ocorre é que a tradição, enquanto nossos preconceitos herdados, sempre determina o que é questionável antes que a consciência reflexiva perceba um preconceito herdado (SCHMIDT, 2012, p. 204). Logo, a reflexão chega tarde e,

ao chegar, continua entre as paredes da tradição, dada a finitude humana.

Ao pretender se deslocar para um ponto em que seja possível contestar a própria tradição, Habermas pressupõe falsamente que seria possível escapar do círculo hermenêutico e encontrar um ponto de vista objetivo, onde a compreensão aconteceria por meio da crítica aos preconceitos herdados.

Nesse ponto, Gadamer (2011, p. 283-284) contesta Habermas:

Mas isso significa que só compreendemos quando vislumbramos os subterfúgios e desmascaramos as falsas presunções? Essa parece ser a pressuposição de Habermas. Pelo menos é o que ele acredita. O poder da reflexão se mostraria somente nesse caso, e sua impotência se mostraria quando ficamos presos à teia da linguagem e continuamos a nela tecer.

Gadamer destaca que a hermenêutica filosófica reivindica a universalidade, motivo pelo qual a compreensão e o entendimento não são um procedimento metodológico, mas uma forma de realização da vida social pela comunidade de diálogo, da qual nada pode ser excluído. Significa que nenhuma experiência do mundo pode permanecer fora da comunidade de diálogo, incluindo a especialização das ciências modernas,<sup>33</sup> o trabalho material e suas formas de organização, as instituições de poder e administração política; nada disso se encontra fora da universalidade da compreensão (GADAMER, 2011, p. 297).

Seguindo essa proposta, Gadamer (2011, p. 285) esclarece com precisão o seu contraponto em relação a Habermas:

A questão a ser debatida é simplesmente se a reflexão sempre dissolve as relações substanciais ou se pode também assumi-las na consciência. É estranho que Habermas conceba de modo unilateral o processo de aprendizagem e educação que emprego (na perspectiva da ética de Aristóteles). A afirmação de que a tradição deveria ser e continuar sendo a única base para justificar preconceitos, como me atribui Habermas, contradiz minha tese de que a autoridade repousa no reconhecimento. Quem alcançou a maioria pode – mas não é obrigado a – acatar, pelo saber, o que aceitava pela obediência. A tradição não representa nenhuma garantia, não, pelo menos, onde a reflexão exige uma garantia. Mas essa é a questão: Onde é que o exige? Em tudo? A isso contraponho a finitude da existência humana e o particularismo essencial da reflexão. Trata-se de saber se devemos estabelecer a função da reflexão do lado da conscientização, que confronta o vigente com outras possibilidades, rechaçando o estabelecido em favor dessas outras possibilidades, mas

---

33 Quando Gadamer está afirmando que não há experiência fora da comunidade de diálogo, nem mesmo a especialização das ciências modernas, está combatendo a perspectiva pela qual a hermenêutica filosófica só teria universalidade para a linguagem ordinária. Stein (1987a, p. 123) demonstra que Habermas acredita ser este um limite da hermenêutica filosófica, ou seja, o compreender hermenêutico apenas se moveria na comunicação da linguagem ordinária. Contudo, com o trecho em destaque, nota-se que Gadamer inclui também as especificidades das ciências modernas no âmbito da universalidade hermenêutica.

podendo também assumir conscientemente o que oferece de fato a tradição, ou se a conscientização sempre e somente dissolve o vigente.

A partir das críticas proferidas por Habermas contra a hermenêutica filosófica de Gadamer, surgem alguns questionamentos sobre qual seria a real contribuição do projeto gadameriano para a compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana.<sup>34</sup>

De início, há o questionamento sobre a ausência de reflexão e a crítica da ideologia, que Habermas entende terem sido dissociadas da hermenêutica filosófica. Ora, apesar de Habermas afirmar que a linguagem também é ideológica, esquece-se de que a tradição é anterior a qualquer postura crítica. Sendo assim, a compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana transportada pela tradição poderia ser criticada pela reflexão, mas jamais abandonando a historicidade que temos acerca desse conceito, em que pese o desejo humano de se emancipar de todos os preconceitos.

Ao sabermos que toda compreensão é preconceituosa, possibilita-se que sejam analisados quais preconceitos são legítimos ou ilegítimos quando se compreende o conceito de dignidade da pessoa humana.

De qualquer sorte, não se vislumbra que a hermenêutica filosófica de Gadamer se desmantela frente às críticas de Habermas, uma vez que o ponto de partida - a tradição a que todos pertencemos - é o mesmo entre os dois filósofos. Logo, na compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana, parte-se sempre da tradição sobre esse conceito, conquanto as decisões do Supremo Tribunal Federal anteriormente analisadas pareçam apontar que se objetiva partir de um grau zero.

Talvez a verdade do acontecer da compreensão e o que é manifestado exteriormente não se conciliem, o que é o resultado de uma tentativa frustrada de interpretar pela consciência - ou decidir conforme a consciência do julgador -, mas tal ocorre por uma opção, e não porque a compreensão, sempre uma, assim permita.

---

<sup>34</sup> Há de se notar, apenas a título de curiosidade, que Habermas possui uma concepção própria de dignidade, pois não a considera uma qualidade inerente a cada ser humano, mas sim como algo proveniente da ação comunicativa. Por isso, a dignidade refletiria o reconhecimento do indivíduo como parceiro na comunicação, motivo pelo qual o reconhecimento do ser humano como capaz de agir de forma racional e participar da comunidade comunicativa seria requisito para se vislumbrar a dignidade (KIRSTE, 2013, p. 187).

#### **4 CONTRIBUIÇÕES DE GADAMER PARA A COMPREENSÃO SOBRE O CONCEITO DE DIGNIDADE**

É evidente que a interpretação arbitrária do conceito de dignidade da pessoa humana acarreta problemas de diversas ordens, entre os quais pode ser citada a dubiedade quanto ao seu âmbito de proteção e a declaração de inconstitucionalidade de leis fundamentando equivocadamente no conceito de dignidade da pessoa humana.

Quase a unanimidade dos doutrinadores entende que a dignidade da pessoa humana é um conceito de suma importância para que sejam combatidas as violações a direitos basilares, os quais devem ser interpretados de acordo com aquela. Contudo, o próprio conceito de dignidade da pessoa humana deve ser o centro das preocupações, uma vez que de sua restrição indevida e de sua amplitude inocente podem resultar, respectivamente, na privação de seu sentido ou na banalização de sua aplicação.

Como se verá adiante, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, a doutrina brasileira vem utilizando continuamente o princípio da dignidade da humana, ainda que de forma vaga, seja para fundamentar direitos fundamentais que estão explícitos na Carta Magna, seja em prol de uma suposta ponderação a ser realizada entre direitos fundamentais e mediada pela dignidade da pessoa humana.

Os juízes e tribunais, da mesma forma, utilizam-se excessivamente da dignidade da pessoa humana, na maioria das vezes como um mero reforço de outros argumentos e, quase sempre, sem qualquer explicação acerca do seu conceito.

Uma abordagem filosófica coerente do conceito de dignidade da pessoa humana exige uma observação atenta sobre a atual situação hermenêutica e os equívocos interpretativos que se operam quando a jurisprudência tenta alcançar o seu sentido ou aplicá-lo a casos concretos. Este capítulo, portanto, objetiva apresentar a forma, ainda metodológica e essencialista,<sup>35</sup> de conceituação da dignidade da pessoa humana pela doutrina e jurisprudência, principalmente pelo Supremo Tribunal Federal no controle concentrado de constitucionalidade,<sup>36</sup> para,

<sup>35</sup> Como será observado, especialmente em 4.2 e 4.3, o que possibilita considerar essencialista um conceito é a sua pretensão de imutabilidade e, logicamente, de ter uma essência que o caracteriza como aquilo que é, a qual sempre estará presente naquilo que tal conceito representa.

<sup>36</sup> A ênfase atribuída ao controle concentrado de constitucionalidade não é aleatória ou casuística. O controle de constitucionalidade normalmente trata de questões de enorme repercussão, principalmente no período utilizado como parâmetro para este estudo (2010 a 2014), que consiste nos

em seguida, demonstrar qual a extensão e o limite da contribuição da hermenêutica filosófica de Gadamer para a solução desse debate.

#### **4.1 A dignidade da pessoa humana e sua relevância no Constitucionalismo Contemporâneo**

Não é exagero dizer que a dignidade da pessoa humana "é o conceito central do Estado constitucional e democrático contemporâneo" (BARZOTTO, 2010, p. 40), sendo objeto de inúmeros debates doutrinários e tendo destaque como fundamento de inúmeras decisões judiciais no Brasil, ainda que, muitas vezes, seja exposta de modo temerário e teratológico.

É imprescindível lembrar que o art. 1º da Declaração Universal da ONU, de 1948, fruto do impacto sofrido pela Segunda Guerra Mundial, prevê que os seres humanos são iguais em dignidade e direitos.

Na Constituição Federal brasileira, o art. 170 menciona que a ordem econômica tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social. O art. 226, §7º, da Constituição, por sua vez, informa que o planejamento familiar está fundado nos princípios da dignidade da pessoa humana e da paternidade responsável.<sup>37</sup>

Contudo, na ordem constitucional brasileira, o ponto mais relevante da dignidade da pessoa humana está no art. 1º, inciso III, que a prevê como fundamento da República Federativa do Brasil. A sua inserção no primeiro artigo da Constituição Federal e no Título I, que trata dos princípios fundamentais, representa a importância da dignidade da pessoa humana para o Estado Democrático de Direito.

Segundo Meireles (2009, p. 8), considerando que a norma constitucional do art. 1º, inciso III, é uma cláusula geral de tutela da pessoa humana, há uma opção no sentido de que se privilegie o ser em relação ao ter, o que, por consequência, resulta na preocupação de que a atividade estatal tutele positiva e negativamente a

---

5 anos anteriores ao início desta pesquisa. Sendo assim, é possível analisar melhor os votos dos Ministros do Supremo Tribunal Federal, uma vez que, dada a importância dos julgamentos, os votos são extensos e detalhados, ao contrário de outras decisões de menor repercussão em que, não raras vezes, os Ministros julgam conforme o relator.

<sup>37</sup> Nesta pesquisa, não se objetiva analisar todas as possibilidades da dignidade da pessoa humana na Constituição Federal, mas apenas a interpretação desse conceito como parâmetro para o controle concentrado de constitucionalidade pelo Supremo Tribunal Federal. Por esse motivo, atribui-se ênfase ao art. 1º, III, da Constituição Federal.



dignidade da pessoa humana, ou seja, cuide de promovê-la e afastar os meios de sua ofensa.

Barroso (2013, p. 13), abordando resumidamente o caminho histórico percorrido pela dignidade, afirma:

Em uma linha de desenvolvimento que remonta a Roma antiga, atravessa a Idade Média e chega até o surgimento do Estado liberal, a dignidade – *dignitas* – era um conceito associado ao status pessoal de alguns indivíduos ou à proeminência de determinadas instituições. Como um status pessoal, a dignidade representava a posição política ou social derivada primariamente da titularidade de determinadas funções públicas, assim como do reconhecimento geral de realizações pessoais ou de integração moral.

Conforme lembra Soares (2010b, p. 131-132), na Antiguidade Clássica, "a dignidade da pessoa humana estava relacionada com a posição social ocupada pelo indivíduo e o seu grau de reconhecimento pelos demais membros da comunidade."

Salgado (2011, p. 159) ressalta que a Antiguidade, por meio do reconhecimento da primazia dos homens livres gregos, por exemplo, chegou facilmente à dignidade. O Medievo, da mesma forma, reconheceu o valor de determinados homens. Entretanto, como se percebe, em ambos os casos, a dignidade não decorria da natureza propriamente dita dos homens ou da igualdade que há entre eles. A dignidade era estabelecida por um processo de diferenciação e desigualdade dos homens.

A dignidade, até então, relacionava-se com uma posição privilegiada ou um status pessoal daquele que a merecia. O seu merecimento, por outro lado, poderia decorrer de razões sociais, funcionais, políticas etc. Nesse sentido, "na cultura ocidental, começando com os romanos e chegando até o século XVIII, o primeiro sentido atribuído à dignidade – enquanto categorização dos indivíduos – estava associado a um status superior, uma posição ou classificação social mais alta" (BARROSO, 2013, p. 13-14).

Ademais, salienta-se que a dignidade era equivalente à nobreza, resultando num tratamento especial e na concessão de privilégios e direitos exclusivos dos seus detentores (BARROSO, 2013, p. 14), o que, atualmente, seria impensável, diante do compromisso constitucional e internacional de promoção da igualdade entre todos.

Nas lições de Barroso (2013, p. 16), o romano Marco Túlio Cícero foi o primeiro a utilizar a expressão "dignidade do homem", sendo esta a origem filosófica do que

atualmente é a dignidade humana, nos moldes não apenas da legislação brasileira, mas também da ordem jurídica internacional.

A década de quarenta do século XX foi um marco simbólico para a retomada do debate sobre a dignidade da pessoa humana, em virtude do fim da Segunda Guerra Mundial, que havia demonstrado, por meio das barbáries e atrocidades humanas, o descompasso da metafísica jusnaturalista e do alheamento ético do positivismo jurídico (SOARES, 2010b, p. 132).

Notadamente, o Constitucionalismo Contemporâneo se formou nos moldes atuais em razão da importância que o pós-Segunda Guerra concedeu à dignidade da pessoa humana.<sup>38</sup> Para Barroso (2013, p. 18-19):

[...] existe um marco histórico significativo, que foi decisivo para o delineamento da noção atual de dignidade humana: os horrores do nacional-socialismo e do fascismo, e a reação que eles provocaram após o fim da Segunda Guerra Mundial. Na reconstrução de um mundo moralmente devastado pelo totalitarismo e pelo genocídio, a dignidade humana foi incorporada ao discurso político dos vitoriosos como uma das bases para uma longamente aguardada era de paz, democracia e proteção dos direitos humanos. A dignidade humana foi então importada para o discurso jurídico devido a dois fatores principais. O primeiro deles foi a inclusão em diferentes tratados e documentos internacionais, bem como em diversas constituições nacionais, de referências textuais à dignidade humana. O segundo fator corresponde a um fenômeno mais sutil, que se tornou mais visível com o passar do tempo: a ascensão de uma cultura jurídica pós-positivista, que reaproximou o direito da moral e da filosofia política, atenuando a separação radical imposta pelo positivismo pré-Segunda Guerra.

Destarte, sem as atrocidades ocorridas durante a primeira metade do século XX, talvez não tivesse ocorrido a reaproximação entre moral e Direito, ao menos da forma como ocorreu, o que obstacularia a visão de dignidade da pessoa humana na construção atual. É perceptível que a dignidade surgiu - e ainda permanece - como um conceito de forte inclinação moral, normalmente sofrendo uma confusão teórica na sua aplicação jurisprudencial. Tal fato decorre não apenas dessa reaproximação entre moral e Direito, mas também da sua visão inicial, quando ainda emanava de uma proposta religiosa.

O cristianismo contribuiu de forma considerável para a definição do que se entende por dignidade humana, pois os Evangelhos já possuíam fortes elementos de individualismo, solidariedade e igualdade. Ademais, a influência do cristianismo

---

<sup>38</sup> Normalmente, a doutrina define três marcos do desenvolvimento da compreensão contemporânea da dignidade da pessoa humana, quais sejam, a tradição judaico-cristã, o Iluminismo e o período após o fim da Segunda Guerra Mundial (BARROSO, 2013, p. 14-15).

sobre a civilização ocidental foi decisiva para o desenvolvimento e a abrangência da dignidade humana (BARROSO, 2013, p. 15).

Em feliz comparação, Barzotto (2010, p. 40) afirma que, assim como outros importantes conceitos da teoria do Estado, entre os quais soberania e estado de exceção, "também a dignidade da pessoa humana no Ocidente é o resultado da secularização da crença judaico-cristã do homem como imagem de Deus, que tornou acessível à razão um conceito originalmente teológico".

