

RECEBIDO EM: 17/09/2014

APROVADO EM: 06/04/2015

O CARÁTER IDEOLÓGICO DA ATIVIDADE INTERPRETATIVA E A POSSIBILIDADE DE SUA CRÍTICA NA OBRA DE PAUL RICOEUR

*THE IDEOLOGICAL CHARACTER OF THE INTERPRETATIVE
ACTIVITY AND THE POSSIBILITY OF ITS CRITIQUE IN PAUL
RICOEUR'S WORK*

Hitala Mayara Pereira de Vasconcelos¹

Advogada da União na PRU – 1ª Região

Graduada em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco

Mestranda em Direito das Relações Internacionais pelo Centro Universitário de

Brasília – UNICEUB, Brasília/DF, Brasil

SUMÁRIO: Introdução; 1 As funções da hermenêutica e sua evolução; 2 A atitude do distanciamento e a ideia de “mundo do texto”; 3 A noção de ideologia e a impossibilidade de sua crítica a partir de um local não ideológico; 4 Conclusão; Referências.

¹ hitala.vasconcelos@agu.gov.br

RESUMO: Normalmente compreendida como algo negativo por força da influência de Karl Marx na definição do seu conceito, a ideologia é apresentada por Paul Ricoeur como algo inerente ao homem, sendo inviável a pretensão de sua crítica de um local não ideológico. A partir do estudo de sua obra “Interpretação e ideologias”, é possível observar a noção de complementaridade presente no pensamento de Paul Ricoeur e demonstrar que toda atividade interpretativa é, em si, ideológica, o que não impede o exercício da crítica quanto a seu resultado, tampouco seu papel transformador, considerações estas que o autor apresenta a partir das noções de “distanciamento” e de “mundo do texto” por ele propostas.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Ricoeur. Teoria da Interpretação. Ideologia. Distanciamento. Mundo do Texto.

ABSTRACT: Usually understood as something negative under the influence of Karl Marx in the definition of its concept, the ideology is presented by Paul Ricoeur as something inherent in man, being an impractical claim its criticism from a non-ideological place. From the study of his work “Interpretation and Ideologies”, it is possible to see the notion of complementarity in Paul Ricoeur’s thought and demonstrate that all interpretative activity is, in itself, ideological, which does not preclude the exercise of criticism about its outcome nor its changeable role, once these considerations are shown through the notions of “detachment” and “the world of the text”, proposed by him.

KEYWORDS: Paul Ricoeur. The Theory of Interpretation. Ideology. Detachment. World of the Text.

INTRODUÇÃO

Se não existem fatos ou leis, mas apenas suas interpretações, é possível observar que dessa constatação decorre ainda a de que não existe experiência de verdade a não ser como ato interpretativo, de maneira que, também no âmbito jurídico, é impossível ao intérprete conhecimento pleno a respeito dos fatos que lhe são submetidos e que jamais ficarão isentos à lente deformadora da subjetividade do julgador, como já definia Gadamer.²

Foi nesse contexto que a teoria da interpretação passou a se debater em uma busca da objetividade, pretendendo afastar o máximo possível os traços de subjetivismo que necessariamente marcam a atividade interpretativa, dentre os quais se destaca a ideia de ideologia.

O conceito de ideologia, sua suposta função de domínio – nos termos idealizados por Karl Marx e Friedrich Engels – e a existência de um método que a distancie da atividade interpretativa do julgador constituíram o objeto de estudo de Paul Ricoeur em sua obra “Interpretação e Ideologias”. Suas respostas, apresentadas a partir da noção de complementaridade, mostram-se relevantes até os dias atuais, por evitarem extremismos ainda presentes na Teoria do Direito.

O objetivo do nosso estudo é analisar qual a proposta de Ricoeur para a suposta dicotomia existente entre hermenêutica e crítica, atividade interpretativa e objetividade. Para tanto, faremos, inicialmente, um exame sobre a evolução da hermenêutica e suas funções, a partir da qual chegaremos à questão sobre a possibilidade de introduzir uma instância crítica à ideia de pertença à tradição delineada por Gadamer.

Neste contexto, para compreendermos a solução apontada por Ricoeur, partiremos para o exame da noção de distanciamento e de teoria do texto por ele pensada, base para que se compreenda a resposta conciliatória que é apresentada em sua obra à presença da ideologia e da tradição na atividade interpretativa do julgador sem que ocorra perda de objetividade

2 Para Gadamer, “não existe seguramente nenhuma compreensão totalmente livre de preconceitos, embora a vontade do nosso conhecimento deva sempre buscar escapar de todos os nossos preconceitos. [...] O fato de que o ser próprio daquele que conhece também entre em jogo no ato de conhecer marca certamente o limite do ‘método’ mas não o da ciência”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer; revisão da tradução de Enio Paulo Giachini. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 631.

nem renúncia à atividade crítica, que constituirá a conclusão do presente estudo.

