

Os problemas da formulação de uma teoria do conhecimento e a interpretação dos fatos no direito – Uma análise a partir de Marx

The formulation's problem of a theory of knowledge and interpretation of the facts in right – An analysis from Marx

Enoque Feitosa*

Recebido em: 06/2015
Aprovado em: 06/2015

Resumo: O problema da verdade é uma das questões mais complexas da reflexão filosófica. Talvez dele se possa dizer que existe filosofia porque existe a busca por tal compreensão. Não é gratuito que há quase dois milênios o Cristo histórico recusou-se – ou porque não sabia, ou porque não quis, ou por que diante da situação iminente que já estava a enfrentar não interessava mais o que dissesse, ou, mais provavelmente por um pouco de todas estas razões – a responder a indagação acerca do 'que é a verdade?'. Para uns, a verdade corresponde a coincidência entre a realidade e sua representação em nosso intelecto, resultando na submissão daquela a este. Uma das consequências de tal concepção é que, munido de métodos corretos, do uso da lógica, da intuição e demais ferramentas de nosso aparato cognoscitivo – enfim, pelo uso pleno da razão – se tem acesso garantido à verdade. Assim, a questão da relação entre conhecimento e verdade – e também, por decorrência, entre verdade e veracidade – ocupa papel-chave na gnosiologia, pois coloca, ainda que de forma implícita, as condições de possibilidade de um conhecimento correto e que represente a realidade, bem como saber se tal tipo de conhecimento 'pleno' é possível ou se (e também em que campos) só se trabalhar com aproximações e com verossimilhanças. Esse conjunto de problemas da tradição filosófica teve rebatimento na relação entre verdade e conhecimento na teoria do conhecimento, de matriz materialista / realista de Marx e da tradição que lhe seguiu, sendo objeto do presente artigo abordar tais conexões.

Palavras-chave: Verdade, Teoria do conhecimento, Marx, Gnosiologia marxista.

* Doutor em Direito e em Filosofia. Pós-Doutorado em Filosofia do Direito. Professor Adjunto IV na UFPB, onde leciona nos Programas de Pós-Graduação em Direito e em Filosofia.

Abstract: *The problem of the truth is one of the most complexes philosophical issues. Perhaps from this matter it is possible to say that philosophy exists because there is a search for such comprehension. It's not without meaning that the historical Christ refused – wether because he didn't know, because he didn't want to or simply because facing the iminente situation it was not in his interest, but probably because of all of this motives – to answer the question regarding 'what is the truth?'. For some the truth corresponds to the coincidence between reality and a representation of the intelect, resulting in the submission of the first to the latter. One of the consequences of such comprehension is that, with the right tools, such as logic, intuition and the whole cognoscitive comprehension – the full use of reason – is possible to access the truth. Therefor, the relation between knowledge and truth – and, consequently, between truth and truthfulness – occupies a key role in gnosiology, because it puts, even if implicitly, the conditions to a right knowledge that represents reality, and also allows to discover if this kind of 'full' knowledge is really possible or it is only possible to work with close estimates and verossimilitude and in what fields. This set of problems in philosophical tradition influenced the relation between truth and understanding in Marx's materialistic/realistic knowledge theory and the tradition that followed it. The object of the present paper is precisely to approach such conexions.*

Keywords: *Truth, knowledge theory, Marx, marxist's gnosiology.*

Introdução: Verdade e conhecimento em Marx

O problema da verdade é uma das questões mais tormentosas da filosofia. Talvez dele se possa dizer que existe filosofia porque existe a ânsia de tal busca. Não é gratuito que há quase dois milênios o Cristo histórico recusou-se – ou porque não sabia, ou porque não quis, ou por que diante da situação iminente que já estava a enfrentar não interessava mais o que dissesse, ou, mais provavelmente por um pouco de todas estas razões – a responder a indagação: ‘o que é a verdade?’¹

Para uns, a verdade corresponde a coincidência entre a realidade e sua representação em nosso intelecto, resultando na submissão daquela à este. Uma das consequências de tal concepção é que, munido de métodos corretos, do uso da lógica, da intuição e demais ferramentas de nosso aparato cognoscitivo – enfim, pelo uso pleno da razão – se tem acesso à verdade.²

A questão da relação entre conhecimento e verdade – e também, por decorrência, entre verdade e veracidade – ocupa papel-chave na gnosiologia, pois coloca, ainda que de forma implícita, as condições de possibilidade de um conhecimento correto e que represente fielmente a realidade, bem como em que campos do saber tal tipo de conhecimento ‘pleno’ é possível, ou se (e também em que campos) só podemos trabalhar com aproximações e com verossimilhanças que, aliás, é um conceito problemático visto não se tratar apenas de algo que se assemelha a uma verdade, como uma leitura meramente etimológica poderia sugerir. Para Kant, por exemplo, a verossimilhança é uma verdade, conquanto conhecida por razões insuficientes.³

No limite oposto, tratar-se-ia de saber se toda possibilidade de conhecimento não seria mera ilusão. Portanto, a questão é reconhecer *ab initio* a existência da dicotomia ‘esta é a verdade’ X ‘não existe verdades’, que, nos estudos mais recentes é examinada como dualismo entre ontologias X retóricas ou conjectura X verdade.⁴ Mas, parece que tal dualidade, ainda que argumentativa e didaticamente operativa, é um tanto extremada e que as barreiras entre tais concepções não são insuperáveis se se levar em conta tanto os níveis diferentes em que elas se dão (ontológicos e gnosiológicos), como também não olvidar de examiná-las através de métodos adequados a cada um dos ramos de conhecimentos (métodos das ciências da natureza, para uma, e métodos das ciências sociais, para outra).