Conforme Salgado (2011, p. 165-166), a separação entre a razão e a fé foi importante para a afirmação da dignidade da forma como entendida atualmente, mas isso não significa que elas são opostos ou que seja impossível conciliá-las. Separar a razão da fé foi, para o conceito de dignidade humana, deixar de compreender o valor humano como vinculado à figura absoluta de Deus. Nessa sequência, o homem percebe que a humanidade está no uso que faz de sua razão, sendo tal uso resultado exclusivo dele próprio.

Sobre a consolidação legislativa da dignidade da pessoa humana, são elucidativas as explicações de Barroso (2013, p. 19-20):

Apesar de sua relativa proeminência na história das ideias, foi apenas ao final da segunda década do século XX que a dignidade humana começou a aparecer nos documentos jurídicos, começando com a Constituição do México (1917) e com a Constituição alemã da República de Weimar (1919). Antes de alcançar seu apogeu como símbolo humanista, a dignidade esteve presente em escritos de natureza menos democrática, tais como o esboço de constituição do Marechal Petain (1940), na França, elaborado durante o período de colaboração com os nazistas, e a Lei Constitucional decretada por Francisco Franco (1945), durante a longa ditadura espanhola. Depois da Segunda Guerra Mundial, a dignidade foi incorporada a importantes documentos internacionais, como a Carta das Nações Unidas (1945), a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e outros numerosos tratados e pactos que exercem um papel central nos debates atuais sobre direitos humanos. Mais recentemente a dignidade recebeu atenção especial na Carta Europeia de Direitos fundamentais (2000) e no esboço da Constituição Europeia (2004).

Analisando esse resumo da previsão da dignidade da pessoa humana no plano constitucional e internacional, note-se que tal conceito se promoveu no decorrer do século XX, transpondo para o século atual, tendo momentos de maior e menor intensidade legislativa. Isto se deve, certamente, ao fato de que a dignidade é normalmente invocada após períodos de crises humanitárias ou graves momentos históricos.

De qualquer sorte, a dignidade da pessoa humana chega ao século XXI como

um conceito de extrema importância para o Constitucionalismo Contemporâneo. Nesse diapasão, Sarlet (2013, p. 32) destaca que a dignidade é, concomitantemente, limite e tarefa dos poderes estatais e, segundo o autor, da própria comunidade, de todos e de cada um. Ademais, como limite, a dignidade implica não apenas a proibição de se reduzir a pessoa à condição de objeto de terceiros, mas também o fato de que a dignidade produz direitos fundamentais negativos contra quem a viole ou a exponha a risco. Por outro lado, como tarefa, considera que a dignidade da pessoa humana, ao estar prevista constitucionalmente, gera deveres concretos de tutela por parte dos órgãos estatais, garantindo ainda a possibilidade de medidas positivas - prestações - para buscar o respeito à dignidade.

Além disso, ainda sobre a importância da dignidade da pessoa humana no Direito brasileiro, insta asseverar que, no plano da hermenêutica jurídica, ela orienta a interpretação e aplicação dos demais princípios e regras, sejam eles constitucionais ou infraconstitucionais, para que o intérprete siga sempre a opção hermenêutica que melhor tutele a existência digna no caso concreto (SOARES, 2010b, p. 146).

Assim, urge salientar que da previsão constitucional da dignidade da pessoa humana decorre um dever de sua observância por todos os atores jurídicos, tutelando-a para que não seja suprimida ou violada indevidamente, tampouco invocada desnecessariamente.<sup>39</sup> Ocupando a posição topográfica em que se situa, tal conceito tem preponderância não apenas sobre a legislação infraconstitucional - resultado da necessária compatibilidade constitucional e do controle de constitucionalidade -, mas também deve ser constantemente considerado na harmonização dos próprios dispositivos constitucionais, pois, nas palavras de Jacintho (2009, p. 102), "essa colocação [...] encerra uma opção que direciona e impulsiona o princípio da dignidade humana não apenas para a interpretação dos direitos fundamentais, como também, de toda Constituição".

Entre os inúmeros princípios que receberam o status constitucional nas últimas

---

<sup>39</sup> Atribui-se à dignidade da pessoa humana uma dimensão dúplice, considerando-a, concomitantemente, como expressão da autonomia da pessoa - autodeterminação para decidir sobre sua própria existência - e como fundamento para se invocar a necessidade de sua proteção ou assistência pelo Estado e pela comunidade (SARLET, 2013, p. 30). Assim, a dignidade permite que cada um conduza sua existência como bem entender, sem que deva tornar-se instrumento de projetos de terceiros. Ao mesmo tempo, cabe ao Estado garantir os meios para esse livre exercício da dignidade.

décadas, a dignidade da pessoa humana ocupa uma posição de evidência, uma vez que, no pós-positivismo jurídico, notabiliza-se cada vez mais que o homem é o fundamento último de um direito e que, portanto, tem um valor que impede de ser degradada ou coisificada a sua condição humana (SOARES, 2010b, p. 128).

Seguindo essa primazia do ser pelo ter, a dignidade da pessoa humana notabiliza-se por transformar as relações existenciais em uma prioridade diante das relações meramente patrimoniais, como destaca Meireles (2009, p. 9), ao lembrar que, na hierarquia dos valores previstos constitucionalmente, a pessoa humana alcança o zênite do sistema jurídico brasileiro, resultando na prevalência das situações jurídicas subjetivas existenciais sobre as patrimoniais quando há conflito, uma vez que aquelas expressam o ser e o agir da pessoa humana.

Nesse diapasão, o conceito de dignidade da pessoa humana guia uma atitude adequada em relação à pessoa, isto é, o seu reconhecimento a partir de uma certa concepção do ser humano, observando a dignidade como valor necessário à identidade humana (BARZOTTO, 2010, p. 40-41).

Outra função normalmente atribuída à dignidade da pessoa humana é muito bem esclarecida por Freitas (2007, p. 220):

A dignidade humana, vista sob o ângulo da proteção pela dignidade, opera igualmente como limite dos limites dos direitos fundamentais, no sentido de que qualquer afetação desvantajosa, imitadora ou restritiva, jamais poderá retirar ao direito fundamental aquele conteúdo seu diretamente identificado com o que se considera o princípio reitor do sistema de direitos fundamentais.

Certamente, muitos são os autores que reconhecem na dignidade da pessoa humana uma proteção contra limitações descabidas aos direitos fundamentais. Trata-se de uma tutela necessária diante do caráter relativo de tais direitos, que estão sujeitos a limitações, principalmente em caso de conflito entre eles.<sup>40</sup> Nesse aspecto, a dignidade da pessoa humana evitaria uma total supressão de algum dos direitos eventualmente conflitantes. Para esses autores, “qualquer limitação aos direitos fundamentais tem que respeitar o núcleo essencial destes, ou seja, o mínimo existencial que envolve diretamente a noção de dignidade da pessoa humana, que não pode ser abalada” (FERNANDES, 2010, p. 248).

<sup>40</sup> Conforme Fernandes (2010, p. 246), os direitos fundamentais não são absolutos, mas sim relativos, em que pese sua fundamentalidade, o que faz com que devam ser compreendidos e analisados caso a caso de modo relativo ou limitado. Assim, a dignidade da pessoa humana protege tais direitos de indevidas relativizações, possibilitando que não sejam excluídos entre si, nos casos de conflitos.

Apesar da importância atribuída à dignidade da pessoa humana e do seu longo percurso histórico, não é raro encontrar objeções a sua aplicação no âmbito jurídico, em virtude, sobretudo, de suas raízes filosóficas e religiosas.<sup>41</sup>

Nas lições de Barroso (2013, p. 55-56), um argumento normalmente utilizado contra o uso jurídico da dignidade tem natureza formal, consistindo na alegação de que ela não estaria presente no texto das Constituições de vários países, como é o caso da França e dos Estados Unidos. Nessas situações, alguns doutrinadores defendem a ilegitimidade de se importar a dignidade humana, conceito que não estaria previsto na Constituição, para a interpretação constitucional.

Sobre essa primeira objeção, é sabido que ela não se sustentaria no Direito Brasileiro, no qual a dignidade da pessoa humana não apenas está prevista na Constituição Federal, mas também se encontra logo no seu início, no art. 1º, inciso III, inserindo-se como um dos fundamentos da República e do Estado Democrático de Direito. Não obstante, ainda que assim não fosse, não são somente os conceitos legalmente previstos que possuem aplicação no Direito. Com efeito, o Direito não se limita ao ordenamento jurídico vigente, dependendo, em grande escala, de elementos que não estão previstos na legislação, como a jurisprudência, a doutrina e o contexto social. Em suma, basta recordar que "todas as constituições trazem valores e ideias que subjazem e inspiram as suas disposições, mesmo sem nenhuma inclusão textual expressa" (BARROSO, 2013, p. 58).

A maior objeção ao uso do conceito da dignidade da pessoa humana - e que mais se relaciona ao tema do presente trabalho - consiste na afirmação de que seria uma expressão vaga e facilmente manipulável, podendo ser utilizada de forma arbitrária e contrariamente à função que historicamente lhe foi atribuída.

Sobre essa perspectiva, Barroso (2013, p. 59-60) declara:

Finalmente, ainda resta a imputação de que a dignidade é um slogan vago, que pode ser manipulado pelo autoritarismo, pelo paternalismo e por concepções religiosas. Assim como acontece com qualquer outro conceito marcadamente abstrato - tal como o direito ao livre desenvolvimento da personalidade do Direito Constitucional alemão ou o devido processo legal e a cláusula da igualdade da Constituição americana -, existem riscos envolvidos na construção do significado da dignidade humana. Qualquer ideia complexa, de fato, está sujeita ao abuso e à má utilização: a

---

41 Perceba-se que não se está afirmando que há uma variação do conceito de dignidade conforme seu uso jurídico ou não jurídico, mas que as objeções que surgem ao seu uso no âmbito jurídico afirmam que tal conceito não deveria se inserir nessa seara. De qualquer sorte, o conceito de dignidade terá significados diferentes conforme seu uso e o caso concreto a que se refere (a aplicação por meio da compreensão), de modo que é possível - e até necessário - que os significados da compreensão da dignidade sejam distintos até mesmo quanto aos vários usos jurídicos.

democracia pode ser manipulada por populismo, o federalismo pode se degenerar em hegemonia do governo central e o controle judicial de constitucionalidade pode ser contaminado pela política ordinária.

Meireles (2009, p. 99), em sentido semelhante, afirma que "a indeterminação do seu significado não pode impedir sua utilização." De fato, a subversão que eventualmente se faz de conceitos, aparentemente vagos ou não, não pode ser mais relevante do que o próprio conceito em si,<sup>42</sup> sob pena de conceitos basilares para o Estado Democrático de Direito serem relegados a um segundo plano, como meras expressões de contemplação.

Com precisão, Barroso (2013, p. 9-10) delimita o problema em torno da aparente imprecisão do conceito de dignidade da pessoa humana:

Nas últimas décadas, a dignidade humana tornou-se um dos maiores exemplos de consenso ético do mundo ocidental, sendo mencionada em incontáveis documentos internacionais, em constituições nacionais, leis e decisões judiciais. No plano abstrato, poucas ideias se equiparam a ela na capacidade de encantar o espírito e ganhar adesão unânime. Contudo, em termos práticos, a dignidade, como conceito jurídico, frequentemente funciona como um mero espelho, no qual cada um projeta os seus próprios valores. Não é por acaso, assim, que a dignidade, pelo mundo afora, tem sido invocada pelos dois lados em disputa, em matérias como aborto, eutanásia, suicídio assistido, uniões homoafetivas, hate speech (manifestações de ódio a grupos determinados, em razão de raça, religião, orientação sexual ou qualquer outro fator), clonagem, engenharia genética, cirurgias de mudança de sexo, prostituição, descriminalização das drogas, abate de aviões sequestrados, proteção contra a autoincriminação, pena de morte, prisão perpétua, uso de detector de mentiras, greve de fome e exigibilidade de direitos sociais. A lista é longa.

Destarte, constata-se que o problema hermenêutico ligado ao conceito de dignidade da pessoa humana, sobretudo na avaliação dos intérpretes jurídicos, enfrenta uma crise conceitual, ora atribuída a uma suposta vagueza da expressão, ora decorrente da utilização indevida daqueles que dela se valem como fundamento, ainda que indireto, para todos os casos concretos.

Considerando as inúmeras consequências possíveis advindas de uma utilização arbitrária desse conceito,<sup>43</sup> deve-se buscar uma compreensão que não se

42 É interessante notar, com Barroso (2013, p. 63), que a dignidade da pessoa humana é um conceito multifacetado, estando presente na religião, na filosofia, na política e no direito, mas havendo um consenso de que se trata de um valor fundamental para as democracias constitucionais, ainda que não prevista nas respectivas constituições.

43 Impende destacar que as consequências provenientes da utilização do conceito de dignidade da pessoa humana podem ser impactantes. Como se viu, trata-se de fundamento da República, ocupando posição de destaque na Constituição Federal de 1988. Disto decorre que a dignidade atua como parâmetro do controle de constitucionalidade, podendo fundamentar a declaração de inconstitucionalidade da legislação infraconstitucional, assim como de emendas à Constituição. Além dessa perspectiva no plano repressivo ou ulterior, também possui uma dimensão preventiva, no

desvaneça na proposta de que o julgador decida conforme sua consciência ou que possibilite relativismos. Para tanto, é imprescindível abordar a forma como a doutrina e os tribunais, principalmente o Supremo Tribunal Federal, manifestam-se frente ao conceito de dignidade da pessoa humana.

#### **4.2 A postura solipsista na compreensão sobre o conceito de dignidade: existe um essencialismo da doutrina brasileira no trato deste conceito?**

Não é raro o surgimento de definições da dignidade da pessoa humana que partam de uma abstração pura e de conceitos que tenham a pretensão de serem aplicados a todo e qualquer caso concreto que exija sua aplicação.

De fato, há uma dogmatização do Direito no sentido de que um conceito deve ser invariavelmente algo universalmente aplicável a todas situações concretas em que se pretenda aplicá-lo, o que exige, simultaneamente, que os conceitos tenham um caráter abstrato - desprovido de análise de um caso concreto - e com uma essência que o defina, ou seja, as características invariáveis para sua aplicação.

Quando se trata da dignidade da pessoa humana, as divergências são corriqueiras, em virtude do que Meireles (2009, p. 98) afirma, com precisão, que "se não há consenso a respeito da definição de dignidade da pessoa humana, pode-se afirmar que há consenso acerca da dificuldade em defini-la."

Objetivando situar o escopo do debate sobre o conceito de dignidade da pessoa humana, Kirste (2013, p. 177), com precisão cirúrgica, demonstra a amplitude do problema:

A intensa discussão diz respeito, em parte, à questão se haveria, em última análise, um fundamento filosófico ou teleológico do conceito jurídico de dignidade humana, e, em havendo consenso a respeito, qual deveria se tornar o fundamento de sua compreensão jurídica: Deveria o conceito constitucional de dignidade humana ser compreendido de uma forma moral-teleológica católica, de uma forma protestante, como 'a comunidade dos filhos de Deus' (Gotteskindschaft), humanista, nos termos de Pico della Mirandola, estética, como em Friedrich Schiller, de acordo com a doutrina dos filósofos iluministas Christian Wolff ou Samuel Pufendorf, à luz do idealismo de Kant, Fichte ou Schelling, do socialismo de Karl Marx, Ferdinand Lassalle ou Ernst Bloch, de uma forma existencialista, como em Jean-Paul Sartre ou em Heidegger, com base na teoria do discurso de Jürgen Habermas ou com base nos pressupostos da teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann, ou, finalmente, com base no arcabouço teórico do utilitarismo? O mero fato de textos tão opostos como o Código de Direito Canônico, a Constituição de República Islâmica do Irã ou a Constituição da

---

sentido de conduzir as escolhas dos administradores públicos e legisladores para as ações que mais fortaleçam a proteção da pessoa humana.