1 AS FUNÇÕES DA HERMENÊUTICA E A SUA EVOLUÇÃO

O direito natural pode ser apontado como ponto de partida da explicação da racionalidade do direito, pois, segundo ele, estaria o direito baseado em algo racional e lógico, embora extrajurídico, cabendo ao intérprete apenas sua contemplação, nos mesmos moldes de um matemático.³

Contudo, já em Aristóteles se encontra a ideia de que as leis não poderiam conter todas as soluções, devido ao caráter complexo e circunstancial dos assuntos humanos e à própria ideia de vontade presente no ato interpretativo⁴. Tornou-se necessário, assim, garantir à interpretação uma racionalidade que afastasse a simples “ideologia” do julgador na solução do caso concreto.

Ao longo do século XX, então, a Hermenêutica passou a se mover, precipuamente, a partir de dois polos: de um lado, a noção de disciplina encarregada de racionalizar metodicamente as denominadas ciências do espírito; de outro, uma ontologia centrada no caráter interpretativo da realidade humana, vertente elaborada por Gadamer.⁵

Ambos buscam superar tanto o que pregava a Escola do Direito Livre, para a qual caberia ao Juiz decidir segundo a experiência, a observação e as opiniões dos homens⁶, tendo a lógica pouco a dizer em

3 SANCHÍS, Luis Prieto. *Ideología e interpretación jurídica*. Madrid: Tecnos, 1993. p. 20.

4 Essa consideração é apresentada por John M. Kelly a partir do estudo da obra de Guido Fassó, nos seguintes termos: “[...] a suposição inicial sobre a qual esse processo repousava era que o legislador precisava apenas exprimir em forma de lei os preceitos da razão, e que esse direito positivo não seria mais que uma declaração pública, uma determinação com força obrigatória, do direito natural. O que efetivamente aconteceu foi que a vontade do legislador passou a ser considerada a fonte do direito; e que o direito natural, após ser aclamado por breve período como a própria essência do código, logo foi esquecido e, depois, rejeitado e escarnecido. O antigo conflito entre a razão e a vontade terminou, na aparência, com a aceitação das exigências da primeira; e, na realidade, com a completa vitória da última” (FASSÓ apud KELLY, John M. *Uma breve história da teoria do direito ocidental*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010p. 412-413).

5 RODRIGUEZ PUERTO, Manuel Jesús. *Interpretación, derecho, ideología*. Granada: Comares, 2011. p. 1.

6 E que acabou, por isso mesmo, perdendo a visão sociológica de seu fundamento para tornar-se mecanismo de justificação do nacional-socialismo a partir do momento em que previa que o Direito não expressava razão alguma, mas a vontade predominante – no caso, a do mais forte. In SANCHÍS, op. cit., p. 40.

relação à experiência da vida⁷; quanto a ideia restrita do positivismo clássico, preso à letra da lei e à adesão passiva do juiz a seus termos, teoria essa que já sucumbia em sua própria base por não poder racionalizar a atividade do julgador na escolha das premissas do silogismo a partir do qual ocorreria a aplicação da lei.

A ideia central, portanto, seria a de que o juiz tem que atender à realidade, pois o sentido e o alcance da norma devem ser compreendidos a partir da situação real. Isso, contudo, não pode levar a decisões distanciadas do quanto prevê a lei⁸, conclusão esta que afasta tanto a supremacia absoluta do julgador quanto a do legislador, garantindo um mínimo de racionalidade e a legitimação das decisões judiciais em um Estado de Direito.⁹

O panorama encontrado por aqueles que passaram a se dedicar à hermenêutica jurídica, contudo, estava dominado pelo desengano, pois não parecia fácil encontrar o filtro necessário para garantir objetividade à interpretação jurídica¹⁰. Foi necessário buscar reforço na Filosofia Hermenêutica, que, com Schleiermacher, adquire o caráter geral de atividade interpretativa, iniciando verdadeiro movimento de desregionalização.

O problema com o qual se defrontou Schleiermacher, porém, foi o da relação entre duas formas de interpretação: a interpretação gramatical – que se apoia nos caracteres do discurso – e a interpretação técnica – dirigida à singularidade da mensagem do escritor –, distinção constante em sua obra, segundo a qual não seria possível praticar os dois tipos de interpretação ao mesmo tempo.