As ciências sociais não podem estabelecer leis universais devido ao fato de os fenômenos sociais serem historicamente condicionados e culturalmente determinados, já nas ciências naturais, o desenvolvimento do conhecimento tornou possível a formulação de princípios e teorias que são aceitos por toda comunidade científica. Aliás, diga-se neste aspecto que, a tradição hermenêutica de viés metodológico deu uma grande contribuição ao debate sobre a teoria do conhecimento ao assumir o método como seu ponto referencial e ao questionar acerca de se é possível aplicar as regras das ciências naturais ao que chamou de ciências do espírito.

Vale a pena salientar aqui a distinção clássica estabelecida por Dilthey entre esses dois tipos de saberes. Ela se baseia em três aspectos que dariam especificidade as chamadas ciências do espírito: 1º - identificação de sujeito e objeto, ambos pertencendo

ao universo da cultura e da história, 2º- a unidade dos julgamentos de fato e de julgamentos de valor, 3º- a necessidade de compreender a significação vivenciada dos fatos, enquanto que nas ciências naturais se trabalha com uma explicação exterior aos fenômenos.⁵

Olhado sob tal cautela boa parte de tais dualismos tornam-se meramente argumentativos e é por isso que na atividade verdadeiramente científica – mesmo no terreno das ciências da natureza – todos os trabalhos dignos de serem tidos como tais, na maioria das vezes, se abstêm cuidadosamente de empregar termos tão dogmatically normativos como os de verdade e erro.⁶ Portanto, a questão é de saber se não é possível tratar retoricamente as ontologias. Caso contrário se estará condenado ao beco sem saída se o conhecimento pode ser verdadeiro ou se é meramente opinativo, o que oporia – de forma unilateral – a noção de verdade à de testemunho, pelo qual se advogaria, em filosofia, como fazem alguns estudiosos, a substituição de um conceito por outro.⁷

Ver o mundo através de um olhar céptico pode até servir de imunização contra as ontologias – embora se o ceticismo não for, neste caso, metodológico, vira também uma ontologia – mas, por outro lado, limita o ato cognitivo ao, paralelamente, imunizar o sujeito a perceber o progresso humano em relação à natureza e ao mundo cultural. Além do mais, nas ciências históricas – isto é, aquelas econômica e temporalmente condicionadas – que investigam a vida dos humanos em suas relações sociais, o conhecimento é fundamentalmente relativo e construído por aproximações e superações sucessivas. Neste domínio, quem sai à procura de verdades definitivas, não obtém êxitos significativos.⁸

E é exatamente no terreno de tais ciências que se faz ao marxismo a acusação de ser excessivamente ontologista, reducionista e totalizante. Tais críticas, de difícil sustentação, é o que pode se chamar de ‘crítica interessada’ – embora o termo seja inapropriado visto que inexistente crítica desinteressada. Qualquer sistema filosófico, mesmo quando crítica uma ontologia, também o é, na medida em que busca a compreensão da essência do objeto que examina.

Um duplo olhar sobre a teoria do conhecimento.

De início cabe a questão: a atitude gnosiológica do marxismo se constitui num limite a interpretação?

A análise marxista sobre os problemas de teoria do conhecimento podem ser vistas a partir de uma dupla ótica: no interior mesmo da gnosiologia e numa perspectiva de um exame de tal teoria. De um ponto de vista interno à teoria, a ênfase marxista situa-se na objetividade, ou seja, na realidade plenamente independente da natureza, e relativamente independente quando se fala de formações sociais, mas, em ambas perspectivas sem deixar de levar em conta que os humanos modificam a natureza e atuam socialmente.

Por outro lado, Marx coloca a centralidade do trabalho e da *praxis* em todo o processo gnosiológico e, portanto, trata do caráter social e historicamente condicionado do conhecimento que, dessa forma, depende da mediação humana, pelo que a crítica científica se torna uma crítica sobre os objetos (ou sistemas de relações estruturadas).

Do ponto de vista de uma formulação externa à teoria do conhecimento, ou seja, olhando, ‘de fora’, a gnosiologia, Marx trata do problema em dois níveis: a) examinando a cientificidade, e; b) a historicidade do processo de conhecimento. Assim, Marx propõe o materialismo histórico não como ideologia e sim como ciência de reconstrução social da realidade⁹. Cientificidade e historicidade, aqui tidas como aspectos intrínseco e extrínseco, ou seja, a primeira como aspecto interno e a segunda como aspecto externo da relação. Dito de outro modo, a cientificidade sem história desloca aquela dos seus condicionantes temporais e sociais, e a história sem ciência resulta num historicismo meramente cronológico e desprovido de sentido e unidade interna.