República Popular da China fazerem referência à dignidade humana mostra essa incerteza no desenvolvimento de um conceito autônomo e juridicamente coerente de dignidade humana no geral.

Historicamente, a dignidade da pessoa humana recebeu a merecida atenção apenas a partir do cenário posterior às atrocidades do período nacional-socialista na Alemanha, que resultou na Segunda Guerra Mundial e no holocausto provocado por nazistas e fascistas. Contudo, o estudo dos atributos intrínsecos da pessoa humana remonta à antiguidade. Além disso, teólogos e filósofos se preocuparam ao longo da história em desvendar os predicados diferenciadores da pessoa humana em relação aos outros seres vivos, tornando-a merecedora de especial respeito (CORDEIRO, 2012, p. 62). Por esse prisma, seriam esses elementos diferenciadores da pessoa humana que a concederiam um respeito diferenciado - a dignidade -, devendo tais elementos serem identificados para a própria conceituação da dignidade.

Com precisão, assevera Taureck (2007, p. 122) que a história do uso da expressão “dignidade” (no grego *axía* e do latim *dignitas*) é muito conhecida, mas para sua valorização falta provavelmente algo decisivo. No pensamento antigo, por exemplo, a “dignidade” consistia na reputação do ser humano livre, que não significava, entretanto, uma característica aplicável a todos os indivíduos, mas sim àqueles que não eram escravos e que, portanto, tinham direito à propriedade privada. Nesse diapasão, a liberdade era um sinal que diferenciava e separava os seres humanos, de modo que alguns homens poderiam ser usados como animais domésticos. Atualmente, é difícil compreender este significado de liberdade, haja vista que se conhece a liberdade como contraposta à opressão e, logicamente, não como escravidão no sentido de os humanos poderem ser usados como animais. É nítido que “dignidade” ligava-se completamente à posição da liberdade como um status social privilegiado. Em outras palavras, possuía dignidade humana somente aquele ser humano que não poderia ser usado. Uma dignidade assim compreendida era incompatível com a igualdade.

Aliás, um fato que contribui para a crise conceitual da dignidade da pessoa humana é precisamente a sua diuturna conflituosidade, seja com direitos fundamentais, seja com a própria dignidade, o que decorre da sua excessiva utilização como fundamento de decisões judiciais e alegações. Nessa perspectiva, em um comentário certeiro, Sarlet (2013, p. 37) reconhece que, mesmo se fosse possível atingir um conceito de dignidade como universal - comum a todas as

pessoas e em todos os lugares -, seria impossível evitar a conflituosidade em situações nas quais se tenha que avaliar se uma conduta a ofende ou não.

Sabe-se, contudo, que a aparente dificuldade conceitual da dignidade da pessoa humana não pode inviabilizar a sua aplicação, sendo necessário, nesse contexto, um debate sólido sobre a compreensão dessa expressão na doutrina e na jurisprudência.

De início, é possível vislumbrar a questão sobre o caráter absoluto ou não da dignidade da pessoa humana, ou seja, se ela pode ser relativizada, no caso concreto, diante de um direito fundamental que vá de encontro ao que ela propõe. Nesse ponto, há divergência.

Barzotto (2010, p. 60), por exemplo, considera que a dignidade da pessoa humana é o valor de cada ser humano como pessoa e, portanto, trata-se de matéria de constatação, e não de argumentação, motivo pelo qual não poderia ser ponderada com princípios, regras ou conveniência. Conforme o autor, o fundamento não pode ser ponderado com o fundamentado, assim como o absoluto também não pode ser diante do relativo.

No mesmo sentido, Maurer (2013, p 137):

Dessa forma, a dignidade não é algo relativo; a pessoa não tem mais ou menos dignidade em relação a outra pessoa. Não se trata, destarte, de uma questão de valor, de hierarquia, de uma dignidade maior ou menor. É por isso que a dignidade fundamental do homem é um absoluto. Ela é total e indestrutível. Ela é aquilo que chamamos de inadmissível, não pode ser perdida.

Por outro lado, autores como Barroso (2013, p. 64) consideram que o Direito não se coaduna com elementos absolutos, de modo que, conquanto normalmente a dignidade humana prevaleça, há casos em que ela terá de ceder, ainda que parcialmente. Para o constitucionalista, a dignidade humana é um valor fundamental, mas não deve ser considerada absoluta.

Essa discussão poderia ser somente mais uma das inúmeras querelas jurídicas, mas o seu cerne tem alguns diferenciais que a tornam extremamente relevante. A um, a dignidade da pessoa humana ocupa a posição de ponto nevrálgico da Constituição Federal brasileira e do Estado Democrático de Direito. A dois, a própria dignidade é vista, normalmente, como um direito fundamental ou um supradireito, de modo que, não raramente, ocorrerão conflitos entre a dignidade e outro direito, ou mesmo a dignidade de partes opostas.

Com efeito, seja considerando a dignidade da pessoa humana como um direito absoluto, seja a considerando um direito relativo que normalmente prevalece, em ambos os casos a sua compreensão poderá produzir efeitos significativos e alarmantes, sobretudo se continuar preponderando a ideia de que é um conceito vago e aberto, o que poderia conceder um alto grau de discricionariedade ao intérprete.

A utilização equivocada ou arbitrária do conceito de dignidade da pessoa humana pode gerar a indevida supressão ou relativização de direitos supostamente antagônicos. Assim, a soma da sua pretensa imprecisão com a concessão de uma enorme discricionariedade ao intérprete e a defesa do seu caráter absoluto pode gerar resultados interpretativos devastadores.

Sobre a dignidade, Sarlet (2013, p. 17-18) esclarece ser inegável, a despeito da evolução ocorrida na seara filosófica, que uma definição de dignidade da pessoa humana, sobretudo para fins de delimitação do seu âmbito de proteção como norma jurídica fundamental, é difícil de ser obtida. A dificuldade decorre, como referido, do fato de se tratar de conceito de contornos vagos e imprecisos, caracterizado por uma ambiguidade e pela sua natureza polissêmica. Ademais, uma das principais dificuldades é que a dignidade da pessoa, em sentido contrário ao que ocorre com as demais normas jusfundamentais, não consiste em aspectos mais ou menos específicos da existência humana (intimidade, vida, propriedade etc), mas, na verdade, uma qualidade considerada por muitos como inerente a todo e qualquer ser humano, de maneira que a dignidade passou a ser definida como constituição do valor próprio que identifica o ser humano como tal, definição esta que, entretanto, não contribui satisfatoriamente para uma abordagem efetiva do âmbito de proteção da dignidade.

Cita-se, à guiza de exemplo, a análise realizada por Taureck (2007, p. 59), que também não delimita adequadamente o âmbito de proteção da dignidade, por não conceituá-la de modo satisfatório:

O que significa dignidade? 'Dignidade' é, antes de tudo, uma abreviação. Em uma formulação mais ampliada significa: alguém considera o respeito um valor. Um juiz, por exemplo, tem sempre se dedicado corretamente na condução de processos. Logo, ele merece nosso respeito. Um professor tem sempre se preocupado com avaliações justas. Logo, ele merece nosso respeito. Uma mãe sempre se preocupou com o bem de seus filhos. Logo, ela merece nosso respeito.

Ademais, salienta-se que, pela dignidade da pessoa humana, há a "exigência do reconhecimento de todo ser humano como pessoa. Dizer, portanto, que uma conduta ou situação viola a dignidade da pessoa humana significa que nesta conduta ou situação o ser humano não foi reconhecido como pessoa" (BARZOTTO, 2010, p. 51).

Segundo Sarlet (2013, p. 18), a dignidade é algo real e vivenciado por cada ser humano, não sendo difícil observar situações em que ela é ofendida, em que pese a impossibilidade de definir exaustivamente todos os casos de violação da dignidade. Aliás, atento a esse contexto de contínua violação aos direitos mais basilares, especialmente ao da dignidade da pessoa humana, Taureck (2007, p. 121) salienta, com enorme maestria, que a partir do momento em que começaram a falar em dignidade humana, iniciaram-se as tentativas de sua supressão. Onde se fazia sentir a dignidade, ali ao mesmo tempo espreitava o perigo de sua supressão.

Por esta razão, entende-se que, em vez de uma tentativa infrutífera de expor todas as possíveis formas de violação da dignidade da pessoa humana, o melhor seria compreender adequadamente o seu conceito.

Nesse diapasão, Barroso (2013, p. 60) defende que se deve procurar um conteúdo mínimo para a dignidade humana, para, assim, garantir que se trate de um conceito significativo e compatível com a democracia, com o livre arbítrio e com os valores seculares.

Uma das conceituações doutrinárias da dignidade da pessoa humana diz que ela, "imperativo ético existencial, é [...] princípio e regra constitucional contemplado na ordem jurídica brasileira como fundamento da República, perpassando, por sua força normativa, toda a racionalidade do ordenamento jurídico nacional" (FACHIN; PIANOVSKI, 2011, p. 15).

Para Barroso (2013, p. 14), "a dignidade humana, como atualmente compreendida, se assenta sobre o pressuposto de que cada ser humano possui um valor intrínseco e desfruta de uma posição especial no universo". Sarlet (2013, p. 22), por sua vez, considera que o elemento nuclear da dignidade da pessoa humana continua sendo a matriz kantiana, motivo pelo qual ela se centra na autonomia e no direito de autodeterminação.

Diante da ausência de uma tentativa legal de conceituação da dignidade da pessoa humana e da falta de consenso entre os doutrinadores, Barroso (2013, p. 72) elucida:

[...] deve-se aceitar uma noção de dignidade humana aberta, plástica e plural. Grosso modo, esta é a minha concepção minimalista: a dignidade humana identifica 1. O valor intrínseco de todos os seres humanos; assim como 2. A autonomia de cada indivíduo; e 3. Limitada por algumas restrições legítimas impostas a ela em nome de valores sociais ou interesses estatais (valor comunitário)."

É interessante observar que o atual ministro do Supremo Tribunal Federal identifica a dignidade da pessoa humana com alguns conteúdos. Nessa seara, a dignidade se relacionaria, por exemplo, com o direito à vida - que teria o seu conteúdo quase inteiramente preenchido pela dignidade -, o mínimo existencial e com uma visão da dignidade humana como valor comunitário, também chamada de dignidade como restrição, que seria o elemento social da dignidade (BARROSO, 2013, p. 77-87).

Por sua vez, Sarlet (2013, p. 23) sustenta a intrínseca ligação entre liberdade e dignidade, afirmando que a liberdade seria uma das principais exigências da dignidade da pessoa humana.

Com efeito, Sarlet, que possui inúmeras obras tratando da dignidade da pessoa humana, assim a conceitua:

[...] tem-se por dignidade da pessoa humana a qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos. (SARLET, 2013, p. 37)

Em outra obra, Sarlet (2010, p. 70), novamente conceituando a dignidade da pessoa humana, praticamente transcreve o mesmo trecho anteriormente citado. Comparando as duas conceituações, a dignidade da pessoa humana é vista como proteção em face de todo e qualquer ato degradante que prejudique a condição existencial de uma pessoa, seja tal violação derivada da ação estatal ou de outros particulares. Trata-se de conceito que apresenta a necessária preocupação com a era da supressão de direitos, ocupando-se, contudo, da essência, haja vista que tenta estabelecer situações exaustivas, ainda que amplas, de possível invocação da dignidade da pessoa humana.

Destarte, os conceitos supracitados transparecem a identificação da dignidade

da pessoa humana com alguns direitos fundamentais, muitas vezes destoantes entre os autores, assim como a utilização de expressões que não possuem mais consenso do que a própria palavra "dignidade".

Ainda na doutrina, menciona-se a explicação de Salgado (2011, p. 169):

A dignidade humana, enquanto conceito que exprime o valor absoluto do homem, isto é, o valor inquantificável que lhe exige reconhecimento como homem, como ser humano, não como coisa, como instrumento, é produto do largo desenvolvimento da cultura ocidental e vem à luz como seu ponto de chegada na Modernidade. De toda a construção cultural que se assiste no Ocidente, nada se compara, nada supera o conceito de dignidade enquanto valor maior para a realização de uma justiça que se dá por meio do direito, pelo reconhecimento, garantia e efetivação de direitos que são desdobramentos, que têm como fundamento a dignidade humana, os chamados direitos fundamentais.

Ora, o conceito supra considera que os direitos fundamentais têm como fundamento a dignidade da pessoa humana, sendo, também, desdobramentos dela. Também não se apresenta como uma conceituação derivada das reflexões necessárias, pois surge a indagação se a dignidade da pessoa humana seria fundamento de todos os direitos fundamentais ou se todos eles seriam desdobramentos delas, de modo que o que não derivasse da dignidade não seria direito fundamental. Como se vê, a pretensão essencialista não subsiste quando questionada em casos concretos. Dizer que dignidade é sinônimo do direito à vida, do direito à publicidade dos atos processuais (art. 5º, LX, da Constituição Federal) ou de todos os direitos fundamentais, por exemplo, são afirmações totalmente distintas, mas que sempre esbarrarão na pretensão de taxatividade do essencialismo, fazendo com que a dignidade da pessoa humana seja sempre isto e não aquilo ou isto e também aquilo.

Explicando o conceito de dignidade da pessoa humana, Soares (2010b, p. 128) afirma:

[...] o princípio ético-jurídico da dignidade da pessoa humana importa o reconhecimento e tutela de um espaço de integridade físico-moral a ser assegurado a todas as pessoas por sua existência ontológica no mundo, relacionando-se tanto com a manutenção das condições materiais de subsistência quanto com a preservação dos valores espirituais de um indivíduo que sente, pensa e interage com o universo circundante.

Na mesma obra, mas um pouco mais adiante, Soares (2010b, p. 142), novamente, conceitua:

[...] a dignidade da pessoa humana identifica um núcleo de integridade física e moral a ser assegurado a todas as pessoas por sua existência no mundo, relacionando-se tanto com a satisfação espiritual quanto com as condições materiais de subsistência do ser humano, vedando-se qualquer tentativa de degradação ou coisificação do ser humano em sociedade.

Como se vê, o supracitado autor conceituou a dignidade da pessoa humana de forma essencialista, tentando atribuir um conteúdo ao conceito abstratamente considerado. Indubitavelmente, as características que seriam "essenciais" ao conceito de dignidade foram repetidas nos dois trechos, como a integridade física e moral, a atribuição pela mera existência no mundo, a satisfação espiritual (ou de valores espirituais) e a manutenção de condições materiais de subsistência.

Sem dúvida, o risco de conceituações como as mencionadas expressa-se na pretensão de uma taxatividade de características, que poderiam excluir situações concretas do âmbito de proteção da dignidade. Nesse sentido, é preocupante a conceituação de Jacintho (2009, p. 173), ao declarar que "integra o núcleo essencial do direito à dignidade a liberdade de crença, do direito à educação, à saúde, à alimentação e à moradia."

Como fica evidente, há um culto metafísico ao conceito de dignidade da pessoa humana, como se fosse algo que será sempre o que é e que, se assim não fosse, haveria o risco de um conceito tão relevante ser levado por discricionariedades ou arbitrariedades dos intérpretes. O que normalmente se enfatiza para a construção do conceito da dignidade da pessoa humana é uma visão clara da metafísica clássica, para a qual "o conhecimento verdadeiro consiste na captação da essência imutável das coisas, o que, precisamente, é depois comunicado pela linguagem" (OLIVEIRA, 2006, p. 120-121). Ocorre que a hermenêutica filosófica demonstra que o conhecimento é um acontecer da tradição, do qual a linguagem é condição inseparável. Logo, o que se compreende é a linguagem e por meio da linguagem, e não algo essencialmente imutável perceptível pela consciência que, posteriormente, a linguagem teria a função secundária de exteriorizar ou comunicar a terceiros.