Nessa separação entre as interpretações é que Ricoeur pousa sua crítica, para afirmar que o excesso da primeira gera o pedantismo; o da segunda, nebulosidade, sendo preciso conjugá-las, vez que a interpretação técnica ou psicológica – como a denomina Ricoeur – jamais se limita a uma afinidade com o autor, mas implica motivos críticos na atividade de comparação: uma individualidade só pode ser apreendida por comparação e por contraste, jamais como algo isolado.¹¹

7 RODRIGUEZ PUERTO, op.cit., p. 16.

8 Ibidem, p. 25.

9 SANCHÍS, op.cit., p. 48.

10 RODRIGUEZ PUERTO, op.cit., p. 33.

11 RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 22.

Embora Dilthey garanta uma extensão à ideia de Schleiermacher através da inclusão das ciências exegéticas e filosóficas no interior das ciências históricas, destaca Ricoeur¹² que, no objetivo maior de replicar o positivismo, Dilthey não garantiu sustentabilidade a sua teoria, pois, mesmo focando o aspecto histórico, manteve como base de sua tese o homem fundamentalmente singular. Com isso, a questão da objetividade manteve-se como um problema, por força do caráter psicológico por ele atribuído à tarefa da compreensão.

Foi na obra de Gadamer que a hermenêutica jurídica passou a encontrar seu grande estímulo, pois, diferentemente do que se tinha visto até então, surge com ele questão nova: ao invés de nos perguntarmos *como sabemos*, perguntaremos *qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo*¹³. Desse modo, não persistia a necessidade de vislumbrar a compreensão como ligada ao problema de outrem, à possibilidade de se aceder, por transferência, a um psiquismo estranho. Gadamer, com fundamento na obra de Heidegger, observa que os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do ser com o mundo, e não da relação com outrem.

A questão *mundo* toma, então, o lugar da questão *outrem*, que se fez presente nas obras de Dilthey e Betti. Com isso, o compreender se *despsicologiza*, tendo por primeira função a de nos orientar em determinado contexto, de modo que a compreensão de um texto, por exemplo, não é descobrir um sentido inerte que nele estaria contido, mas revelar a *possibilidade* de ser por ele indicada.¹⁴

Diferentemente de Dilthey, que mantinha a história no plano epistemológico, Gadamer a insere no processo ontológico. Trata-se da consciência de ser exposto à história e à sua ação, de tal forma que não podemos objetivar essa ação sobre nós, porque faz parte do próprio fenômeno histórico.¹⁵

A partir deste raciocínio, a interpretação possuiria uma estrutura circular, já que o intérprete está vinculado à tradição, mas ao mesmo tempo determina seu significado através do próprio ato interpretativo, em uma fusão de horizontes que nos permite constatar que, ainda que a lei seja

12 Ibidem, p. 21.

13 Ibidem, p. 30.

14 Ibidem, p. 32-33.

15 RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 40.

o critério justificador da decisão – no âmbito jurídico –, seu conteúdo só será conhecido no momento de sua aplicação.

O intérprete não está diante de um caso concreto livre de qualquer pressuposto, mas formando parte de uma estrutura de antecipação do compreender, que reflete seu mundo e suas experiências precedentes, não de um modo subjetivo, mas a partir da comunidade e da tradição a que pertence, sendo que esta última está sujeita a atualizações e transformações constantes mediante interpretações sucessivas.

A teoria da tradição, pensada por Hans-Georg Gadamer, não está, contudo, isenta de críticas, como aquelas apresentadas por Habermas, para quem, presa à tradição, a teoria gadameriana impediria qualquer visão crítica da realidade. Segundo Ricoeur¹⁶, o problema que ela apresenta, no campo da ideologia, é o seguinte: *como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento?*

É, portanto, a partir do confronto entre a teoria gadameriana e a crítica habermasiana sofrida pela primeira que Paul Ricoeur busca apresentar uma resposta ao questionamento acima. Para que possamos compreender a solução que Ricoeur apresenta a referido problema é que se torna necessária uma análise sobre seus conceitos de distanciamento, mundo do texto e, principalmente, de ideologia.

2 A ATITUDE DO DISTANCIAMENTO E A IDEIA DE “MUNDO DO TEXTO”

A crítica de Ricoeur à obra de Gadamer pousa na oposição existente entre distanciamento alienante e pertença e, conseqüentemente, na adoção, pelo segundo, da ideia irrestrita de pertença à tradição.