Entretanto, para que se supere qualquer resquício mecanicista quanto a distinção entre ciências da natureza e ciências da sociedade, o melhor critério não é o de considerar que uma ‘explica’ enquanto que a outra ‘interpreta’, até porque ambas fazem as duas operações. Ou seja, a interpretação está intimamente relacionada com a explicação.¹⁰

Outros fazem a distinção centrada na oposição explicar / compreender: a primeira significa a redução causal de cada fenômeno, conforme leis gerais e necessárias, a segunda – e em

oposição a primeira – significa apreender o individual em sua particularidade.¹¹ A distinção pode ser encontrada, e de forma muito mais precisa, nas características unitárias de como cada uma delas examina a realidade.¹²

Verdade como correspondência e interpretação: A concepção marxista de verdade e o lugar da interpretação.

O marxismo, como qualquer outra teoria, jamais pode ter uma única leitura. Quando se busca tal intento, surge a epistemologia a lembrar de que um texto sempre é lido a partir do contexto de quem o lê. São esses ‘óculos’ da realidade quem determinam a interpretação da teoria.¹³ E, qualquer leitura que reconheça o texto, mas – numa cisão neurótica – dispense o sujeito, negando sua importância e intencionalidade, reduz a teoria à mera teleologia econômica. Portanto, trata-se de admitir a linguagem enquanto terreno de disputa do significado, porém dotada de sua própria especificidade e não apenas como fenômeno superestrutural. O próprio Althusser, no prefácio para a edição de 1965 do *A favor de Marx* se via forçado a concordar, mesmo contra a quem fazia acirradas críticas, que o uso do critério de classes deve ter limites e não se pode, à força, fazer da língua uma superestrutura. O que é um reconhecimento explícito da especificidade do fenômeno linguístico.¹⁴

Sem chegar a um extremo de afirmar que o que existe é a linguagem – o que cairia no beco sem saída de negar a realidade – pode-se dizer com segurança que nós, seres, humanos, existimos na linguagem, atitude gnosiológica que pode ser tida como uma objetividade mitigada, ou como alguns preferem intitular ‘objetividade entre parênteses’ (sic).¹⁵ O ser, refletido no signo, não apenas reflete-se nele, mas também por ele é refratado. E o que determina tal refração é a, já citada, disputa de significado, do que decorre que classe social e comunidade semiótica não se confundem.

Os fundamentos de uma teoria marxista da criação (e o direito envolve vários atos de criação) estão intrinsecamente vinculados com os problemas de filosofia de linguagem. A linguagem, como vimos, é um produto ideológico, mas também é um produto que faz parte da realidade objetiva e com a

particularidade de refletir outras realidades que lhes são exteriores.¹⁶

Aliás, qualquer sistema filosófico – mesmo se reivindicando ontologicamente pleno e correspondentista quanto ao conhecimento – entraria em contradição se negasse a possibilidade de ser interpretado, pois, no limite, se chocaria com a própria possibilidade de ser conhecido. Um exemplo dessas peculiaridades pode ser tomado de um texto clássico que, a propósito de, entre outras questões, discutir as múltiplas exegeses de Marx, permite ao filósofo Karel Kosik colocar uma série de questões que se aplicam não apenas à interpretação estritamente socioeconômica, mas dizem respeito à própria atividade hermenêutica.

Já de início ele pergunta (e se pergunta) acerca da própria necessidade de interpretar textos: seria por que eles não falam por si só? Por que não são claros? Quem melhor do que o próprio autor, para exprimir seus pensamentos? O que é inserir no texto um significado? As respostas de Kosik são elucidativas de algumas dificuldades de sua maneira de ver a questão: a primeira, não separar uma concepção ontológica da realidade do ato de percebê-la, o que – como visto anteriormente não significa dizer que não há interpretação correta; a segunda, não conseguir dialogar com autores de outras tradições, e que muito tinham o que dizer sobre a questão (Gadamer, por exemplo), o que leva a uma posição que é o núcleo da terceira dificuldade, a saber, em alguns momentos parece resistir a interpretação como algo inerente ao conhecimento e, em outros momentos, quando a aceita, o faz em um horizonte limitado. Para ele, a interpretação deve captar o autêntico significado do texto. E logo a seguir se interroga se tal significado coincide com o propósito do autor.

Para a grande maioria dos textos é válida a norma segundo a qual intenção coincide com texto e, em tais casos, estaria expressa no, e por meio dele. A linguagem do texto – e só ela – fala das intenções do texto. Ele é o ponto de partida da interpretação, que parte dele e a ele retorna, devendo explicá-lo. Assim, a história do texto torna-se, em certo sentido, a história de sua interpretação.

Todas as épocas e gerações acentuam alguns aspectos nos textos e relegam outros, atribuindo-lhes mais ou menos importância e assim descobre no texto significados diferentes. Épocas, gerações e classes podem ser indiferentes a

determinados aspectos do texto porque não os acharam significativos, mas que parecerão o oposto às outras gerações. A vida do texto é, portanto, uma atribuição de significados.

Mas, ao final, interroga-se: Esta atribuição é uma concretização de sentido que já estavam no texto? (ou lhe foi posposta, completo - EF). Existe um significado objetivo do texto ou ele só é compreensível nos diversos modos de abordá-lo? E assim, parece que ele volta ao começo do problema.