Portanto, o que se observa são dois extremos que não se coadunam com as contribuições da hermenêutica filosófica e da compreensão como um momento que não se separa da aplicação. Ora o conceito de dignidade da pessoa humana é definido como algo que possui uma essência imutável e independente do caso concreto; ora é conceituado de forma vaga e imprecisa, com uma enorme pretensão abstrata, privilegiando a consciência do intérprete.

Ocorre que um conceito não deve ser visto como algo imutável, sob pena de que a interpretação dos fatos concretos é que precisem se ajustar a ele, tornando-se fatos mutáveis, o que seria impossível. Tampouco deve ser considerado aberto e totalmente mutável, diante do risco de perder sua função. Assim, deve-se harmonizar um certo grau de mutabilidade e de estabilidade, para que o conceito seja compreendido à luz do caso concreto e, ao mesmo tempo, não tenha a pretensão de ser utilizado arbitrariamente em todo e qualquer caso concreto.

Mesmo como fruto do mencionado avanço histórico e de conquistas seculares, não é possível um conceito definitivo sobre a dignidade da pessoa humana. Um conceito nunca será definitivo e imutável, razão pela qual deve ser observado pela sua função, e não pelo seu conteúdo.

A análise conceitual da dignidade da pessoa humana não pode ser obtida como algo dado, mas sim construído – principalmente por meio da historicidade –, evitando conceitos simplistas e que não reflitam toda a complexidade dessa expressão. Deve-se evitar a dignidade como um dogma autossustentável e que, por si só, conceitua-se. Nessa linha, não deve ser concebida pela sua essência, pois a interpretação em tais moldes seria, claramente, uma análise direta entre sujeito e objeto, desconsiderando as contribuições da Reviravolta Linguística e do Giro Ontológico.

Por muito tempo, deixou-se enganar e iludir. Considerou-se a dignidade a mera grandeza de um consentimento, que nada se difere de exclamações como “hummmm” ou “uau”. Com isto, alimentou-se a ilusão metafísica de aproximação com a eternidade, não se estando pronto ou capaz para explicar o que realmente se quer dizer. Trazia-se apenas um romantismo social no coração, de acordo com o qual se podia ser convencido sobre o que realmente se quer e o que na verdade dever-se-ia fazer (TAURECK, 2007, p. 75).

Há incontestável busca da conceituação da dignidade através apenas da sua essência e de elementos metafísicos, o que não condiz com sua função de princípio orientador, previsto no artigo 1º, III, da Constituição Federal de 1988, ocupando posição topográfica que antecede até mesmo os direitos fundamentais. Ora, o referido princípio é “objetivo da nação, e atinge, indubitavelmente, a toda ordem jurídica. Seu conteúdo de valores é amplo e profundo, o que possibilita maior resguardo do ser humano na vida gerida pelo estado, ou por particulares entre si” (MOREIRA, 2007, p. 42), merecendo maior atenção dos doutrinadores. Não



obstante, por ser objetivo da nação, deve ser construído a partir dos horizontes de sentido dessa mesma nação e de sua unidade histórica.

Infelizmente, os equívocos interpretativos manifestados pela doutrina quando da conceituação da dignidade da pessoa humana são repetidos pelos juízes e tribunais brasileiros, como se passa a expor.

#### **4.3 O solipsismo do Supremo Tribunal Federal na compreensão sobre o conceito de dignidade da pessoa humana**

Frequentemente, o Poder Judiciário é chamado a decidir sobre expressões legais ou constitucionais sobre as quais não há um consenso entre os intérpretes, o que pode decorrer da utilização legislativa de conceitos indeterminados ou de princípios aparentemente abertos.

Como exemplo, salienta-se que a Justiça britânica teve que decidir se a Pringles é um produto de batata, uma vez que a batata corresponde apenas a 42% dos ingredientes desse produto e, se não fosse considerado batata, ficaria isento do pagamento de imposto sobre valor agregado. Da mesma forma, a Justiça norte-americana precisou decidir, para fins de definição das taxas de importação, se brinquedos com figuras da Marvel que representam mutantes seriam "bonecas" (*dolls*) ou "brinquedos em geral" (*other toys*), considerando que bonecas seriam apenas figuras representativas de seres humanos (STRUCHINER, 2011, p. 139-140). Observa-se com esses exemplos que os tribunais muitas vezes recebem a incumbência de interpretar e decidir sobre conceitos que o legislador, possivelmente, acreditava que jamais seriam questionados quanto a sua dubiedade, como batata e boneca.

Nesse esteio, e para os fins desta pesquisa, urge destacar que o Brasil ainda não teve um amadurecimento no trato da dignidade da pessoa humana, dependendo, invariavelmente, de concepções ainda muito abertas e imprecisas, possivelmente em razão da recente redemocratização do país e do tardio deslocamento da atenção da legislação infraconstitucional para a Constituição Federal.

Contudo, tal conceito é tão controverso que, apesar dos Estados Unidos fazerem referências à dignidade humana na jurisprudência da Suprema Corte desde a década de 1940, o uso desse conceito no Direito norte-americano ainda é

episódico e pouco desenvolvido, mostrando-se contraditório e desprovido de maior clareza (BARROSO, 2013, p. 10).

Se a análise da doutrina já apresenta elementos de divergências e de pretensões de um conceito exaustivo, na jurisprudência, especialmente do Supremo Tribunal Federal, a situação é ainda mais preocupante. A dignidade da pessoa humana é utilizada como fundamento direto ou ao menos indireto para inúmeras decisões que, a princípio, discutem temas ligados verdadeiramente a direitos fundamentais específicos. Em outras palavras, a dignidade da pessoa humana se tornou, por si só, fonte legitimadora de decisões judiciais.

Em uma das decisões,<sup>44</sup> o Supremo Tribunal Federal, no julgamento do Inquérito 3564/MG, considerou ser desnecessário que se constate violência física para que reste configurado o crime de redução à condição análoga à de escravo, bastando a coisificação do trabalhador, por meio da reiterada ofensa a seus direitos fundamentais, vulnerando a sua dignidade como ser humano (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2014).

Por essa decisão, observa-se que a dignidade da pessoa humana foi considerada como muito mais ampla que a mera violência física, significando a coisificação da pessoa – que no caso em comento é o trabalhador -, o que ocorre por meio da violação de seus direitos fundamentais. A dúvida que surge é se a violação de qualquer direito fundamental já seria uma ofensa à dignidade da pessoa humana e qual seria o âmbito de sua proteção. Igualmente, indaga-se se todos os direitos fundamentais teriam iguais proteção e aproximação com a dignidade ou se uns direitos teriam mais do que outros. Exemplificando, o direito fundamental à vida teria maior relação com a dignidade do que o direito fundamental ao acesso à justiça?

Em outra decisão, ao analisar o Recurso Extraordinário 583523/RS, o Supremo Tribunal Federal entendeu que não foi recepcionada a contravenção penal prevista no artigo 25 do Decreto-Lei n. 3.688/1941, que tipifica a conduta da posse não justificada de instrumento de emprego usual na prática de furto. Para isso, reconheceu que o mencionado dispositivo legal violava os princípios da dignidade da

---

44 O critério utilizado para a escolha dos julgados a serem analisados consistiu na pesquisa no sítio do Supremo Tribunal Federal, utilizando o termo "dignidade da pessoa humana", delimitando temporalmente entre 2010 e 2014. Utilizam-se, preponderantemente, decisões do Tribunal Pleno, com algumas decisões das Turmas, não tendo sido analisadas decisões monocráticas, tampouco cautelares.

pessoa humana e da isonomia, previstos nos artigos 1º, inciso III, e 5º, *caput* e inciso I, da Constituição Federal. Considerou-se, especificamente, que viola a dignidade da pessoa humana tipificar como infração penal a mera posse de instrumentos que possam ser utilizados em crimes de furto, se o agente foi anteriormente condenado por crime de furto ou roubo ou está sujeito à liberdade vigiada ou quando conhecido como vadio ou mendigo (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2013b).

Portanto, mais uma vez, utilizou-se diretamente o fundamento da dignidade da pessoa humana em detrimento de outros princípios ou direitos fundamentais que, isoladamente, possibilitariam chegar ao mesmo resultado, como a igualdade.

Sobre esse tema, também é imprescindível destacar que o Supremo Tribunal Federal, no *Habeas Corpus* 113386/RS, entendeu que uma denúncia inepta, que não observa os requisitos mínimos para uma persecução criminal aceitável, é inaceitável, por violação dos princípios constitucionais do contraditório, da ampla defesa e da dignidade da pessoa humana (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2013a). Seria esta mais uma tentativa de utilizar a dignidade como conceito derradeiro para fundamentar todas as decisões?

Barroso (2013, p. 116) cataloga, exemplificativamente, inúmeros casos em que o Supremo Tribunal Federal recorreu ao conceito de dignidade da pessoa humana apenas no âmbito criminal:

A referência à dignidade humana, na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, é especialmente abundante em matéria penal e processual penal. Em diversos julgados está expressa ou implícita a não aceitação da instrumentalização do acusado ou do preso aos interesses do Estado na persecução penal. O indivíduo não pode ser uma engrenagem do processo penal, decorrendo, de sua dignidade, uma série de direitos e garantias. Daí a existência de decisões assegurando aos que são sujeitos passivos em procedimentos criminais o direito: a) à não autoincriminação, b) à presunção de inocência, c) à ampla defesa, d) contra o excesso de prazo em prisão preventiva, e) ao livramento condicional, f) às saídas temporárias do preso, g) à não utilização injustificada de algemas, h) à aplicação do princípio da insignificância e i) ao cumprimento de pena em prisão domiciliar.

No âmbito do controle concentrado de constitucionalidade, os equívocos se repetem na mais alta Corte do Judiciário brasileiro, mas aumentam os impactos provenientes da interpretação errônea da dignidade da pessoa humana. Como se sabe, o controle de constitucionalidade abstrato ou concentrado realizado pelo Supremo Tribunal Federal produz eficácia contra todos e efeitos vinculantes, relativamente aos demais órgãos do Poder Judiciário e à administração pública

direta e indireta, nas esferas federal, estadual e municipal, conforme o art. 102, §2º, da Constituição Federal.

Destarte, uma decisão do Supremo Tribunal Federal nessas condições produz efeitos sobre todos os juízes e tribunais do Brasil, multiplicando os possíveis casos concretos a serem decididos conforme a decisão inicialmente prolatada.

Antes de se passar à análise dos julgados propriamente ditos, é imprescindível uma observação importante feita por Neves (2013, p. 199) sobre as votações e os debates nos Tribunais Superiores:

[...] ocorre, não raramente, uma deficiente clareza no verdadeiro fundamento da decisão. É verdade que essa questão relaciona-se com a própria organização institucional do procedimento de tomada de decisão no STF. Cada Ministro apresenta votos (geralmente longíssimos) em separado, aduzindo argumentos e razões os mais diversos. Não é comum que cheguem aos mesmos resultados com argumentos os mais diferentes. O acórdão final torna-se, em casos relevantes, inconsistente: o fato de a maioria ou a unanimidade decidir no sentido da parte dispositiva do acórdão nada diz sobre os seus fundamentos, pois cada um aduz argumentos que, em alguns casos, são incompatíveis.

Nesse esteio, é comum que a ementa da decisão não reflita verdadeiramente os fundamentos trabalhados pelos Ministros, motivo pelo qual, para o fim de analisar a compreensão do conceito de dignidade, opta-se por analisar os votos dos Ministros.

Um dos melhores e mais recentes exemplos de decisão em controle concentrado de constitucionalidade realizado pelo Supremo Tribunal Federal utilizando a dignidade da pessoa humana como um dos parâmetros<sup>45</sup> é a decisão na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54, cujo objeto consistiu na análise da (in)constitucionalidade da interpretação segundo a qual a interrupção da gravidez de feto anencéfalo é fato tipificado como crime de aborto.

A decisão foi assim ementada:

ESTADO – LAICIDADE. O Brasil é uma república laica, surgindo absolutamente neutro quanto às religiões. Considerações. FETO

45 O objetivo da análise jurisprudencial nesta parte da pesquisa restringe-se a demonstrar como a compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana pelos Ministros do Supremo Tribunal Federal é feita de forma discricionária e essencialista, utilizando-se meramente de um viés negativo ("viola a dignidade...") ou de tentativas de equiparação do conceito de dignidade a outros conceitos, principalmente de direitos fundamentais, quando há, de fato, outros fundamentos que, por si sós, poderiam justificar as decisões tomadas. Isto demonstra uma invocação da dignidade como argumento de autoridade de inúmeras decisões, ainda que desnecessariamente, o que prejudica sua compreensão. Dessa forma, não se pretende analisar, em si, o dispositivo das decisões, mas apenas e especificamente a compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana nos inúmeros casos analisados.

ANENCÉFALO – INTERRUPTÃO DA GRAVIDEZ – MULHER – LIBERDADE SEXUAL E REPRODUTIVA – SAÚDE – DIGNIDADE – AUTODETERMINAÇÃO – DIREITOS FUNDAMENTAIS – CRIME – INEXISTÊNCIA. Mostra-se inconstitucional interpretação de a interrupção da gravidez de feto anencefalo ser conduta tipificada nos artigos 124, 126 e 128, incisos I e II, do Código Penal. (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2012c)

Neves afirma que, analisando a petição do então advogado Luís Roberto Barroso na ADPF ° 54, observa-se que este afirmara que a antecipação do parto em caso de gravidez de feto anencefálico não seria aborto, de modo que o rigor técnico torna desnecessário analisar em termos de ponderação de bens e valores, pois se trata de caso de não subsunção da situação fática aos dispositivos do Código Penal. Contudo, o autor também observa que, a seguir, Barroso, imediatamente, dá um salto para argumentar de forma abstrata a partir do princípio da dignidade da pessoa humana. Alias, ressalta que Barroso argumentou pela aplicação do princípio geral da legalidade (art. 5º, inciso II, da CF), quando há o princípio da legalidade penal, previsto no art. 5º, inciso XXXIX, que é específico para o caso (NEVES, 2013, p. 214-215).

Observando atentamente o inteiro teor do acórdão da ADPF 54, constata-se que vários foram os direitos fundamentais analisados pelo Supremo Tribunal Federal, como a vida, a saúde e a liberdade. A dignidade da pessoa humana também foi um dos aspectos mais invocados nos votos. Em todo o acórdão, a expressão “dignidade” foi citada exatamente 299 vezes, mas em nenhum momento foi conceituada. Na maioria das vezes, nem sequer foi observada de modo isolado, mas apenas como sinônimo de alguns direitos fundamentais ou gênero/conjunto desses direitos. Da mesma forma, tratou-se a dignidade unicamente pelo viés negativo, referindo-se às situações em que ela seria violada, mas não mencionado especificamente o que é preciso para que a dignidade seja preservada.

Em certos momentos - que serão abordados a seguir -, os votos dos Ministros referiam que a dignidade da pessoa humana asseguraria a integridade física e moral, além do direito fundamental da mulher à saúde, sendo observada, portanto, como instrumento de garantia de outros direitos. Em outros momentos, colocava-se na balança, a favor das mulheres, a privacidade, a autonomia e a dignidade da pessoa humana, deixando de definir a dignidade como gênero ou fundamento de outros direitos, mas sim a definindo ao lado da privacidade e da autonomia. Por fim, entre outras inúmeras situações, a dignidade da pessoa humana foi considerada

como antônimo de tortura.

O Ministro Marco Aurélio Mello, na página 37 do seu voto, entendeu no seu voto que a manutenção da gravidez no caso em comento violaria os princípios basilares do sistema constitucional, mais precisamente a dignidade da pessoa humana, a liberdade, a autodeterminação, a saúde, o direito à privacidade e o reconhecimento pleno dos direitos sexuais e reprodutivos de milhares de mulheres (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2012c).