Distanciamento alienante é a atitude a partir da qual é possível a objetivação que reina nas ciências do espírito ou ciências humanas. Contudo, esse distanciamento seria, ao mesmo tempo, a degradação que arruína a relação fundamental que nos faz pertencer e participar da realidade histórica que pretendemos erigir em objeto. Assim, ou praticamos a atitude metodológica através do distanciamento, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou praticamos

16 RICOEUR, op. cit., p. 40.

a atitude de verdade e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas¹⁷.

Para Ricoeur, contudo, a solução não está em escolher entre uma das alternativas acima – e, aqui, evidenciamos a ideia de complementaridade, de conciliação, presente em sua obra –, mas sim em uma tentativa de ultrapassá-la, o que encontra sua expressão na escolha de uma problemática dominante, que seria o texto, o “mundo do texto”¹⁸.

Para explicar a base de sua teoria, Ricoeur¹⁹ apresenta a ideia de que o discurso se dá como evento, mas se compreende como significado, o que envolve não só o que é dito, mas também como é dito. Essa ultrapassagem do evento na significação configuraria o primeiro distanciamento: o do dizer no dito, que envolve não apenas o *ato de dizer*, mas *aquilo que fazemos ao dizer* e *aquilo que fazemos pelo fato de falar*.

Uma vez entendido como significado, pode o discurso ser enquadrado como obra, o que o insere na noção de estilo, que é o elemento de mediação entre o evento e o significado, garantindo um novo enfoque ao autor e ao texto dentro de uma específica situação e, por conseguinte, uma maior objetivação.

A explicação, assim, seria caminho obrigatório para a compreensão. A escrita, por sua vez, tornaria o discurso autônomo em relação ao autor, introduzindo-lhe o relevante fator da *fixação*. Com isso, pode-se transcender o texto das condições psicossociológicas de sua produção – ou seja, da própria tradição do seu autor –, abrindo-o a uma sequência ilimitada de leituras, em contextos socioculturais diversos, libertando, assim, a coisa escrita e tornando-a passível de transformações.

A autonomia do texto garantida pela escrita passa a demonstrar o distanciamento não como questão metodológica, mas condição de

17 RICOEUR, op. cit., p. 43.

18 Por conta do foco dado por Ricoeur ao “texto” como base da interpretação é que alguns autores denominam a sua hermenêutica como “Teoria do Texto”. In: FERNANDÉS-LARGO, Antonio Osuna. *El debate filosófico sobre hermenéutica jurídica*. Valladolid: Universidade de Valladolid, 1995.

19 RICOEUR, op.cit., p. 45-47.

interpretação, afastando, com isso, a forte dicotomia que se coloca entre interpretação e objetivação.

É nessa ideia de distanciamento que surge o conceito de *mundo do texto*, o qual se afasta da busca do autor, do seu objetivo quando da elaboração da obra, presente na hermenêutica romântica, e também da análise meramente estrutural do escrito, a partir da constatação de que todo texto possui sentido (objeto real a que visa) e referência (pretensão de atingir a realidade).

Interpretar, assim, refere-se a explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado *diante* do texto; o texto é, portanto, a mediação pela qual nos compreendemos a nós mesmos²⁰ a partir de sua nova contextualização. O mundo do texto já não é um mundo irrepetível, mas um mundo de um perene poder ser²¹, passível de várias novas interpretações.

Através do distanciamento do autor da obra, ou seja, do afastamento da subjetividade em relação ao autor do texto que está sendo interpretado – principal problema com o qual se confrontava a hermenêutica romântica –, porém, é que surge a ideia de subjetividade do leitor, e, com isso, a necessidade de exame a respeito da ideologia na atividade hermenêutica e seus limites à atividade crítica, foco da obra em estudo.

3 A NOÇÃO DE IDEOLOGIA E A IMPOSSIBILIDADE DE SUA CRÍTICA A PARTIR DE UM LOCAL NÃO IDEOLÓGICO

A forte influência do marxismo sobre o problema da ideologia é algo que não se pode negar. Contudo, destaca Ricoeur²², essa é uma das primeiras armadilhas que surgem quando passamos ao estudo do tema, justo porque tal percepção nos leva a sempre enxergar a ideologia como algo negativo, como se o próprio pensamento marxista não fosse também ele fortemente ideológico²³.