Tal maneira de ver o problema acerca do que seja uma ‘boa interpretação’ – e colocado por um refinado representante da filosofia marxista contemporânea – parece-nos ainda circunscrita aos limites positivistas. Para comprovar tal afirmação basta confrontar algumas das regras que ele levanta na sua principal obra, *Dialética do concreto*, com as que Bobbio elenca n’O positivismo jurídico.¹⁷ A questão pode ser respondida numa perspectiva ampla e que não nega, inclusive, nenhuma das questões caras à concepção marxista. Trata-se de se levarem conta que o sentido de um texto manifesta-se também pelo fato de que quem o lê, o faz à partir de determinadas expectativas, experiências e visão de mundo, o que o leva ao encontro de um sentido algo determinado.

Como se vê, toda expressão cultural, toda atividade moral e intelectual, tem uma língua historicamente determinada.¹⁸

Por outro lado, o ato interpretativo além de não relevar que o texto é um todo orgânico, leva em conta também as condições em que ele foi produzido.¹⁹ A compreensão do que está no texto envolve uma atitude prévia de interpretação, o que não impede dele ser revisado em conformidade com o andamento da operação de captação do sentido do próprio texto e se estabeleça sua unidade.

Enfim, a interpretação começaria com conceitos prévios que são, paulatinamente e ao longo do processo, substituídos por outros mais adequados. Mas, a compreensão só alcança suas possibilidades plenas quando as opções com as quais se inicia o processo, não são arbitrárias.²⁰ Tal substituição, como se vê, não se trata de uma atividade aleatória, movida pelo acaso, como imagina o senso comum. É atividade metódica, científica e não, como pareceria a primeira vista, algo onde se aplica a justiça e tem-se a impressão de que todos estejam errados²¹.

E, tais mutações – é de se destacar – ocorrem porque no curso dos grandes períodos históricos, juntamente com as

formas de viver das sociedades, transforma-se também suas maneiras de sentir e de perceber. A expressão orgânica que a sensibilidade humana assume e interpreta a realidade e o meio no qual ela se realiza não é algo que dependa tão só e unicamente da natureza, mas também é dependente do desenvolvimento histórico.²²

O fundamental é que se leve em conta que se o uso do texto é ilimitado, a sua interpretação não o é²³.

Os problemas da teoria do reflexo.

Marx sempre deu destaque a realidade do objeto, ou seja, a ideia segundo a qual eles existem independentemente de nosso conhecimento. Mas, ao mesmo tempo, sempre teve a devida cautela na redução de tal tese a um mero clichê e por isto chamou a atenção ao fato de que se aparência e essência coincidissem sempre e perfeitamente, a ciência se tornaria supérflua na sua tarefa de entender e explicar o mundo.²⁴ Ademais, para ele, a verdade científica é sempre paradoxal quando olhada pelo senso comum, que só apreende a aparência das coisas.²⁵ Enfim, para Marx, o idealismo²⁶ é um erro típico dos filósofos, ao passo que o empirismo seria um erro característico do senso comum.

Na epistemologia, dita reflexionista, em Engels – que para muitos é responsável pela excessiva naturalização do marxismo – a formulação segundo a qual o pensamento é visto como espelho ou cópia do real é relativizada ao se observar, por exemplo, suas percepções quanto aos progressos da ciência, à exemplo do prefácio ao livro segundo de *O capital*, conclusões estas consideradas por alguns como notáveis e até pós-kuhnyanas!²⁷ Mas, a atribuição de um reflexionismo a teoria do conhecimento de Engels, além de ser, de certo modo, uma interpretação literal e que toma uma afirmação dele em torno de um aspecto como se fosse o todo, é também duvidosa quando examinada sob o ângulo da crítica que sofre dos próprios fundadores do marxismo as operações filosóficas de inversão entre causa e efeito.

Na polêmica travada com Proudhon, por exemplo, Marx ironizava ao afirmar que seu oponente deveria acreditar que a circulação de sangue no corpo humano seria uma consequência

das descobertas de Harvey, e não o oposto. O próprio Engels, na Ideologia alemã, lembrava o atraso científico dos que, até então, acreditavam que as pessoas se afogavam devido ao fato de estarem possuídas pela ideia da gravidade.²⁸

Mas, apesar de tais ressalvas, não se pode minimizar que, de maneira geral, nos textos de Marx e Engels, a verdade é quase sempre conceituada, numa herança claramente aristotélica – o que não é de se estranhar se levarmos em conta o que já apontamos anteriormente, ou seja, a grande admiração que nutriam, dentre os filósofos gregos, por Aristóteles²⁹ -, como correspondência entre realidade e ideias, já o seu critério de aferição é, ou envolve, a prática humana.