A Ministra Cármen Lúcia, por sua vez, considerou, na página 45 do seu voto (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2012c), que a dignidade da pessoa humana é o princípio fundante do Estado Democrático de Direito. Na página 58, afirmou que o respeito à possibilidade de a mulher escolher continuar ou interromper a gravidez de feto anencéfalo é o respeito ao princípio da dignidade humana.

O Ministro Ricardo Lewandowski destacou, na página 9 do seu voto (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2012c), uma curiosidade: tanto os que são favoráveis à interrupção da gravidez, quanto os que são contrários a ela invocam, enfaticamente, o princípio da dignidade da pessoa humana. Contudo, após tal observação, o referido Ministro não mais se referiu à dignidade, deixando de conceituá-la ou mesmo utilizá-la em seu voto, para, em seguida, julgar improcedente o pedido da ADPF nº 54.

Na página 18 do seu voto (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2012c), o Ministro Gilmar Mendes destacou que o princípio da dignidade da pessoa humana não poderia, por si só, possibilitar o aborto dos fetos anencéfalos, pois também o nascituro seria protegido por essa cláusula.

Por sua vez, o Ministro Cezar Peluso teceu, exaustivamente, comentários sobre quem teria ou não dignidade, principalmente na página 18 do seu voto, sem, entretanto, tentar conceituá-la ou expor o que compreende como dignidade da pessoa humana (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2012c).

Na Ação Direta de Inconstitucionalidade 4277, o Supremo Tribunal Federal foi chamado a decidir sobre o reconhecimento da união homoafetiva como entidade familiar. Nessa oportunidade, vários Ministros argumentaram que o reconhecimento do direito à preferência sexual é uma direta emanção do princípio da dignidade da pessoa humana. Também constou nos votos dos Ministros que a família seria um instrumento de proteção da dignidade e que a autonomia privada dos indivíduos seria o centro da dignidade da pessoa humana. Além disso, também foi objeto de

manifestação dos Ministros a afirmação de que o desprezo das uniões afetivas é uma afronta à dignidade dos indivíduos homossexuais. Não é por menos que a expressão "dignidade" foi citada 105 vezes no acórdão (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2011b).

No voto do Ministro Carlos Ayres Britto, relator da ADIn nº 4277, consta, na página 14, que a preferência sexual é uma direta emanção do princípio da dignidade da pessoa humana (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2011b).

Na sequência, o Ministro Luiz Fux, na página 17 do seu voto (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2011b), asseverou que o desprezo das uniões homoafetivas é uma afronta à dignidade dos indivíduos homossexuais, pois lhes nega o tratamento igualitário. Por isso, afirmou, em seguida, que não há dúvida de se tratar de violação dos princípios da dignidade da pessoa humana e da isonomia.

Já a Ministra Cármen Lúcia declarou, na página 5 do seu voto, que a dignidade da pessoa humana impõe a tolerância e a convivência harmônica de todos, com integral respeito às livres escolhas (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2011b).

O Ministro Marco Aurélio Mello, por sua vez, defende, na página 14 do seu voto (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2011b), que extrai do núcleo do princípio da dignidade da pessoa humana a obrigação do reconhecimento das uniões homoafetivas.

Na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 186, que tratou do sistema de reserva de vagas com base em critério étnico-racial (cotas) no processo de seleção para ingresso em instituição pública de ensino superior, em que pese o foco maior era o princípio da igualdade ou da isonomia, a dignidade da pessoa humana também foi utilizada como fundamento, inclusive de forma muito temerária, como se percebe pelo voto do próprio Relator, o qual se passa a analisar (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2012b).

O Ministro Relator, Ricardo Lewandowski, no decorrer do seu longo voto (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2012b), apenas mencionou a dignidade da pessoa humana em citações de doutrinadores que, na verdade, definiam a igualdade. Contudo, para enorme surpresa, na página 47 do seu voto, precisamente na parte dispositiva, afirmou que, considerando que as políticas de ação afirmativa tratadas no caso em comento empregavam métodos seletivos eficazes e "compatíveis com o princípio da dignidade humana", julgava improcedente a ADPF. Ora, considera-se teratológico concluir que algo é compatível com a dignidade da

pessoa humana se, no decorrer do seu voto, não a citou, tampouco expressou como a estava interpretando. Neste caso, há uma nítida utilização arbitrária da dignidade como conceito que fundamenta qualquer questão envolvendo direitos fundamentais, mesmo quando há um direito fundamental que se relaciona diretamente com o caso concreto, como a igualdade, no mencionado processo.

A Ação Declaratória de Constitucionalidade nº 19 definiu a constitucionalidade da Lei nº 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha. Nesse julgamento, o Ministro Luiz Fux, na página 9 do seu voto, afirmou que condicionar a ação penal por crimes de lesão corporal leve e culposa domésticos contra a mulher à representação desta seria um obstáculo à proteção da sua inviolabilidade física e moral, atingindo, ao final, a dignidade humana feminina. Ademais, citou, em seguida, o art. 5º, XLI, da Constituição Federal, o qual menciona que a lei punirá qualquer discriminação contra direitos e liberdades fundamentais (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, Tribunal Pleno, 2012a). Ora, nota-se, mais uma vez, a invocação da dignidade da pessoa humana como fundamento maior de um voto, sem qualquer menção à compreensão que se faz deste conceito.

Outro acórdão interessante para o fim proposto nesta pesquisa é o da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 1.856, que julgou a incompatibilidade com a Constituição Federal de uma lei do Estado do Rio de Janeiro que regulamentava brigas de galo (BRASIL. Supremo Tribunal Federal, 2011a). Em pese se trate de um caso envolvendo um debate entre cultura e proteção ao meio ambiente, o Ministro Cezar Peluso entendeu que a lei ofende também a dignidade da pessoa humana, pois implicaria um estímulo às pulsões mais primitiva e irracionais do ser humano.

Após analisar esse conjunto de decisões, é possível perceber, como refere Barroso (2013, p. 122), que "raramente a dignidade é o fundamento central do argumento e, menos ainda, tem o seu conteúdo explorado ou explicitado."

O conceito de dignidade da pessoa humana é usado pelos Tribunais pátrios como solução para casos totalmente distintos, dele ramificando os outros fundamentos da decisão judicial. Contudo, como se observou, os Ministros do Supremo Tribunal Federal não explicam o que entendem como dignidade da pessoa humana, utilizando-a como um argumento de autoridade de toda e qualquer decisão que circunde os direitos fundamentais, mesmo se houver outro fundamento específico para o caso concreto.

Com razão, Barroso (2013, p. 115) acentua:



No Brasil, como regra geral, a invocação da dignidade humana pela jurisprudência tem se dado como mero reforço argumentativo de algum outro fundamento ou como ornamento retórico. Existe uma forte razão para que seja assim. É que com o grau de abrangência e de detalhamento da Constituição brasileira, inclusive no seu longo elenco de direitos fundamentais, muitas das situações que em outras jurisdições envolvem a necessidade de utilização do princípio mais abstrato da dignidade humana, entre nós já se encontram previstas em regras específicas de maior densidade jurídica. Diante disso, a dignidade acaba sendo citada apenas em reforço.

Trata-se de um uso equivocado dos princípios e de suas abstrações, como se princípios tivessem o poder de serem aplicados, indiscutivelmente, a todas as hipóteses, devendo o caso concreto se amoldar a eles.

Segundo destaca Neves (2013, p. 214), essa postura, que consiste em se direcionar a abstrações principiológicas e se afastar das especificidades e das delimitações do caso concreto, pode prejudicar a força da decisão e dos seus respectivos argumentos, sendo importante salientar que essa força é necessária não apenas para a legitimação das decisões, como também para a atribuição de credibilidade a uma corte constitucional.

Nesse sentido, o que se observa na unanimidade das decisões do Supremo Tribunal Federal, seja nas de controle concentrado de constitucionalidade, seja nas decisões de efeitos meramente *inter partes*, é a total arbitrariedade na utilização do conceito de dignidade da pessoa humana, quando não a completa omissão do seu sentido.

A dignidade é vista como sinônimo de vários direitos fundamentais, como fundamento direto ou indireto, como gênero – do qual seriam espécies os direitos fundamentais – ou como a própria soma desses direitos, da mesma forma que ocorre habitualmente com o devido processo legal. Quando assim não o é, utiliza-se do conceito de dignidade da pessoa humana como se fosse algo dado e sempre pressuposto - não considerando a tradição em que se insere -, sem necessidade de interpretá-lo ou dizer qual o sentido que lhe foi atribuído, em razão de uma autoridade suprema como fundamento maior de todas as decisões envolvendo direitos fundamentais. Nesse aspecto, discricionariedade/arbitrariedade e essencialismo andam lado a lado, uma vez que o conceito de dignidade é utilizado nas decisões do Supremo Tribunal Federal como se tivesse um sentido aberto - por isso sempre cabível para todos os casos - e, ao mesmo tempo, imutável, que tornasse prescindível conceituá-lo em cada caso concreto.

Ademais, as decisões mencionadas não expõem um conceito positivo da dignidade da pessoa humana - salvo hipóteses de equiparação a outros direitos -, mas apenas a decisão sobre suas formas de violação. Expressões como “viola a dignidade da pessoa humana” ou “ofensa ao princípio da dignidade da pessoa humana” são mais encontradas nas decisões do Supremo Tribunal Federal que as definições sobre a forma de preservá-la. Portanto, conceitua-se, jurisprudencialmente, por meio das hipóteses de violações.

Essa tendência de interpretação por um sentido negativo - e não positivo - também é observada por Jacintho (2009, p. 41), ao explicar que a dignidade da pessoa humana tem sido normalmente conceituada por um sentido negativo, ou seja, concluindo que fere a dignidade não agir de uma determinada forma ou não observar alguma condição. Entretanto, há uma dificuldade para a formulação de uma concepção positiva, demonstrando qual seria o agir positivo que respeitaria a dignidade.

Nessa linha, Kirste (2013, p. 180) adverte sobre uma concepção mais metódica da dignidade humana, segundo a qual essa expressão não poderia "ser definida positivamente, mas apenas negativamente, a partir de suas possíveis violações. A abordagem negativa substitui, assim, a pergunta sobre o que é a dignidade humana pela pergunta a respeito de quando e sob que condições esta é violada."

Ao abordar essas perspectivas que tentam conceituar a dignidade da pessoa humana a partir de uma visão negativa, Kirste (2013, p. 181) observa três problemas:

Por mais convincentes que tais teorias sejam, todavia, elas dependem de três condições: Primeiro, elas pressupõem as respectivas experiências já ocorridas em relação às violações da dignidade humana. Isso impede que tais teorias sejam úteis aos novos desafios que surgem para a dignidade humana. Segundo, elas pressupõem, ao menos inconscientemente, uma compreensão positiva daquilo que a dignidade humana significa. Que critérios essa concepção teria para qualificar uma violação da dignidade humana como tal, sem ter uma noção clara do que isso significa? Por último, essa abordagem carece de critérios nítidos para distinguir se o 'sentimento de injustiça' se refere particularmente a uma violação da dignidade ou à violação de outro valor: a abordagem negativa não fornece um catálogo coeso de critérios para avaliar qual comportamento desrespeitoso infringe a dignidade humana, e qual comportamento desrespeitoso não a infringe.

Analisando atentamente a proposta de uma compreensão baseada na hermenêutica filosófica, percebe-se que, quando um julgador define ter sido violada

a dignidade num determinado caso concreto, explicando que casos como aquele ferem a dignidade da pessoa humana, está deixando de conceituar essa expressão na sua decisão ou no seu voto, mas necessitou compreender o que é a dignidade, mesmo que não explicita. Sempre que se fala que uma conduta viola a dignidade, há uma prévia consideração sobre o que é dignidade, cuja compreensão se dá num caso concreto em forma de aplicação, a qual é inseparável da própria compreensão, como já visto.

Noutra senda, uma outra questão que surge é sobre os efeitos da decisão de controle de constitucionalidade abstrato pelo Supremo Tribunal Federal em relação aos demais órgãos do Poder Judiciário. Considerando que os juízes e tribunais permanecem vinculados ao que foi decidido pelo Supremo Tribunal Federal nessas condições, haverá um transporte da compreensão exarada na decisão do controle de constitucionalidade para inúmeros casos concretos, assim como também ocorre quando é aplicada a teoria da transcendência dos motivos determinantes, para a qual os fundamentos determinantes da decisão do Supremo Tribunal Federal também terão efeito vinculante. Em outras palavras, o conceito de dignidade da pessoa humana interpretado pelo Supremo Tribunal Federal trará uma essência que o caracteriza por aquilo que ele é, o que significa um essencialismo e uma apropriação do sentido. Ora, como compreensão e aplicação são momentos que não se separam, nesses casos citados, o Supremo Tribunal Federal estará compreendendo e aplicando para a decisão do controle de constitucionalidade, mas também está aplicando o conceito para inúmeros outros casos, pois os juízes, ao aplicarem o significado atribuído pelo Supremo Tribunal Federal, já terão o parâmetro ao qual seguir. Portanto, questiona-se se os juízes ficariam tolhidos do poder de interpretar, porquanto teriam apenas a possibilidade de subsumir o caso concreto ao parâmetro interpretativo já construído, o que seria uma imposição de interpretações essencialistas.

De qualquer sorte, diante das decisões analisadas, tem razão Neves (2013, p. 213), ao salientar que a latente incompatibilidade das compreensões sobre normas constitucionais tão importantes demonstra ser um indício de constantes argumentações *ad hoc*, que desconsideram as decisões judiciais anteriores e não se ocupam de construir decisões que futuramente possam dar base para a solução de outros casos, de modo a evitar as inúmeras decisões surpresas.

Em outras palavras, é uma proposta solipsista de compreensão casuística, na

qual apenas a consciência do intérprete - Ministro do Supremo Tribunal Federal - é relevante para a interpretação do conceito de dignidade da pessoa humana.

Streck (2013, p. 42) situa muito bem o problema sobre essa visão solipsista no Direito:

Essa aposta solipsista está lastreada no paradigma racionalista-subjetivista que atravessa dois séculos, podendo facilmente ser percebida, na sequência, em Chiovenda, para quem a vontade concreta da lei é aquilo que o juiz afirma ser a vontade concreta da lei; em Carnellutti, de cuja obra se depreende que a jurisdição é 'prover', 'fazer o que seja necessário'; também em Couture, para o qual, a partir de sua visão intuitiva e subjetivista, chega a dizer que 'o problema da escolha do juiz é, em definitivo, o problema da justiça'; em Liebman, para quem o juiz, no exercício da jurisdição, é livre de vínculos enquanto intérprete qualificado da lei.

De fato, as supracitadas decisões do Supremo Tribunal Federal demonstram que os intérpretes se apropriam do conceito de dignidade, desconsiderando o caráter intersubjetivo de toda compreensão. Buscando a superação dessa perspectiva solipsista e essencialista, que ainda desconsidera os avanços proporcionados pela Reviravolta Linguística e pelo Giro Ontológico-hermenêutico, a hermenêutica filosófica de Gadamer pode contribuir de maneira significativa.

#### **4.4 A historicidade e os preconceitos como condições de possibilidade da compreensão: o círculo hermenêutico observado no conceito de dignidade como princípio constitucional**

As incongruências e incoerências da compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana no Brasil surgem de uma visão, ainda muito presente, de que deve preponderar uma hermenêutica voltada para o Direito, com suas regras e seus métodos. Com efeito, Bittar (2010, p. 242-243) enfatiza:

A hermenêutica tradicional desconsidera a importância do intérprete na formação construtiva do texto jurídico. Normalmente, o texto jurídico é visto como uma estrutura sólida, essencialista, dotada de um sentido imanente, ao qual deve acessar o intérprete por meio da descoberta. O sentido de um texto é, então, um achado metafísico ou lógico. Seja porque o texto é claro e não requer interpretação, seja porque o texto confuso/obscuro pode ser 'consertado' pelo intérprete, sua função ativa no processo de construção do sentido sempre foi concebida como um *minus* com relação à ontologia do próprio discurso e de seu sentido.