O estudo da ideologia, portanto, não deve se pautar em posições marxistas ou antimarxistas, mas a-marxistas, até mesmo porque não

20 RICOEUR, op. cit., p. 56-57.

21 FERNANDÉS-LARGO, op. cit., p.80.

22 RICOEUR, op. cit., p. 82.

23 Essa percepção também se encontra na obra de Villoro, no momento em que constata que o marxismo, de uma atividade crítica libertária, transmutou-se em doutrina autossuficiente, isolada de outras formas de pensamento crítico. In: VILLORO, Luís. *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 10.

necessariamente a ideologia é um instrumento de *dominação*, tampouco de *dominação social*. Seu estudo, para Ricoeur²⁴, requer uma análise das funções que exerce, momento em que o autor se apoia nas lições de Max Weber.

Para este autor, a noção de ideologia parte do conceito de *ação social* e de *relação social*: há ação social quando o comportamento humano é significativo para os agentes individuais e quando o comportamento de um é orientado em função do comportamento do outro. A ideia de relação social acrescenta a esse duplo fenômeno a noção de uma estabilidade e previsibilidade de um sistema de significações, e é nesse nível que surge o fenômeno ideológico, ligado à necessidade de um grupo social conferir uma imagem de si mesmo.

A ideologia, neste aspecto, tem a função de perpetuar a energia inicial existente quando da formação do grupo, assumindo não só uma função mobilizadora, mas também justificadora, que lhe confere o caráter argumentativo de demonstrar que o grupo que a professa tem razão de ser o que é. Esta seria a *função geral da ideologia*.

É nesse contexto que tudo pode tornar-se ideológico, sem, necessariamente, ser algo negativo. De igual modo é que, também, tem relevo o caráter não reflexivo que caracteriza o fenômeno ideológico, pois, no intuito de conferir um “espelho” a um determinado grupo, a ideologia opera um estreitamento do campo com referência à possibilidade de interpretação, o que gera uma *cegueira ideológica*, sendo impossível que uma tomada de consciência se efetue de outra forma que não também através de um código ideológico.

O caráter de inércia da ideologia realça a sua *função de dominação*, na qual ela se instaura como sistema justificativo, conceito este intimamente ligado ao precedente, na medida em que o fenômeno da autoridade é coextensivo à constituição de um grupo²⁵. É por isso que a ideologia-dissimulação interfere em todos os outros traços da ideologia-integração, ainda que não os elimine, ocorrendo, por exemplo, através do uso de crenças verdadeiramente justificadas como pressuposto das crenças injustificadas, para lhes garantir validade.²⁶

24 RICOEUR, op.cit., p. 67-68.

25 Ibid., p. 72.

26 Exemplo prático desta situação estaria na invocação da democracia (crença justificada) como fundamento para o capitalismo exagerado, sendo que da democracia deveria decorrer apenas o sentido de governo do povo.

Mas não é ainda aqui que nos deparamos com o conceito propriamente marxista, que não se limita à ideia de dominação, inserindo, também, a noção de distorção, de deformação por inversão, destacando o próprio conteúdo da ideologia, em sua *função deformadora*.

Para Karl Marx e Friedrich Engels, o equívoco estaria em pensar o homem como ser abstrato, quando é ele um ser em concreto. Ao assim agir, a religião e – à época de seus escritos – a denominada “Ideologia Alemã” acabaram por realizar representações falsas sobre o homem, sobre o que ele deve ser. Contudo, não é simplesmente a visão distorcida da realidade o que caracteriza a ideologia: é necessário que esta distorção condicione relações sociais, exercendo uma função social de dominação. A ideologia, portanto, de forma dissimulada, acaba por transformar conceitos individuais em universais, permitindo a dominação daqueles que a propagam – a classe dominante.²⁷

É preciso, contudo, observar que nem mesmo Karl Marx vê a voluntariedade como elemento necessário para a ideologia. Para ele, é possível afirmar que a universalização das ideias das classes dominantes ocorre de modo involuntário, inconsciente, baseada justo na firme convicção de que tais conceitos seriam universalmente válidos, por ser a ideologia uma *necessidade social*.

Conjugando os critérios supracitados, é possível perceber que todos confluem para a constatação de que a ideologia é fenômeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social sempre possui uma constituição simbólica e comporta uma interpretação em imagens e representações do próprio vínculo social, pois, como visto, a ideologia possui funções no âmbito da vida em sociedade.²⁸

Outra hipótese de interferência da ideologia-dissimulação na ideologia-integração dá-se através de uma “confusão” de valores aceitos socialmente, como a invocação da paz como justificativa para a instauração de um forte conflito armado. In VILLORO, Luís. *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 37-39.

27 Karl Marx e Friedrich Engels afirmam de modo peremptório que a classe dominante, que é o poder material dominante, é também o poder espiritual dominante, pois é ela que dispõe não só dos meios de produção material, mas também dos meios de produção intelectual. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 48.