Tal correspondência resultou, como vimos acima, na metáfora do reflexo e se estabelecia em um duplo nível: a) em nível imediato estaria em jogo um postulado explicativo cujo ponto de partida metodológico seria a crítica de Marx ao conhecimento vulgar por apenas refletir a forma direta, aparente, das manifestações de relações essenciais.³⁰; b) num nível mediato, enquanto essência interna ou subjacente ao objeto refletido e no qual está em jogo a questão de existência, ou não, de normas de adequação descritivas ou científicas. Pelo que a preocupação é com a produção, no pensamento, de uma representação adequada e que seja reflexo de suas conexões internas. Neste ponto é inegável a influência de uma epistemologia reflexiva que envolve a teoria e sua transformação conceitual, mas que não é uma mera replicação passiva da realidade.

O reflexo seria então – por um lado - representação de algo que tem existência independente e que, em sendo um elemento realista (e para não tornar ocioso tal conceito) deve admitir certas imposições ao próprio processo de representação produzido pelo objeto real. E, por outro lado, se tal reflexo é visto como produzido em acordo com certos princípios de projeção, convenções ou representações, sendo – conforme a ênfase praticista – a ideia de que não há representação real que não seja mediada, o conduziria a uma atitude idealista.³¹

O direito como superestrutura e suas particularidades.

O direito não pode se enquadrar - como não se enquadram outros ramos das assim chamadas ciências do espírito - nos esquemas causais, típicos das ciências naturais. E não pode, não apenas porque seu objeto é plástico, contingente, e moldado pelas circunstâncias, mas pela complexidade - e até impossibilidade - que significaria a tentativa de transposição mecânica das regras e relações necessárias da natureza para a conduta humana.³²

O âmbito de aplicação da categoria de uma causalidade meramente reflexiva, tal como a conhecemos em alguns fenômenos naturais, é extremamente limitado e, mesmo nessas ciências ela sofre sucessivas precisões em função das novas descobertas científicas.

O conhecimento social é, fundamentalmente, relativo, dado que o seu objetivo é de buscar compreender o essencial de cada época e de cada formação historicamente determinada, que - por sua própria natureza - reveste-se de transitoriedade. Portanto, a aplicação de leis necessárias, deve ser cercada, com muito mais razão, de cautela, nas ciências sociais. Verdades eternas saem perdendo no grupo das ciências históricas, nas relações sociais, nas formas de direito e do Estado, onde o campo de conhecimento é essencialmente relativo. Quem sair por esses domínios à cata de verdades definitivas, não conseguirá reunir grande coisa, já que verdade e erro, como todos os conceitos que se movem no interior de antíteses, só têm aplicação absoluta dentro de uma faixa muito restrita do real.³³

Por isso é que para se dar conta da complexidade é que deve se reportar aos aspectos da autodeterminação do jurídico. A explicitação de relações entre infraestrutura e um fenômeno isolado e destacado de seu contexto, não apresenta nenhum valor cognitivo. Ignorar a particularidade da interpretação e dos fenômenos linguísticos é reduzir o seu próprio caráter ideológico, ao invés de torná-lo nítido³⁴. A diferenciação entre base e superestrutura corresponde a um corte metodológico no interior da vida social e que, para ser corretamente operado, necessita de cuidados na definição de seus objetos, sob o risco de se cair em excessivas simplificações.

Entre base e superestrutura as diferentes instâncias que atuam no interior das duas não se comportam de iguais modos nesse conjunto de determinações. E é dessa constatação que é o ponto crucial e o cerne da noção de autonomia relativa das

esferas que compõem a superestrutura, aí incluso o fenômeno jurídico.³⁵ Não é que a economia seja a causa de tudo e o resto tão somente um efeito passivo. Há um jogo de ações e reações entre os diversos subsistemas componentes da superestrutura e que regulam a vida social. Ao mesmo tempo, deles também por sobre a infraestrutura, que só se impõe, apenas, em última instância. Não é um efeito automático.³⁶ Dessa forma, afirmar dogmaticamente que o econômico tudo determina leva a que se converta a ideia de superestrutura e de sua autonomia relativa em algo vazio e sem sentido.³⁷

Conclusão: Autonomia relativa do direito e a necessidade da interpretação.

Por todo o exposto, é de se notar que quanto mais complexo e massificado o aparato da sociedade, de cujo comando o indivíduo foi, de há muito tempo, alienado, tanto mais empobrecida e carente torna-se a vida do ser humano³⁸.

Essa constatação, algo desesperançosa, feita por dois dos principais pensadores da que se tornou conhecida como Escola de Frankfurt (cuja característica predominante foi o abandono de um historicismo absoluto, a ênfase na autonomia relativa da teoria e um pessimismo crescente quanto ao futuro da humanidade³⁹), quando realiza uma dissecação do programa do 'esclarecimento, ainda hoje é de grande atualidade e vale plenamente para o fenômeno jurídico.

Mas, para escapar a tais impasses teóricos, no âmbito do direito, um dos caminhos é reconhecê-lo como estrutura argumentativa, persuasiva enfim, mas dotado de objetivos sociais e políticos claros e, ao mesmo tempo, superando suas visões, quer ingênuas, quer interessadas, de um fenômeno neutro e supraclassista.

E, até por causa disso, perceber, dado tal caráter argumentativo, qual o lugar e o papel da interpretação no interior dele mesmo. Mas, não se subestime que defender uma concepção realista do direito e perceber a função de dominação dele, combinando tal ponto de vista com uma postura aberta às possibilidades interpretativas, não tem o condão de eliminar todas as objeções.