A própria abordagem do conceito – ou a interpretação deste – é muito simplista na doutrina pátria. Nesse diapasão, ao relacionar os conceitos em torno da

interpretação, dentre os quais o da hermenêutica e da aplicação da norma, Barroso (2009, p. 107) afirma que a hermenêutica é o domínio teórico cujo objeto é a formulação dos princípios e regras de interpretação do direito. A interpretação, por sua vez, é a própria prática de revelar o conteúdo e o alcance de uma norma, fazendo-a incidir em um caso concreto. Por fim, a aplicação é o momento final do processo interpretativo, no qual há a concretização efetiva da incidência do preceito sobre o fato concreto.

Quando se busca alcançar o conceito de dignidade, portanto, parte-se do conjunto de diretrizes (hermenêutica) que sistematizam a prática de revelar o conteúdo (interpretação) para posterior incidência prática (aplicação). Entretanto, essa perspectiva do atual ministro do Supremo Tribunal Federal desconsidera uma importante lição da hermenêutica filosófica, pois “os sentidos não podem ser atribuídos em abstrato, pela simples razão de que não se pode cindir fato e direito, interpretação e aplicação” (STRECK, 2013, p. 72).

Seria possível uma analogia com a mitológica origem da terminologia da hermenêutica. Se Hermes, o deus mensageiro, “deveria traduzir e interpretar as mensagens dos deuses para os mortais, uma vez que a língua de um era inacessível ao outro” (MAZOTTI, 2010, p. 1), o intérprete deve ater-se a sua historicidade na formação da própria compreensão sobre o conceito de dignidade, com todos seus pré-juízos e por uma análise intersubjetiva da linguagem, como autocondicionamento do presente ao passado. Repita-se: não se trata de uma faculdade ou escolha, mas sim de uma condição de possibilidade da compreensão, um revelar hermenêutico, não havendo alternativas à compreensão.

Certamente, a dignidade não apenas pode ser considerada como um importante aporte interpretativo, mas também deverá ser interpretada para que seja compreendida e delimitada conceitualmente. Ademais, é possível estabelecer o entendimento de que a dignidade da pessoa humana é um dos maiores – ou o maior – valores constitucionais, transcendendo a nobre esfera dos direitos fundamentais e alcançando o patamar de fundamento do Estado Democrático de Direito, o que lhe concede a função norteadora de todo o ordenamento jurídico. Contudo, não se deve permitir que sentimentos, clamores públicos e a busca de um conceito carregado de moral incidam sobre esse conceito no âmbito jurídico, sob pena de um relativismo conjugado com o solipsismo do julgador.

Na abordagem de Soares (2010b, p. 195):

No plano da pragmática jurídica, em se tratando da interpretação do princípio constitucional da dignidade da pessoa humana, torna-se necessário neutralizar a carga emotiva, presente em qualquer discussão irracional sobre o sentido de uma vida digna, para verificar o efetivo uso concedido pelos intérpretes à expressão linguística 'dignidade da pessoa humana', cuja materialização varia em conformidade com o contexto histórico-cultural e com as especificidades do caso concreto.

A compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana, então, exige um conformismo histórico, sabendo que nossa finitude nos impõe a existência de preconceitos, saibamos ou não da existência deles. Ademais, "a tradição é a marca de nossa finitude, é a presença irrefutável da historicidade, é o lugar que permite o encontro com o projeto desde sempre projetado e o ambiente no qual a investigação pelos sentidos acontece" (LUCAS, 2007, p. 42).

A história demonstra que o respeito à dignidade da pessoa humana é imprescindível e não pode ser afastado do contexto jurídico, eis que o ser humano é o seu criador e, potencialmente, destruidor. Dessa forma, é inconcebível que a definição do referido conceito ainda seja procedida pela subjetividade e consciência quando, inegavelmente "a linguagem se tornou, em nosso século, a questão central da filosofia" (OLIVEIRA, 2006, p. 11).

Sobre os riscos da equivocada interpretação da dignidade da pessoa humana, Salgado (2011, p. 14) afirma, com exatidão, que a natureza da dignidade da pessoa humana não possibilita que sua conceituação seja definitiva e completa, mas, em caso de renúncia ao esforço para compreendê-la adequadamente, haveria uma infeliz autorização do seu uso inapropriado e indiscriminado, permitindo que seu conteúdo seja inundado de elementos que apenas observem a conveniência imediata e momentânea, o que alargaria seu conteúdo até banalizá-lo e esvaziá-lo.

Ademais, é imprescindível entender que a dignidade da pessoa humana não pode ser compreendida como algo a ser mentalmente representado de forma precisa, isto é, como um objeto que, ao ser interpretado, reflete com exatidão o que ele é. Da mesma forma, pensar a dignidade como uma expressão abstrata e sem sentido prévio é desconsiderar a existência de preconceitos e pretender atribuir ao intérprete uma força inovadora de todo sentido.<sup>46</sup>

---

46 Em excelente definição de Streck (2013, p. 59), entende-se que o problema interpretativo nas decisões judiciais no Brasil surge do fato de que o Direito ainda é predominantemente atrelado aos paradigmas aristotélico-tomista e da filosofia da consciência. Por essa razão, não são raras as decisões judiciais que destoam significativamente de interpretações anteriores ou nem sequer fornecem alguma segurança para posteriores casos semelhantes, sob a alegação de que isso

Nesse ponto, concorda-se com a observação de Sarlet (2013, p. 33):

[...] verifica-se que reduzir a uma fórmula abstrata e genérica tudo aquilo que constitui o conteúdo possível da dignidade da pessoa humana, em outras palavras, alcançar uma definição precisa do seu âmbito de proteção ou de incidência (em se considerando sua condição de norma jurídica), não parece ser possível, o que, por sua vez, não significa que não se possa e não se deva buscar uma definição, que, todavia, acabará alcançando pleno sentido e operacionalidade apenas em face do caso concreto, como, de resto, é o que ocorre de modo geral com os princípios e direitos fundamentais.

Como refere Gadamer (2007, p. 13), “aquilo que está presente para si mesmo e que possui a estrutura da reflexividade oferece o extremo preenchimento do ser enquanto presente.” Assim, a partir da concepção de que o homem é hermenêutico, finito e histórico, deve-se acentuar tais características na sua definição de experiência do mundo. A análise da temporalidade é fundamental para se sair da hermenêutica psicologizante para uma propriamente histórica.

Considera-se, portanto, que a dignidade, por meio da matriz teórica de Gadamer e de uma hermenêutica filosófica baseada na historicidade, conceitua-se de forma diametralmente oposta ao contexto atribuído atualmente, em que a essência impera no processo hermenêutico. É nesse contexto que se obtém um conceito desprovido de elementos metafísicos e de uma subjetividade solipsista.

Soares (2010b, p. 129), apesar de não expor diretamente a adoção do conceito de tradição de Gadamer, salienta:

Antes mesmo de seu reconhecimento jurídico nas Declarações internacionais de Direito e nas Constituições de diversos países, a dignidade da pessoa humana figura como um valor, que brota da própria experiência axiológica de cada cultura humana, submetida aos influxos do tempo e do espaço. Daí por que, longe de ser enclausurado como um ideal metafísico, absoluto e invariável, o princípio da dignidade da pessoa humana deve ser compreendido em sua dimensão histórico-cultural.

Realmente, o conceito de dignidade da pessoa humana depende, para sua compreensão, da análise da tradição e da cultura, mas não é o único conceito que tem a tradição como condição de possibilidade. Ao analisar a hermenêutica filosófica de Gadamer, percebe-se que toda compreensão só é possível pela existência de preconceitos transportados linguisticamente pela tradição e pela cultura. A compreensão sempre será um acontecer da linguagem num momento presente, mas com um diálogo com o passado, pois não há um grau zero de sentido. Estamos em um mundo linguístico, e a tradição possibilita que o vejamos.

decorreria da discricionariedade dos julgadores e da consciência dos intérpretes.

De qualquer sorte, a significativa imprecisão doutrinária e jurisprudencial, sobretudo por parte do Supremo Tribunal Federal, na consideração de conceitos com conteúdo próprio ou essencial, muitas vezes de forma extremamente arbitrária, deve ser adequadamente analisada e, por uma matriz que reconheça a finitude do intérprete em seus preconceitos, expurgada.

Salienta-se que é necessária uma abordagem da hermenêutica filosófica gadameriana para a superação do(s) conceito(s) ordinariamente atribuído(s) à dignidade da pessoa humana, para que sejam consideradas no processo de compreensão a tradição e a linguagem, e não o subjetivismo tão presente na arbitrária interpretação do conceito. Assim, demonstra-se que ninguém pode apropriar-se dos conceitos, haja vista que são intersubjetivos, demandando consensos dialogais que se afastem do solipsismo tão frequente – e lamentável – dos julgadores. Salienta-se que a intersubjetividade dos conceitos ocorre especificamente pela participação do outro, ou seja, da comunidade que constrói linguisticamente a tradição, gerando preconceitos que integram toda e qualquer compreensão. Por isso, pretender desconsiderar os preconceitos e a força da tradição no processo compreensivo é defender uma ideia de que um conceito - o de dignidade da pessoa humana - pode ser alcançado independentemente da intersubjetividade, como se cada pessoa fosse um núcleo autônomo de atribuição de sentidos que somente *a posteriori* comunica aos demais o sentido que atribui.<sup>47</sup>

Com efeito, Streck (2013, p. 17) argumenta que “a viragem ontológico-linguística se coloca como o que precede qualquer relação positiva. Não há mais um 'sujeito solitário'; agora há uma comunidade que antecipa qualquer constituição de sujeito”.

Ademais, “a hermenêutica não consiste num saber que se põe à procura de um 'paraíso perdido', uma vez que, com o *hermeneutic turn*, ela amplia o projeto filosófico dominado pelo ideal de método” (ROHDEN, 2002, p. 73). Nesse sentido, o compreender da dignidade da pessoa humana como princípio constitucional não deve ignorar o horizonte temporal que produz os preconceitos do intérprete, os quais, portanto, não se originam de um sujeito solitário e solipsista que, no auge da sua subjetividade, reflete acerca do conceito.

Trata-se, verdadeiramente, de uma comunidade histórica que dialoga com o

---

47 No Direito, uma postura contrária a essa proposta hermenêutica faria com que não houvesse previsibilidade e cada decisão pudesse partir de um grau zero de sentido, havendo um inestimável efeito surpresa.



intérprete, motivo pelo qual haverá sempre um diálogo entre o tu-passado e o eu-presente na formação da historicidade de quem compreende. Desconsiderar essa perspectiva é tentar forçar uma saída dos próprios preconceitos, a qual é impossível.

Nas palavras de Lucas (2007, p. 37):

O homem está hermeneuticamente relacionado com o mundo; sua compreensão é a compreensão que sua historicidade constitui como possibilidade. Só é possível compreender quando se antecipa o horizonte que dá sentido à compreensão, quando se localiza e se situa aquilo que se quer compreender. A interpretação, assim, não é uma intervenção do sujeito que desnuda as verdades incrustadas enigmaticamente no objeto, mas é, sim, o momento de explicitação do compreender, daquilo que sempre esteve à disposição e que é desvelado pela compreensão.

Por mais que se tente fugir dos preconceitos para abandonar o círculo hermenêutico, esse desejo jamais terá êxito, apesar da diuturna intenção de alcançar diretamente o objeto da compreensão. Nesse caso, o juiz que manifesta um conceito de dignidade da pessoa humana que não está de acordo com a tradição a qual se condicionou não está abandonando seus preconceitos, mas apenas exteriorizando um sentido diverso daquele que resultou do seu processo de compreensão e autocondicionamento histórico.<sup>48</sup> Na compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana, o círculo hermenêutico tende a nunca partir de um ponto neutro, um grau zero, sempre iniciando dos preconceitos emanados da tradição. À medida que o intérprete compreende, a partir do seu horizonte temporal, a dignidade da pessoa humana, novos horizontes vão surgindo, fazendo com que o círculo se expanda e passe a integrar a tradição daquele conceito.

O julgador não é dono do sentido, pois é no horizonte da tradição que ocorre a compreensão. Por meio das propostas de Heidegger e Gadamer, a compreensão não é mais um ato cognitivo de um sujeito alheio ao mundo, mas sim algo que decorre da própria existência humana. Por isso, compreender é um modo de estar, não um método científico (SOARES, 2010, p. 9), de modo que não se admite, após a derrocada do positivismo e da interpretação objetivamente direta, uma apropriação do sentido pelo julgador solipsista, que não teria autorização ontológica para inaugurar o sentido a partir da sua consciência isolada. Ao contrário, estará sempre

---

48 Essa pretensão dos julgadores consiste numa exteriorização de sentido distinta do resultado da compreensão, e não propriamente de um controle metodológico sobre os próprios preconceitos no processo de compreensão. Como se observou no item 3.4, a possibilidade e a necessidade de uma reflexão sobre a tradição, na forma pretendida por Habermas, será ainda condicionada pelos preconceitos e pelo mundo linguístico.

condicionado pela tradição.

Atento ao atual contexto interpretativo dos Tribunais pátrios, Streck (2013, p. 27), de forma sempre coerente, indaga: “onde ficam a tradição, a coerência e a integridade do direito? Cada decisão parte (ou estabelece) um 'grau zero de sentido?'”. Sem dúvidas, as decisões judiciais, ao tratarem do conceito de dignidade da pessoa humana, parecem não expor qual o sentido do conceito, tampouco a tradição que ele possui, como se a linguagem fosse desconsiderada na construção desse relevante conceito e voltássemos ao período em que se defendia a ideia de que a compreensão surgia na consciência e apenas era exteriorizada pela linguagem, que não participava do processo hermenêutico, ou como se tivéssemos o poder de nos deslocar do ponto no qual estamos para uma zona dissociada da tradição, onde seria possível compreender por um método.

Atualmente, a linguagem não tem mais esse papel secundário na compreensão, mas, ao contrário, toda compreensão se dá pela linguagem, especificamente pelo mundo linguístico que integra a nossa tradição.

Nas lições de Streck (2014a, p. 217):

Nesse contexto, desde logo é possível (e necessário) desmi(s)tificar a tese corrente no senso comum teórico dos juristas (*habitus*), de que o juiz primeiro decide e depois justifica/fundamenta sua decisão. É muito comum ouvirmos essa frase (por exemplo, por todos, o Ministro Marco Aurélio Mello, do STF). É equivocado afirmar isso. O julgador não decide para depois buscar a fundamentação; ao contrário, ele só decide porque já encontrou o fundamento (assim, do mesmo modo, o indivíduo, no seu cotidiano, não dá, primeiro, o sentido de uma coisa, para, só depois, fundamentar as razões pelas quais deu esse sentido...!)

Toda compreensão pressupõe, portanto, que os preconceitos integrem esse ato interpretativo, motivo pelo qual, se um juiz decidisse e, em seguida, procurasse um fundamento, este seria uma das duas opções: aquilo que previamente já havia fundamentado sua decisão ou a exteriorização de algo distinto daquilo que efetivamente utilizou como fundamento, ou seja, o resultado da compreensão.

Assim, diante da finitude do homem e da impossibilidade de se deslocar para fora do mundo linguístico para compreendê-lo, toda compreensão - ou decisão judicial - sempre é o resultado do acontecer pela tradição. Logo, é impossível decidir sem um prévio fundamento, ainda que se pretenda exteriorizar ou justificar posteriormente com o que não era perceptível no momento da compreensão.<sup>49</sup>

---

49 Aqui, não estamos fazendo referência a crítica à ideologia e a reflexão sobre a tradição que

Isto ocorre porque o homem "não realiza um compreender afastado de si mesmo, pois o compreender é o compreender de suas possibilidades" (LUCAS, 2007, p. 36). Destarte, a finitude humana, mais do que limitar, possibilita a compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana.