28 RICOEUR, op. cit., p. 75.

A questão que surge – e que é exatamente o foco da obra de Ricoeur que estamos analisando – é quanto à possibilidade de um lugar não ideológico do qual seja possível falar cientificamente da ideologia e, com isso, tecer críticas quanto a sua presença na atividade interpretativa.

Nesse aspecto, Paul Ricoeur²⁹ é peremptório ao responder negativamente a esse questionamento, destacando que o que o surpreende não é o que se diz sobre a ideologia – foco das várias teorias anteriormente elencadas –, mas a pretensão de dizê-lo de um lugar não ideológico chamado ciência, através de um pensamento *disruptivo*, que cumpra a função de ruptura das crenças.

Esta pretensão estava presente na obra de Karl Marx e dos defensores da teoria social concebida como crítica, segundo a qual a doutrina representada pelo proletariado (grupo dominado) seria uma doutrina crítica, como se também ela não estivesse condicionada pelas mesmas relações sociais ou como se bastasse o antagonismo à classe dominante para retirar o caráter ideológico da posição por eles defendida.³⁰

Também é possível verificar a mesma pretensão na doutrina *positivista*, que, em uma *armadilha epistemológica*, na qual a explicação por estruturas é tomada por um discurso que não seria assegurado por nenhum sujeito específico, buscou afastar a ideologia do intérprete, ficando, contudo, enfraquecida sua vigilância na ordem da verificação e da falsidade, na escolha das premissas da decisão, fraqueza essa que a denuncia também como ideológica.³¹

Conclui Ricoeur³² que a dificuldade em uma crítica neutra da ideologia situa-se justo na constatação de ser esta última anterior ao próprio vínculo social, que, por si só, já é simbólico, sendo a ideologia a ele inerente. A ideia de transparência, portanto, não se encontra atrás de nós, na origem, mas diante de nós, no término de um processo histórico talvez interminável, sendo necessário enxergar uma relação não de antagonismo entre ciência e ideologia, mas de dialética, devendo a

29 RICOEUR, op. cit., p. 77.

30 VILLORO, op. cit., p. 72-73.

31 RICOEUR, op. cit., p. 79.

32 Ibidem, p. 84.

ciência – que não pode ser neutra – ser pacífica, e não combatente de uma única ideologia.

Isso, contudo, não significa concluir que devemos renunciar a todo juízo de verdade sobre a questão ideológica. A solução está exatamente em um discurso hermenêutico sobre as condições de toda compreensão de caráter histórico, sendo na construção da resposta ao conflito entre consciência hermenêutica e consciência crítica que Ricoeur contrapõe as obras de Gadamer e Habermas, para questionar se é possível uma análise da ideologia só com fins de compreensão ou se ela somente é possível com o viés de crítica.

Para este debate, Ricoeur destaca ser na eleição do ponto de partida que os autores acima mencionados diferem. Isso porque Gadamer, ao eleger a tradição, daria à crítica um papel passivo, limitado pela pré-compreensão. A instância crítica só poderia desenvolver-se como um momento subordinado à consciência de finitude e de dependência no que concerne às figuras da pré-compreensão.

Diferentemente, seria o interesse pela emancipação que movimentaria a teoria crítica de Jürgen Habermas, a qual possui por tarefa discernir, sob as regularidades observáveis das ciências sociais empíricas, formas de relações de dependência ideologicamente fixas. Em decorrência, no lugar ocupado pelo conceito de não-compreensão, para a hermenêutica das tradições, seria justamente onde residiria a ideologia para a ciência crítica.

Enquanto para Gadamer há hermenêutica onde houver não compreensão, para a teoria crítica, a ideologia está exatamente neste lugar, marcada pela ideia de dominação, de violência no discurso, que se dá por distorções da linguagem, numa pseudocompreensão que somente poderia ser dissolvida por processos explicativos, e não meramente compreensivos, os quais, contudo, não são delineados por Habermas.

Ocorre que, apesar das divergências, nenhuma das duas teorias está isenta também a novas críticas, e é este o foco da obra de Ricoeur e objeto deste estudo.

Para o autor³³, o gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda a

33 RICOEUR, op. cit., p. 131.

compreensão humana, sob o regime de finitude. Já o da crítica é um gesto altivo de desafio, dirigido contra as distorções da comunicação humana. À hermenêutica caberia afastar a dicotomia que apresenta entre pertença à tradição e distanciamento, entendendo-o como elemento metodológico através do qual é possível captar o mundo do texto. Nessa captação, portanto, em que a coisa do texto dá ao leitor a dimensão de sua subjetividade, é que se tornaria possível uma crítica das ilusões do sujeito, a qual não é desenvolvida numa hermenêutica puramente das tradições.