Habermas, por exemplo, lembra que as teorias jurídicas realistas embora não contestem o valor descritivo da metodologia hermenêutica avaliam a pré-compreensão de modo crítico. Ele complementa afirmando que na medida em que o resultado de um processo for explicado por interesses, enfoques políticos ou outros fatores – internos ou externos ao sistema jurídico – a prática da decisão deixaria de ser determinada de dentro do sistema jurídico e através da seletividade de procedimentos, com o que a lógica do próprio direito desapareceria por completo.⁴⁰

Parece que tal formulação habermasiana, embora deixe desnudo o caráter interessado do direito, não exclui – mesmo olhado a partir de uma perspectiva marxista – uma atitude mais ampla quanto a interpretação. O direito não é interpretação apenas por que seus operadores necessitam estabelecer sentido e alcance dos textos normativos⁴¹. Nem porque precisem eliminar os problemas de conotação e denotação a fim de dar conta da vagueza e ambiguidade dos mesmos, antes de aplicá-los silogisticamente e como se tudo não passasse de uma trivial operação de subsunção. O ponto nevrálgico é que o direito e todos os demais ramos de conhecimento não podem prescindir da atividade interpretativa, na medida em que ela é inerente ao próprio conhecer.

Nosso cérebro, já se disse, não recepciona fatos em estado bruto, visto que a própria recepção já constitui uma primeira elaboração dada seu caráter forçosamente seletivo. E se assim não fosse, o indivíduo entraria em colapso tantas seriam as sensações que teria de processar. No terreno dos fatos, como já se anotou⁴², a questão torna-se mais evidente devido que os juristas comportam-se como se os tais não fossem interpretados – admiti-lo seria como subtrair ao direito uma suposta objetividade científica. Como resultado, tais eventos são tratados da forma correspondentista e quase como fenômenos do mundo físico, ao invés de uma convergência de sentido racionalmente construída.

Mas, considerado como fenômeno dotado de autonomia relativa em suas relações com a vida material da sociedade, bem com os outros componentes da superestrutura, o direito passa a ser compreendido em sua concretude. Ao mesmo tempo em que normatiza a vida social, direito não exerce tal função de modo unilateral, isto é, com expectativas dirigidas só a condutas lícitas

do indivíduo, mas, ao contrário, prevendo as transgressões, do que se evidencia desde logo o caráter não causal da norma (como a mera observação da realidade mostra, sequer – a não ser idealmente – podemos afirmar que há necessidade entre transgressão e punição).

Admitido, pois, esse caráter específico do jurídico, a inaplicabilidade da causalidade da natureza as suas regras, e ainda a particularidade dos fatos que regula enquanto fatos sociais, dotados de plasticidade específica, fácil serão perceber o lugar e função específica da interpretação no, assim chamado, mundo jurídico. A tese acerca da capacidade da razão de captar a realidade em plenitude, não se choca com as possibilidades múltiplas de interpretação da mesma, ou, como se frisou: a interrogação acerca do que é ocorre em nível diverso da questão como de como se conhece o que é.

Uma possível maneira de, com isso, não se cair no relativismo (pelo qual haveria várias verdades), ou num ceticismo (pelo qual ela inexistiria, ou se existisse, seria inacessível), ou ainda, e no limite, até num solipsismo, é o de considerar que, como na comunidade científica, a verdade se constrói por aproximações sucessivas e de forma argumentativa. Seria tais debates que definiriam a interpretação correta até ele concluir-se se trabalharia com as mais consensualmente verossímeis.

Alguns enfoques colocam em outros termos o problema da interpretação correta ao examinarem a dicotomia interpretações descritivas X interpretações prescritivas. Assim, se o que se pretende for elaborar uma teoria de interpretação do direito, o que se deve encetar é um estudo descritivo. Ou seja, se uma teoria da interpretação reponde a questão o que é interpretar?, e o faz de forma descritiva, tem-se um estudo científico. Mas se utilizar um discurso diretivo, inserto no âmbito do dever-ser, teremos um estudo político da interpretação, logo não susceptível de controle empírico e que cumpre uma função prescritiva, atuando como uma doutrina e não como teoria sobre a interpretação.⁴³

Outra conclusão a extrair-se da diversidade de abordagem de fatos naturais e de fatos sociais é que tais diferenças não nos devem levar a inferir que é possível ter um conhecimento exato dos primeiros, mas nunca dos segundos.

Seria contraditório – e até um resquício algo teológico - que, mesmo levando-se em conta a diversidade de abordagem e a própria natureza diversa dos dois fenômenos, cindir a racionalidade humana em dois níveis: um, onde é possível conhecer a realidade, e outro em que não. Pode se situar tais diferenças no campo de reconhecimento onde os objetos de análise das ciências naturais têm variáveis mais facilmente controláveis e observáveis em comparação com os das humanidades, que são mais complexos e aptos a interferências culturais, sociais etc.