Inegavelmente, o solipsismo, como busca do conhecimento desprovido do caráter intersubjetivo, produz consequências no diálogo - este necessariamente intersubjetivo - entre os atores jurídicos, já que a percepção privada obstará o entendimento sobre qual significado se está atribuindo ao conceito de dignidade da pessoa humana.

Conforme explica Oliveira (2006, p. 124):

[...] isso constitui um problema no processo de comunicação, já que o outro não pode ter o acesso que eu tenho, nem eu posso saber que impressões ele tem e, conseqüentemente, não sei se as palavras por ele empregadas para exprimir suas sensações têm o mesmo sentido das que eu emprego. Em última análise, o conhecimento e sua comunicação linguística são realidades inteiramente privadas, essencialmente individuais e só secundariamente comunicativas, interpessoais. Isso é uma decorrência necessária da concepção tradicional de conhecimento e linguagem e constitui o fundamento daquilo que Apel [...] denomina o solipsismo epistemológico do pensamento ocidental.

Com efeito, sendo intersubjetiva a compreensão, não se fala em um início a partir da consciência ou da subjetividade do intérprete. Ao contrário, "a compreensão ocorre, por assim dizer, de modo circular, circularidade que afasta qualquer idéia de começo e fim e situa tudo no presente" (LUCAS, 2007, p. 38-39).

Sem essa possibilidade de se apropriar do conceito de dignidade pela consciência do intérprete, será a tradição linguística que determinará intersubjetivamente o seu sentido. Como afirma Streck (2013, p. 17), "a linguagem é o que está dado e, portanto, não pode ser produto de um sujeito solipsista (Selbstsüchtiger), que constrói o seu próprio objeto de conhecimento", não preponderando mais a ideia de um sujeito solitário, já que há uma comunidade antecipadora de todo sentido para o sujeito.

Segundo Streck (2014a, p. 213)

Há, em toda ação humana, uma compreensão antecipadora do ser que permite que o homem se movimente no mundo para além de um agir no universo meramente empírico, ligado a objetos. Relacionamo-nos com as coisas, com o empírico, porque de algum modo já sabemos o quê e como

---

Habermas propõe, mas sim uma exteriorização de sentido que tenta lutar contra a compreensão verdadeiramente hermenêutica.

elas são. Há algo que acontece, além da pura relação objetivadora. Nosso privilégio se constitui pelo fato de termos a 'memória do ser'; ou seja: temos um privilégio ôntico - entre todos os entes apenas nós existimos; e um privilégio ontológico - de todos os entes somos os únicos que, em seu modo-de-ser, compreendem o ser. Desse duplo privilégio, o filósofo anota um terceiro: um privilégio ôntico-ontológico - a compreensão do ser deste ente que somos é condição de possibilidade de todas as outras ontologias (do direito, da história, do processo etc.).

Nesse esteio, toda compreensão exige uma prestação de contas histórico-ontológica. Isto porque "a compreensão, e esta é a tese central de Gadamer, não é a transposição para o mundo interior do autor e uma recriação de suas vivências, mas um entender-se a respeito da 'coisa'" (OLIVEIRA, 2006, p. 232-233).

Gadamer (2013, p. 405) considera que todo encontro com a tradição mediado pela consciência histórica tem uma relação de tensão entre texto e presente, de maneira que a tarefa hermenêutica não é assimilar essa tensão ingenuamente, mas a desenvolver conscientemente.<sup>50</sup>

Assim, é preciso conscientizar-se do que ocorre em toda compreensão, inclusive na interpretação do conceito de dignidade da pessoa humana, que é nosso pertencimento histórico. É nesse prisma que Lucas (2007, p. 42) assevera que "o homem não estabelece sentido para as coisas fora da História. Ele não é dono dos sentidos. Somente no horizonte de sua vinculação com mundo - tradição, cultura, História - o homem é capaz de compreender alguma coisa."

Ademais, em um alerta necessário, Fachin e Pianovski (2011, p. 16) destacam que o princípio da dignidade da pessoa humana deve buscar a proteção da pessoa concreta, ou seja, não deve limitar-se a um sujeito virtual abstratamente considerado. Nesse prisma, há de se considerar que a dignidade será efetivamente tutelada em situações concretas, que exijam a compreensão do sentido dessa expressão.

Gadamer (2013, p. 409) considera que "conhecimento do sentido de um texto jurídico e sua aplicação a um caso jurídico concreto não são dois atos separados, mas um processo unitário" (GADAMER, 2013, p. 409). Portanto, a *subtilitas applicandi* não se separa da compreensão, haja vista que ambos fazem parte do mesmo processo, não havendo cisão entre esses atos. O juiz compreende para um fim específico, nisso se diferenciando, por exemplo, do historiador jurídico.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Urge salientar que a situação hermenêutica frente aos textos é distinta do diálogo de pessoas numa conversação, pois os textos só pode chegar a falar através do intérprete, já que somente por ele os signos escritos se convertem em sentido (GADAMER, 2013, p. 502).

<sup>51</sup> Sobre o tema, é elucidativa a observação de Bittar (2010, p. 240) de que a interpretação jurídica

Nessa compreensão hermenêutica do texto legal, o juiz "precisa superar o hiato insuperável entre a generalidade do direito estabelecido e a concreção do caso individual" (GADAMER, 2011, p. 129). E essa superação se dá, para a hermenêutica filosófica, no acontecer hermenêutico que ocorre quando o intérprete, aplicando o conceito, compreende-o por meio das condições que possibilitam tal compreensão. Dessa forma, não existe, nem mesmo no Direito, uma compreensão sem finalidade, já que toda compreensão está inserida numa situação concreta.

Contudo, caso se afirme que no processo de compreensão de um texto legal surgem alternativas interpretativas, há de se considerar que a compreensão e a aplicação são incidíveis, de modo que a "escolha" entre os possíveis resultados da compreensão ocorre dentro desse processo mediado pela tradição, e não como um momento posterior em que, após interpretar o sentido, o intérprete pode optar entre alternativas interpretativas para aplicá-lo. Ora, estando o intérprete condicionado pelos seus preconceitos, a compreensão é um acontecer que não admite alternativas, isto é, a resposta hermenêutica não é uma escolha para que o intérprete defina qual é a melhor alternativa, mas um revelar da compreensão do intérprete, num determinado caso concreto, sobre o que a tradição e a linguagem dizem a ele.

Há, ainda, uma distinção filosófica relevante entre atos ou elementos locucionários e ilocucionários que auxilia no entendimento sobre a função do conceito.

Conforme Oliveira (2006, p. 157-159), Austin denomina ato locucionário a totalidade da ação linguística em todas as suas dimensões, sendo cada procedimento linguístico um ato locucionário. O ato ilocucionário, por outro lado, é a expressão de determinada função atribuída ao ato locucionário. Assim, para definir qual ato ilocucionário está em questão, deve-se perguntar como o ato locucionário está sendo usado.<sup>52</sup>

Portanto, a expressão linguística "dignidade da pessoa humana", em si, determina o elemento locucionário, para o qual se deve avaliar qual é a função que

---

não é realizada despreziosamente, mas sempre a partir de uma concretude sîgnica e para fins determinados, ao contrário do historiador, que interpreta apenas para conhecer.

52 Sobre esse assunto, impõe-se uma observação importante. A definição da função exercida por uma expressão ou um conceito depende de consensos básicos na sociedade, isto é, um mundo da vida compartilhado entre aqueles que dialogam sobre a linguagem. Nesse sentido, Habermas (1990, p. 72) esclarece que "os atores participantes tentam definir cooperativamente os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado na base de interpretações comuns da situação."

está sendo exercida por ela - o elemento ilocucionário - no seu contexto de uso concreto. Daí porque não se admite um conceito essencialista de dignidade da pessoa humana, porque, em razão dos jogos de linguagem, sempre se compreende a partir da função que o conceito exerce em determinado caso concreto.

Uma crítica feita por Neves (2013, p. 198-199) e que é cabível para o debate sobre o problema hermenêutico da dignidade da pessoa humana e sua compreensão pelo Supremo Tribunal Federal, é a seguinte:

Na jurisdição constitucional brasileira, problema persistente em relação ao manuseio dos princípios constitucionais, da técnica da proporcionalidade e do modelo de ponderação, assim como também ao emprego de outras estratégias argumentativas, reside no fato de que a decisão e os argumentos utilizados para fundamentá-las tendem a limitar-se ao caso concreto sub judice, mas não oferecem critérios para que se reduza o 'valor surpresa' das decisões de futuros casos em que haja identidade jurídica dos fatos subjacentes. Dessa maneira, começa a história, novamente, a cada caso, ao sabor das novidades metodológicas e doutrinárias. Não se sedimenta uma jurisprudência que construa precedentes orientadores de futuros julgamentos.

Trazendo essa relevante observação de Neves para o contexto do que propõe a hermenêutica filosófica, considera-se que há uma constante luta contra a tradição, haja vista que os Ministros do Supremo Tribunal Federal, como visto anteriormente, utilizam o conceito de dignidade da pessoa humana de forma temerária,<sup>53</sup> sem esclarecer o sentido a ele atribuído, inviabilizando, inclusive, o adequado desenvolvimento da tradição.

Para tanto, ampara-se no entendimento de Gadamer (2013, p. 79), no sentido de que o direito será sempre complementado e determinado produtivamente a partir do caso concreto, pois "o juiz não só aplica a lei *in concreto*, mas colabora ele mesmo, através de sua sentença, para a evolução do direito (direito judicial) (GADAMER, 2013, p. 79).

Nesse sentido, concorda-se com Sarlet (2013, p. 27), que define que a dignidade da pessoa humana "não poderá ser conceituada de maneira fixista, ainda mais quando se verifica que uma definição desta natureza não harmoniza com o pluralismo e a diversidade de valores que se manifestam nas sociedades

---

53 Já ficou explicitado no item 4.3, por meio da análise dos votos dos Ministros do Supremo Tribunal Federal, sobretudo no controle concentrado de constitucionalidade, que a dignidade da pessoa humana é utilizada como fundamento de autoridade das decisões, mas poucas vezes é conceituada e, quando o é, normalmente os Ministros se utilizam de equiparações com direitos fundamentais, como a igualdade e a integridade. Certamente, uma explicitação do sentido atribuído ao conceito de dignidade tornaria possível uma aderência ao círculo hermenêutico, viabilizando que futuras decisões considerem a compreensão linguisticamente preconceituosa sobre tal conceito.

democráticas contemporâneas” (SARLET, 2013, p. 27).<sup>54</sup>

Dessa forma, é inconcebível, após a Reviravolta Linguística e o Giro Ontológico na Hermenêutica, fazer referência a uma verdade definitiva ou ao acesso ao objeto da compreensão em si. Entrementes, a ausência de um conceito fixo não torna a proposta da hermenêutica filosófica um caminho relativista, que, segundo Streck (2013, p. 38), não está presente em Heidegger e, muito menos, em Gadamer.

Por essa impossibilidade de apropriação do sentido do conceito de dignidade como algo definitivo e absoluto, é imprescindível notar que cada compreensão sobre o conceito de dignidade da pessoa humana deve partir sempre do horizonte temporal e da tradição do intérprete, que dialoga historicamente com a comunidade em que está inserido. Não há uma compreensão isolada, a partir de um grau zero, porquanto sempre estará o intérprete condicionado por esses preconceitos. Por mais que se tente evadir da interpretação preconceituosa e necessariamente intersubjetiva, o julgador jamais obterá êxito em impor sua reflexão pela consciência, uma vez que esta também integra o *medium* da tradição.

No mesmo sentido, a compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana ocorrerá sempre a partir do caso concreto, diante da incindibilidade entre compreensão e aplicação, devendo o julgador buscar o conhecimento da presença dos preconceitos em todo o compreender.

---

<sup>54</sup> Tem razão Bittar (2010, p. 243-244) ao asseverar que um texto “não pode ser entendido com um objeto inerte, estanque, acabado e primigenamente intencionado de maneira a ingenuamente excluir qualquer possibilidade de modificação interpretativa.” (BITTAR, 2010, p. 243-244)

## CONCLUSÃO

As análises realizadas nessa pesquisa sobre a filosofia da consciência proporcionaram que, no último capítulo, pudesse ser confrontada a conceituação atribuída pela doutrina e pelo Supremo Tribunal Federal com a proposta da hermenêutica filosófica, sendo perceptível que os julgadores brasileiros ainda desconsideram o caráter linguístico da compreensão, motivo pelo qual se aproximam da filosofia da consciência. Seria uma invocação do *cogito* (penso) em detrimento do *sum* (existo), como se compreender não dependesse do existencial.

Aliás, com a abordagem de Heidegger, que, como visto, muito contribuiu para a construção do projeto de Gadamer, pode-se notar um movimento histórico de condicionamento do pensamento ao existencial, diante da estrutura fenomenológica da abordagem heideggeriana. Ao propor que a compreensão é um ser-no-mundo e não um momento isolado de representação mental, Heidegger formou bases sólidas para a discussão posterior em torno da hermenêutica.

Com a evolução apresentada por Wittgenstein, precisamente na sua segunda fase - das Investigações filosóficas -, comprovou-se que a linguagem não é representacional e ideal, mas sim dependente do seu uso, o que coloca a linguagem no centro do estudo filosófico, gerando a ruptura do paradigma da consciência e o movimento denominado de Reviravolta Linguística.

Em Gadamer, chegou-se ao existencial linguístico, que consiste na tradição, da qual o intérprete é inseparável. Logo, superou-se qualquer resquício da filosofia da consciência, pois, como seres finitos, sempre teremos um ponto de partida preconceituoso. Nesse diapasão, há um círculo hermenêutico - e não um grau zero de sentido - no qual toda compreensão se insere, de maneira que, a cada nova compreensão, o horizonte hermenêutico se expandirá e fundirá com outros horizontes.

Conclui-se, portanto, que o conceito de dignidade da pessoa humana vem sendo utilizado de forma solipsista e essencialista pela doutrina e jurisprudência brasileiras, que ainda se utilizam de abstrações e interpretações pretensamente oriundas da própria consciência, descartando a linguagem para um plano meramente instrumental, que, como visto, não se coaduna com a ruptura paradigmática proporcionada pela Reviravolta Linguística e pelo Giro Hermenêutico derivado das teses de Heidegger e Gadamer.



Com efeito, há uma tentativa de que a tradição seja diuturnamente ignorada na compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana, como se a cada decisão judicial, sobretudo do Supremo Tribunal Federal, o julgador iniciasse de um grau zero de sentido. Porém, como perquirido no decorrer deste estudo, o horizonte temporal é não apenas limite, mas também condição da compreensão, razão pela qual não é possível sair do círculo hermenêutico em que se encontra e se deslocar para uma onírica zona de contemplação do objeto, que seria a dignidade da pessoa humana, na qual seria possível observá-la sem preconceitos. Esse ideal metafísico, anteriormente abordado no item 2.1, deu lugar à compreensão necessariamente linguística e preconceituosa, conforme visto em Gadamer.

Assim, observam-se no cenário jurídico brasileiro dois movimentos distintos, mas que não refletem a verdadeira complexidade do conceito de dignidade: de um lado, há os que, valendo-se de um suposto caráter vago da expressão, permitem-se interpretar de acordo com a própria consciência, como se houvesse um ponto neutro e um amplo espaço a ser discricionariamente preenchido pelo intérprete; no outro lado, encontram-se os que observam na dignidade uma essência imutável que a equipara a determinados direitos fundamentais - especialmente a vida, a igualdade, a integridade e a liberdade - ou que a transforma num somatório de determinados direitos, seja como fundamento último destes, seja como uma espécie de metadireito fundamental ou metaprincípio.

Na verdade, uma posição utiliza o sentido de dignidade da pessoa humana independentemente do caso concreto, entendendo que é possível uma compreensão sem aplicação, pois o conceito teria uma essência que o caracteriza. Cultuam, assim, uma pretensa imutabilidade do conceito.