À crítica, por sua vez, compete aceitar que o interesse pela emancipação, que a motiva, não possui estatuto tão distinto com referência ao interesse que anima as ciências histórico-hermenêuticas. Isso porque é sobre o fundo da reinterpretação criadora das heranças culturais que o homem pode projetar sua emancipação e antecipar uma comunicação sem entrave e sem limite.

Uma crítica jamais pode ser a primeira e última. Só criticamos distorções em nome de um consenso que não podemos antecipar simplesmente no vazio. Quem não é capaz de reinterpretar seu passado, também não será capaz de projetar concretamente seu interesse pela emancipação. Assim, a questão histórica, a tradição, não pode ser dispensada pela teoria crítica, sob pena de encarnar um desejo piedoso, conclui o autor.³⁴

É a história que admite que o passado dê razão ao presente, pois é somente a partir do passado que se *descobre* o presente³⁵. É a história que, ao explicar as origens, permite ao indivíduo compreender os laços que o unem a sua comunidade, não sendo por outro motivo que nenhuma atividade intelectual obteve maior êxito que a história em dar consciência da própria identidade a uma comunidade, seja para favorecer a coesão no interior do grupo (pensamento integrador) ou para reforçar atitudes de defesa e luta frente a grupos externos (pensamento disruptivo).³⁶

Se a hermenêutica possui relação com a crítica e vice-versa, isto ocorre porque não são elas teorias antagônicas, mas complementares,

34 RICOEUR, op. cit., p. 142.

35 VILLORO, op. cit., p. 156.

36 RICOEUR, op. cit., p. 162.

como conclui Ricoeur³⁷, sob pena de, separadas totalmente, se tornarem meras ideologias.

Deve, assim, ser aceito o par ciência-ideologia, sendo que, para tanto, Paul Ricoeur apresenta as seguintes proposições - poderíamos falar em constatações:

A primeira é a de que todo saber objetivante sobre nossa posição na sociedade é precedido por uma relação de pertença que jamais poderemos refletir inteiramente. Ao assumir essa pertença, assumimos o primeiro papel da ideologia, que é o de função mediadora da imagem, da representação de si, uma vez que a pré-compreensão exclui a reflexão total que nos colocaria na situação privilegiada do saber não ideológico.

Se o saber objetivante dá-se sempre relativamente a uma relação de pertença, não obstante pode constituir-se em uma relativa autonomia, sendo o momento crítico possível, em virtude do fator de distanciamento que pertence à relação de historicidade. Assim, se a crítica das ideologias pode libertar-se parcialmente de sua condição inicial de enraizamento na pré-compreensão, pode organizar-se em saber, o qual, porém, fica condenado a permanecer parcial, justo porque se comunga à ideia de interesse prevista em Habermas.

Deste modo, a crítica das ideologias, fundada por um interesse específico, jamais rompe seus vínculos com o fundo de pertença que a fundamenta, sob pena de cair na ilusão de uma teoria crítica elevada ao nível de saber absoluto. Constitui, portanto, uma tarefa que, além de parcial, possui início, mas jamais fim.

É possível, portanto, concluir que a proposta de Ricoeur obtém o propósito inicial de sua teoria: compatibilizar a ideia de pertença, base da teoria hermenêutica, com a de distanciamento, reivindicada pela teoria crítica como mecanismo de liberação das compreensões ilusórias.

Para tanto, o autor destaca que o projeto futuro buscado pela teoria crítica somente pode ser atendido a partir de uma situação concreta, que é justo a tradição da qual procedemos e a partir da

37 RICOEUR, op. cit., p. 146.

qual obtemos impulso para um futuro melhor, pois a própria crítica é também tradição.³⁸

4 CONCLUSÃO

Como observamos, mesmo Karl Marx, um dos maiores pensadores a respeito do tema da ideologia, não a negava como uma condição da vida em sociedade e, portanto, inafastável, por ser inerente ao homem a necessidade de apoiar-se em crenças como mecanismo de convívio social. Esta situação é suficiente para, por si só, retirar o caráter negativo que por muitos é dado à ideologia, destacando seu caráter sociológico e, por conseguinte, tornando possível uma análise crítica a seu respeito.