A ideia de que um conhecimento objetivo do mundo é impossível deixa a ciência não só em crise, mas desprovida de objeto e de finalidade. O que, em termos da própria ciência, a torna não só uma ideia anticientífica, mas fundamentalmente, suicida.⁴⁴ No campo das ciências sociais, não se trata de dizer que não existe interpretação correta dos fatos e sim que ela se afirma por uma via diversa das ciências naturais. Há que se afirmar, portanto, que se em nome de valorizar-se o ato interpretativo, nega-se a realidade e a capacidade de conhecê-la, entra-se no beco sem saída de, ao interpretá-la acabar por reconhecê-la.

O ato de interpretar a realidade – e como tal, de reconhecê-la – é, pois, enfrentar, no próprio âmbito da ciência, o problema de superá-la.

Referências

ADEODATO, João Maurício L. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto: Afrontamento, 1976.

BAKHTIN, Mikhail. (V. N. Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1992.

- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: *Benjamin, Adorno e Goldmann – Sociologia da Arte*. v.4. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995.
- BOOTMORE, Tom (org.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CORETTI, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EDUSP, 1973.
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Record, 1986.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Ed. Ciências sociais, 1977.
- _____. Carta a Starkenburg. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Escritos sobre literatura e arte*. São Paulo: Global, 1979.
- _____. Prefácio ao livro 2º de O capital. In: MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. Carta a Joseph Bloch. Disponível em: <<http://www.marxists.org>>. Acesso em: 22/09/2003.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petropolis, RJ: Vozes, 1998.
- GIMENO PRESA, Maria Concepción. Teoría y doctrina de la interpretación em la propuesta de Riccardo Guastini. *Revista Doxa*. n. 23. Alicanate: UA, 2000.
- GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GUSDORF, Georges. *Tratado de metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre factidade e validade*. v. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- LOWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 1994.
- _____. (org.) *O marxismo na América Latina*. Disponível em: <www.ensaioaberto.com>. Acesso em: 10/12/2003.

- MARX, Karl. Salário, preço e lucro. *In: Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *O capital*. Livro III, Tomo 2, capítulo XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. Marx to Engels in Manchester. (Carta à Engels em 27/06/1867). *In: Marx-Engels correspondence*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/letters>>. Acesso em: 23/01/2003.
- _____. ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Lisboa: Estampa, 1994.
- RABENHORST, Eduardo Ramalho. *A normatividade dos fatos*. João Pessoa: Vieira Livros, 2003.
- _____. Sobre os limites da interpretação. O debate entre Umberto Eco e Jacques Derrida. *Prim@facie*, João Pessoa, ano 1, n. 1, p. 1-17, jul./dez. 2002. Disponível em: <<http://www.ccj.ufpb.br/primafacie>>. Acesso em: 17/11/2003. p. 10.
- _____. A interpretação dos fatos no direito. *Prim@facie*. João Pessoa, ano 2, n. 2, p. 8-18, jan./jun. 2003. Disponível em: <<http://www.ccj.ufpb.br/primafacie>>. Acesso em: 17/11/2003.
- RAZ, Joseph. La intención em la interpretación. *Revista Doxa*. n. 20. Alicante: UA, 1997.
- SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2002 .
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Bíblia Sagrada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *In: Folha de São Paulo*. Edição de 09/11/1997. Seção Folha Ilustrada.
- STALIN, Josef. *Acerca del marxismo y la lingüística*. Madrid: Vanguardia obrera, 1984.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000.

- ¹ JOÃO. *Evangelhos*, 18. 37. In: *Bíblia Sagrada*. Petrópolis: Vozes, 2000. P. 1409.
- ² ADEODATO, João Maurício L. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 82.
- ³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 267.
- ⁴ Ver, a propósito: ADEODATO, João Maurício Leitão. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 1-6 e ADEODATO, João Maurício Leitão. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 81-95.
- ⁵ LOWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 1994. P. 70-74 e WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000. P. 23-27.
- ⁶ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 77.
- ⁷ Neste sentido: GUSDORF, Georges. *Tratado de metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. P. 67.
- ⁸ ENGELS, FRIEDRICH. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 75.
- ⁹ GORENDER, Jacob. *O nascimento do materialismo histórico. Estudo Introdutório*. In: MARK, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. XXIII.
- ¹⁰ RAZ, Joseph. "La intención em la interpretación" In: *Revista Doxa*. N° 20. Alicante: UA, 1997. P. 200.
- ¹¹ CORETTI, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EDUSP, 1973. P. 20.
- ¹² RABENHORST, Eduardo Ramalho. *A normatividade dos fatos*. João Pessoa: Vieira Livros, 2003. P. 31.
- ¹³ BETTO, Frei. *Cristianismo e marxismo*. In: LOWY, Michel (org.) *O marxismo na América Latina*. Disponível em: <www.ensaioaberto.com>. Acesso em: 10/12/2003
- ¹⁴ Ver: LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 1994. P. 181-182; ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. P. 11-30; STALIN, Josef. *Acerca del marxismo y la lingüística*. Madrid: Vanguardia obrera, 1984. P. 183-232.
- ¹⁵ MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. P. 27-28 e 36.
- ¹⁶ BAKHTIN, Mikhail. (V. N. Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1992. P. 31-32.
- ¹⁷ Ver: KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. P. 156-158 e BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995. P. 214-215.
- ¹⁸ GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. P. 27.
- ¹⁹ RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Sobre os limites da interpretação. O debate entre Umberto Eco e Jacques Derrida*. *Prim@facie*, João Pessoa, ano

1, n. 1, p. 1-17, jul./dez. 2002. Disponível em: <<http://www.cj.ufpb/primafacie>>. Acesso em: 17/11/2003. P. 10.