A outra posição, também muito utilizada por Ministros do Supremo Tribunal Federal, defende a necessidade de interpretar caso a caso, abandonando a segurança jurídica em prol das decisões subjetivistas e da primazia da consciência sobre a tradição. Logicamente, o equívoco não é propor que a interpretação ocorre em casos concretos, mas sim que a cada decisão se inicie uma nova fase de compreensão desse conceito, como se fosse possível deslocar a tradição e os preconceitos vigentes para um segundo plano, negando o próprio círculo hermenêutico.

Por tais razões, há uma banalização do conceito de dignidade da pessoa humana no âmbito jurisprudencial, como se a dignidade fosse fundamento para

todos os casos concretos que envolvam direitos fundamentais, mesmo que o caso se relacione com o direito à igualdade, como na hipótese das cotas e das uniões homoafetivas, ou com a proteção ao meio ambiente, como ocorreu no julgamento sobre a inconstitucionalidade da regulamentação da briga de galo. A doutrina, da mesma forma, aponta conceitos pré-moldados que pouco se diferenciam de abstrações e generalidades.

Certamente, o uso equivocado do conceito de dignidade da pessoa humana pela doutrina e pela jurisprudência é preocupante, especialmente pelo Supremo Tribunal Federal no âmbito do controle concentrado de constitucionalidade, haja vista que suas decisões geram consequências impactantes, em razão da produção de efeitos vinculantes e contra todos. Como parâmetro normalmente invocado para a declaração de inconstitucionalidade de leis e atos normativos, a dignidade deve ser compreendida hermenêuticamente e sem uma tentativa de exteriorizar o que é pretensamente - mas não realmente - produzido pela consciência do intérprete. Caso contrário, há o risco de que o conceito de dignidade, já desvanecido, continue sendo fundamento para decisões judiciais muito mais pela autoridade que a ele creditam do que pela compreensão de que se faz dele.

De fato, seja o solipsismo, seja o essencialismo, ambos se equivocam por desconsiderar que já sempre estamos imersos na tradição e no mundo da linguagem, não havendo um momento posterior em que, após a escolha do método, temos a incondicionalidade para interpretar o conceito, pois toda e qualquer escolha de um método carregará em si os preconceitos dessa compreensão.

Nesse ponto, a hermenêutica filosófica gadameriana, como uma proposta universal de compreensão, identifica-se melhor com aquilo que realmente ocorre em toda compreensão, mesmo que os intérpretes pretendam se afastar dos seus preconceitos e da sua imersão na linguagem. Ademais, os preconceitos, afirmados pela tradição e pela finitude de todos os intérpretes, não apenas condicionam toda e qualquer compreensão, mas também a possibilitam.

Por essa razão, ao contrário do que afirma Habermas, entende-se que não seria possível uma crítica aos preconceitos como forma de superá-los, tampouco uma sequência metodológica, pois qualquer tentativa neste sentido estaria ainda inserida na tradição da qual faz parte o intérprete.

Assim, a presente pesquisa cumpriu os objetivos pretendidos, porquanto demonstrou as contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer para a

compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana, apresentando como tal proposta supera a filosofia da consciência e as ideias metafísicas e essencialistas, que não subsistem diante da Reviravolta Linguística e do Giro Hermenêutico. Aliás, provou-se que esses novos paradigmas surgiram por meio dos vários questionamentos, sobretudo os iniciados por Wittgenstein e Heidegger, sobre as várias incongruências da pretensão mentalística de conhecimento.

Por esse motivo, as conceituações analisadas na pesquisa se apresentaram como essencialistas e solipsistas, sendo cabível e necessário uma compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana à luz da hermenêutica filosófica, perspectiva que não se submete aos mesmos questionamentos dos paradigmas superados.

Da mesma forma, houve êxito na resposta ao problema, confirmando a hipótese, considerando que se observa que a hermenêutica filosófica contribui adequadamente para a compreensão do conceito de dignidade da pessoa humana, por significar uma compreensão que considere o caráter finito do intérprete, não havendo um conhecimento metafísico sobre esse conceito.

Nessa linha, a compreensão da dignidade da pessoa humana, vista pelo viés da hermenêutica filosófica, ocorre a partir do círculo hermenêutico, partindo do horizonte temporal em que se encontra o intérprete e se ampliando conforme novos preconceitos emanem da tradição. Observada dessa forma, a dignidade da pessoa humana é compreendida intersubjetivamente, havendo um papel preponderante da tradição da comunidade e do "tu-passado" sobre o intérprete (o "eu-presente"), pois a compreensão decorre da linguagem, e não da consciência de um sujeito solitário e solipsista.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Transformação da Filosofia II: o A Priori da comunidade de comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000b.

ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de; GONÇALVES, Marcus Fabiano. *Fundamentação ética e hermenêutica – alternativas para o direito*. Florianópolis: Ed. CESUSC, 2002.

BARROSO, Luís Roberto. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. Trad. Humberto Laport de Mello. Belo Horizonte: Fórum, 2013.

\_\_\_\_\_. *Interpretação e aplicação da Constituição: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora*. 7. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2009.

BARZOTTO, Luiz Fernando. Pessoa e reconhecimento - uma análise estrutural da dignidade da pessoa humana. In: ALMEIDA FILHO, Agassiz; MELGARÉ, Plínio (orgs.). *Dignidade da pessoa humana: fundamentos e critérios interpretativos*. São Paulo: Malheiros Editores, 2010. p. 39-67.

BITENCOURT, Caroline Müller. *Controle jurisdicional de políticas públicas*. Porto Alegre: Núria Fabris Ed., 2013.

BITTAR, Eduardo C. B. Hermenêutica e constituição: a dignidade da pessoa humana como legado à pós-modernidade. In: ALMEIDA FILHO, Agassiz; MELGARÉ, Plínio (orgs.). *Dignidade da pessoa humana: fundamentos e critérios interpretativos*. São Paulo: Malheiros Editores, 2010. p. 239-266.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: estudos de filosofia do direito*. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal, Segunda Turma. *Habeas Corpus 113386/RS*, Relator: Min. Gilmar Mendes. Brasília, 23 abr. 2013a. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp?s1=%28113386%2E+OU+113386%2EACMS%2E%29&base=baseAcordaos&url=http://tinyurl.com/k3dwmr5>>. Acesso em: 12 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal, Segunda Turma. *Inquérito 3564/MG*, Relator: Min. Ricardo Lewandowski. Brasília, 19 ago. 2014. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp?s1=%283564%2E+OU+3564%2EACMS%2E%29&base=baseAcordaos&url=http://tinyurl.com/lhjmskb>>. Acesso em: 17 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal, Tribunal Pleno. *Ação Declaratória de Constitucionalidade 19*. Relator: Min. Marco Aurélio. Brasília, 09 fev. 2012a. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=6393143>>. Acesso em: 18 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal, Tribunal Pleno. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 1856*. Relator: Min. Celso de Mello. Brasília, 26 maio 2011a. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628634>>. Acesso em: 14 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal, Tribunal Pleno. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4277*. Relator: Min. Ayres Britto. Brasília, 05 maio 2011b. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635>>. Acesso em: 12 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal, Tribunal Pleno. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186*. Relator: Min. Ricardo Lewandowski. Brasília, 26 abr. 2012b. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=6984693>>. Acesso em: 15 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal, Tribunal Pleno. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54*. Relator: Min. Marco Aurélio. Brasília, 12 abr. 2012c. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>>. Acesso em: 12 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal, Tribunal Pleno. *Recurso Extraordinário 583523/RS*, Relator: Min. Gilmar Mendes. Brasília, 03 out. 2013b. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/listarJurisprudencia.asp?s1=%28583523%2E+OU+583523%2EACMS%2E%29&base=baseAcordaos&url=http://tinyurl.com/q7q5o8a>>. Acesso em: 12 nov. 2014.

CADEMARTORI, Luiz Henrique Urquhart; DUARTE, Francisco Carlos. *Hermenêutica e argumentação neoconstitucional*. São Paulo: Atlas, 2009.

CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

CANARIS, Claus-Wilhelm. *Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito*. 3. ed. Lisboa: Gulbenkian, 2002.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CHILD, William. *Wittgenstein*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2013.

COELHO, Inocêncio Mártires. *Interpretação constitucional*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

CORDEIRO, Karine da Silva. *Direitos fundamentais sociais: dignidade da pessoa*

humana e mínimo existencial, o papel do poder judiciário. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

COSTA, Joice Beatriz da. *Análise da linguagem: a condição de possibilidade dos enunciados filosóficos*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

FACHIN, Luiz Edson; PIANOVSKI, Carlos Eduardo. A dignidade da pessoa humana no direito contemporâneo: uma contribuição à crítica da raiz dogmática do neopositivismo constitucionalista. In: GOMES, Eduardo Biacchi; BULZICO, Bettina A. Amorim (orgs.). *Desenvolvimento, democracia e dignidade da pessoa humana*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2011. p. 13-39.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Curso de Direito Constitucional*. 2. ed. Lumen Juris: Rio de Janeiro: 2010.

FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2002.

FREITAS, Luiz Fernando Calil de. *Direitos fundamentais: limites e restrições*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007a. v. 4.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. 2. ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007b. vol. 2.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. 2. ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007c. vol.1.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica em retrospectiva: Hermenêutica e a filosofia prática*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007d. vol. 3.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 13. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Verdade e método II: complementos e índice*. 6. ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

GEUSS, Raymond. *Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Trad. Bento Itamar Borges. Campinas, SP: Papirus, 1988.

GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do direito*. São Paulo: Malheiros, 2003.

\_\_\_\_\_. *Por que tenho medo dos juízes (a interpretação/aplicação do direito e os princípios)*. 6. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2013.

GOMES, Sergio Alves. *Hermenêutica constitucional: um contributo à construção do Estado Democrático de Direito*. 3. ed. Curitiba: Juruá, 2011.

GREAVES, Tom. *Heidegger*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Penso, 2012.

GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.

\_\_\_\_\_. *Dialética e hermenêutica*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1.

\_\_\_\_\_. *Passado como futuro*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1990.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Vol. 1. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012a.

\_\_\_\_\_. *História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.

HEKMAN, S. J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1986.

HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Edições Antígona, 1987.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JACINTHO, Jussara Maria Moreno. *Dignidade humana: princípio constitucional*. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

KIRSTE, Stephan. A dignidade humana e o conceito de pessoa de direito. SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013. p. 175-198.

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LUCAS, Douglas Cesar. Hermenêutica filosófica e os limites do acontecer do direito numa cultura jurídica aprisionada pelo 'procedimentalismo metodológico'. In: SPAREMBERGER, Raquel Fabiana L.; \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Olhares hermenêuticos sobre o direito: em busca de sentido para os caminhos do jurista*. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007. p. 21-61.

MAGALHÃES FILHO, Glaucio Barreira. *Hermenêutica jurídica clássica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

MARCANTONIO, Jonathan Hernandes. *Justiça, moral e linguagem em Rawls e Habermas: configurações da filosofia do direito contemporânea*. São Paulo: Saraiva, 2014.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

MARITAIN, Jacques. *Introducción general a la filosofía*. Trad. F. Leandro de Sesma. Buenos Aires: Club de Lectores, 1943.

MARMOR, Andrei. *Direito e interpretação*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARTINS, Flademir Jerônimo Belinati. *Dignidade da pessoa humana: princípio constitucional fundamental*. Curitiba: Juruá, 2012.

MASLIN, K. T. *Introdução à filosofia da mente*. Trad. Fernando José R. da Rocha. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MAURER, Béatrice. Notas sobre o respeito da dignidade da pessoa humana... ou pequena fuga incompleta em torno de um tema central. SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013. p. 119-143.

MAXIMILIANO, Carlos. *Hermenêutica e aplicação do direito*. 20. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.



- MAZOTTI, Marcelo. *As escolas hermenêuticas e os métodos de interpretação da lei*. Barueri, SP: Minha Editora, 2010.
- MEIRELES, Rose Melo Vencelau. *Autonomia privada e dignidade humana*. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.
- MENDES, Sônia Maria Broglia. *A validade jurídica pré e pós giro lingüístico*. São Paulo: Noeses, 2007.
- MOREIRA, Eduardo Ribeiro. *Obtenção dos direitos fundamentais nas relações entre particulares*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.
- MOTTA, Moacyr Parra. *Interpretação constitucional sob princípios*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.
- NEVES, Marcelo. *Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais como diferença paradoxal do sistema jurídico*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- PEIXINHO, Manoel Messias. *A interpretação da Constituição e os princípios fundamentais: elementos para uma hermenêutica constitucional renovada*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003.
- PEREZ-ESTÉVEZ, Antonio. *Hermenêutica dialógica*. Trad. Antonio Sidekum. Nova petrópolis: Nova Harmonia, 2013.
- RECK, Janriê Rodrigues. *Observação pragmático-sistêmica do conceito de serviço público*. Tese. São Leopoldo: Unisinos, 2009. Disponível em: <[http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/JanrieReck\\_Direito.pdf](http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/JanrieReck_Direito.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2014.
- REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.
- ROCHLITZ, Rainer. Introdução. Razão e racionalidade em Habermas. In: \_\_\_\_\_ (Coord.). *Habermas: o uso público da razão*. Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 7-26.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2002.
- SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Renovar, 1988.
- SALGADO, Karine. *A Filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2001.

SARLET, Ingo Wolfgang. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. \_\_\_\_\_ (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013. p. 15-43.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Hermenêutica filosófica: história e hermenêutica na obra de Hans-Georg Gadamer. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Hermenêutica e argumentação: em busca da realização do direito*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. p. 15-38.

SOARES, Ricardo Maurício Freire. *Hermenêutica e interpretação jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: em busca do direito justo*. São Paulo: Saraiva, 2010b.

SOMBRA, Laurenio Leite. *Nas fronteiras de Wittgenstein: diálogos com o pragmatismo e a hermenêutica filosófica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. 2. ed. Ijuí, RS: Editora Unijui, 2012.

\_\_\_\_\_. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

\_\_\_\_\_. *Compreensão e finitude: Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1986.

\_\_\_\_\_. Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia. In: HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987a. p. 98-136.

\_\_\_\_\_. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2004.

\_\_\_\_\_. *Inovação na filosofia*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2011a.

\_\_\_\_\_. *História e ideologia*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1972.

\_\_\_\_\_. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijui, 2003.

\_\_\_\_\_. *Paradoxos da racionalidade*. Porto Alegre: PyR Edições, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí, RS: Editora Unijui, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. Ijuí, RS: Editora Unijui, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sobre a verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de ser e tempo*. Ijuí: Ed. Unijui, 2006.

STÖRIG, Hans Joachim. *História geral da filosofia*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

STRECK, Lenio Luiz. Crítica hermenêutica às recepções teóricas inadequadas feitas pelo constitucionalismo brasileiro pós-1988. In: CALLEGARI, André Luís; \_\_\_\_\_; ROCHA, Leonel Severo (orgs.). *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica: anuário do programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora; São Leopoldo: Unisinos, 2011a. p. 153-181.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 10. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Jurisdição constitucional e decisão jurídica*. 4. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2014a.

\_\_\_\_\_. *Lições de crítica hermenêutica do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014b.

\_\_\_\_\_. *O que é isto – decido conforme minha consciência?* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

\_\_\_\_\_. *Verdade e consenso: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011c.

STRUCHINER, Noel. Indeterminação e objetividade. Quando o direito diz o que não queremos ouvir. In: MACEDO JR., Ronaldo Porto; BARBIERI, Catarina Helena Cortada (orgs.). *Direito e interpretação: Racionalidades e instituições*. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 119-152.

TAURECK, Bernhard H. F. *A dignidade humana na era da sua supressão: um escrito polêmico*. Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

TEMER, Michel. *Elementos de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros Editores, 2010.

TESTA, Edimarcio. *Hermenêutica filosófica e história*. Passo Fundo: UPF, 2004.

WEBB, Eugene. *Filósofos da consciência*: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard. Trad. Hugo Langone. Lisboa: Edições 70, 1986.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. 9 ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.