É preciso, contudo, admitir que esta análise não pode ser neutra, eis que o homem é um ser necessariamente ideológico, e esta percepção, inclusive, é algo positivo, pois, como alerta Luís Villoro³⁹, uma cultura universal – e, conseqüentemente, uma ideologia única –, ainda que possua forte conteúdo integrador, pode também se manifestar em mecanismo obscuro de dominação e destruição de culturas menores, por, em regra, não resultar de um consenso entre iguais, mas da dominação e violência exercidas sobre as minorias.

É necessário, deste modo, garantir uma comunicação entre todas as culturas, e não pretender suprimi-las a pretexto de uma universalização ideológica, marcada pela intolerância. É a partir da própria realidade que podemos reagir a essa ideologia que nos impede de conhecer o real como um todo.

Para isso, é necessária uma reflexão fundamental sobre os conflitos, tanto de forma teórica como também de modo empírico, analisando-os descritivamente, não só contra as ideologias que os mascaram, mas contra as que os reforçam. Com isso, possível será uma síntese da liberdade e do sentido, do arbitrário e da instituição, permitindo ultrapassar as formas clássicas de ações revolucionárias.

É essa reação que também deve estar presente na hermenêutica jurídica, pois, se a ideologia é inafastável ao convívio social, também o é à interpretação jurídica. Sua análise crítica, e não uma tentativa de

38 FERNANDÉS-LARGO, Antonio Osuna. *El debate filosófico sobre hermenêutica jurídica*. Valladolid: Universidade de Valladolid, 1995. p. 85.

39 VILLORO, Luis. *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 183.

sua completa eliminação – a exemplo da busca pelos positivistas – é justamente o que permite à hermenêutica reelaborar constantemente o direito, sem que, com isso, uma decisão judicial venha a ser reputada arbitrária.

A evolução da hermenêutica demonstrou ser impossível negar a influência de fatores externos na interpretação do direito, até por ser esta uma prática social que se constrói progressivamente, a exigir do intérprete valorações, mesmo que sempre tendo a norma como limite interpretativo.

Uma sentença, por estar limitada por todo um conjunto de leis e precedentes, não será arbitrária, ainda que incorpore um elemento subjetivo ou ideológico, o qual, de fato, desempenha um papel fundamental que nenhum recurso hermenêutico pode – nem deve – eliminar.⁴⁰

A atividade judicial se expressa mediante uma série de operações complexas, cognitivas e volitivas, que dificilmente podem ser submetidas a um modelo unitário de compreensão. Desde a primeira fase do processo interpretativo, de delimitação do grupo normativo aplicável com base nos fatos narrados, já há atividade de valoração e de criação, que apenas se intensifica nos casos de lacunas.⁴¹

Assim, deve-se superar a busca por uma racionalidade indispensável, bem como a ideia de que a criação judicial é algo nefasto, até mesmo porque os juízes criam menos Direito do que sustentam os mais radicais, embora, quando atuem, o façam com mais liberdade do que se supõe.⁴²

A criação judicial deve, sim, ser vista como fundamento para se pensar o papel da jurisprudência no sistema jurídico-político, como poder criado para garantir a coerência material da Constituição, sendo o dever de motivar e o respeito às garantias constitucionais do processo os mecanismos utilizados para sua legitimação e controle.

O desafio, portanto, é que a interpretação judicial não se resuma ao mero conhecer da lei; ela deve ir além para, reconhecendo o “mundo do texto” presente em cada texto normativo, abri-lo a diversas interpretações e,

40 SANCHÍS, Luis Prieto. *Ideología e interpretación jurídica*. Madrid: Tecnos, 1993. p. 15.

41 Sobre o tema, Sanchís destaca a impropriedade de se falar em criação diante de conceitos jurídicos indeterminados, vez que, por força da própria linguagem, é impossível falar em conceitos determinados. In SANCHÍS, op.cit., p. 94.

42 SANCHÍS, op.cit., p. 88.

principalmente, a transformações que, incluindo tudo que nos é transmitido pela história e pela relação inafastável de pertença à tradição, possa garantir sua evolução constante.

REFERÊNCIAS

FERNANDÉS-LARGO, Antonio Osuna. *El debate filosófico sobre hermenéutica jurídica*. Valladolid: Universidade de Valladolid, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer; revisão da tradução de Enio Paulo Giachini. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KELLY, John M. *Uma breve história da teoria do direito ocidental*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RODRIGUEZ PUERTO, Manuel Jesús. *Interpretación, derecho, ideología*. Granada: Comares, 2011.

SANCHÍS, Luis Prieto. *Ideología e interpretación jurídica*. Madrid: Tecnos, 1993.

VILLORO, Luis. *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.