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1998. P. 402-403. Gadamer sempre se situou em oposição a uma hermenêutica meramente metodológica. Seu campo de pesquisa foi a hermenêutica fenomenológica, iniciada por Heidegger, mas que teve seus principais desenvolvimentos formulados por ele. Gadamer, embora reconhecesse os aportes da hermenêutica metodológica, apontou as limitações dela, no tocante ao acesso à verdade e - por isso - seus desenvolvimentos se deram nos limites daquela. O foco da hermenêutica gadameriana não é a teoria ou uma metodologia do conhecimento e sim a realidade vivida, na qual a linguagem tem lugar privilegiado, visto que a compreensão se realiza nela e através dela.

²¹ ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Record, 1986. P. 420.

²² BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. In: Benjamin, Adorno e Goldmann – *Sociologia da Arte*. Vol.4. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. P. 20.

²³ RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Sobre os limites da interpretação. O debate entre Umberto Eco e Jacques Derrida*. *Prim@facie*, João Pessoa, ano 1, n.1, p. 1-17, jul./dez. 2002. Disponível em: <<http://www.cj.ufpb/primafacie>>. Acesso em: 17/11/2003. P. 9.

²⁴ MARX, Karl. *O capital*. Livro III, Tomo 2, capítulo XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 271.

²⁵ MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Parte VI. P. 79.

²⁶ *Alguns autores, com o que eu concordo, preferem chamar tal corrente de 'ideista', para evitar a conotação pela qual quem combate o idealismo é desprovido de qualquer ideal*. Ver: SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2002. P. 96.

²⁷ ENGELS, Friedrich. *Prefácio ao livro 2º de O capital*. In: MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 14-15. e BASKHAR, Roy. *Teoria do conhecimento*. In: BOOTMORE, Tom (org.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. P. 377. Este prefácio de Engels também é analisado em ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. P. 23.

²⁸ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. 4.

²⁹ Ver: ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Ed. Ciências sociais, 1977, parte II. P. 37.

³⁰ MARX, Karl. *Marx to Engels in Manchester*. (Carta à Engels em 27/06/1867). In: *Marx-Engels correspondence*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/letters>>. Acesso em: 23/01/2003.

³¹ BOOTMORE, Tom (ORG.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. P. 403.

³² ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 75 e 96. Engels aborda essa questão ao tratar das relações entre liberdade e causalidade, distinguindo a causalidade de uma e de outra.

- ³³ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 95.
- ³⁴ BAKHTIN, Mikhail. (V. N. Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1992. P. 39.
- ³⁵ MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Lisboa: Estampa, 1994. P. 74-75.
- ³⁶ ENGELS, Friedrich. *Carta a Starkenburg*. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Escritos sobre literatura e arte*. São Paulo: Global, 1979. P. 46-48.
- ³⁷ ENGELS, Friedrich. *Carta a Joseph Bloch*. In: <<http://www.marxists.org/>> Acesso em: 22/09/2003.
- ³⁸ ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. P. 48.
- ³⁹ ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto: Afrontamento, 1976. P. 46-49.
- ⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre factidade e validade*. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. P. 248-249.
- ⁴¹ RABENHORST, Eduardo Ramalho. *A interpretação dos fatos no direito*. *Prim@facie*, João Pessoa, ano 2, n.2, p. 8-18, jan./jun. 2003. Disponível em <<http://www.ccj.ufpb.br/primafacie>>. Acesso em: 17/11/2003. P. 8.
- ⁴² RABENHORST, Eduardo Ramalho. *A interpretação dos fatos no direito*. *Prim@facie*, João Pessoa, ano 2, n.2, p. 8-18, jan./jun. 2003. Disponível em <<http://www.ccj.ufpb.br/primafacie>>. Acesso em: 17/11/2003. P. 14.
- ⁴³ GIMENO PRESA, Maria Concepción. "Teoría y doctrina de la interpretación en la propuesta de Riccardo Guastini". In: *Revista Doxa*. N° 23. Alicante: UA, 2000. P. 689-690.
- ⁴⁴ SOKAL, Alan e BRICMONT, Jean. In: *Folha de São Paulo*. Edição de 09/11/1997. Seção 'Folha Ilustrada'. A entrevista foi concedida à Betty Milan, a propósito do lançamento do livro em coautoria dos dois físicos, 'Imposturas intelectuais'. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~takask/sokal.htm>>. Acesso em: 12/11/2003. Em 1996, Sokal, publica na 'Social Text' uma das revistas acadêmicas mais conceituadas dos EEUU, o artigo 'Transgredindo fronteiras: em direção a uma hermenêutica transformadora da gravidade quântica', que teve repercussão a partir do momento em que o próprio Sokal, em entrevista meses depois, revelou que realizara uma paródia, sem pé nem cabeça, se valendo de linguagem pós-moderna e relativista, com a finalidade de provar a inconsistência e o embuste daquelas posições.