

# **Crítica Hermenêutica do Direito: do quadro referencial teórico à articulação de uma posição filosófica sobre o Direito<sup>1</sup>**

## **Hermeneutic Criticism of Law: From the theoretical framework to the articulation of a philosophical position in the reflection on Law**

**André Karam Trindade<sup>2</sup>**

Centro Universitário FG, Brasil  
andrekaratrindade@gmail.com

**Rafael Tomaz de Oliveira<sup>3</sup>**

Universidade de Ribeirão Preto, Brasil  
rafael\_81oliveira@icloud.com

### **Resumo**

O presente artigo, que é o resultado de projeto de pesquisa interinstitucional, apresenta as bases filosóficas da Crítica Hermenêutica do Direito, formulada por Lenio Streck. Para tanto, recorrendo ao “método fenomenológico”, apresenta os conceitos de quadro referencial teórico e de paradigma filosófico. Em seguida, oferece uma revisão bibliográfica dos pensadores que, de certo modo, fundaram o paradigma filosófico no qual se desenvolve a Crítica Hermenêutica do Direito: Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Por fim, identifica alguns dos últimos desdobramentos da Crítica Hermenêutica do Direito, entendida não como uma epistemologia tradicional, ou ainda uma filosofia das ciências, mas como uma epistemologia hermenêutica.

**Palavras-chave:** teoria do direito, filosofia do direito, paradigma filosófico, racionalidade, Lenio Streck.

### **Abstract**

This article presents the philosophical bases of the Hermeneutic Criticism of Law, formulated by Lenio Streck. In order to do so, it uses the concepts of theoretical

<sup>1</sup> Esse artigo é resultado do projeto de pesquisa *Constitucionalismo Hermenêutico*, desenvolvido no biênio 2016-2017, em razão da parceria interinstitucional mantidas entre os Programas de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Ribeirão Preto (UNAERP/SP) e do Centro Universitário FG (UniFG/BA).

<sup>2</sup> Centro Universitário FG. Programa de Pós-Graduação em Direito. Av. Pedro Felipe Duarte, 4911, São Sebastião, 46430-000, Guanambi, BA, Brasil.

<sup>3</sup> Universidade de Ribeirão Preto. Departamento de Ciências Jurídicas. Av. Costabile Romano, 2201, Unaerp, Bloco A, Ribeirânia, 14096-900, Ribeirão Preto, SP, Brasil.

referential framework and of philosophical paradigm. It then offers a bibliographical review of the thinkers who, to a certain extent, founded the philosophical paradigm in which the Hermeneutic Criticism of Law is developed: Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer. Finally, it identifies some of the last developments of the Hermeneutic Criticism of Law, understood not as a traditional epistemology, or even a philosophy of the sciences, but as a hermeneutic epistemology.

**Keywords:** theory of law, philosophy of law, philosophical paradigm, rationality, Lenio Streck.

## Notas introdutórias

As presentes reflexões pretendem realizar uma análise da Crítica Hermenêutica do Direito de Lenio Streck, procurando colocar em perspectiva as suas bases filosóficas. Para tanto, busca apresentar o quadro referencial teórico, ou paradigma filosófico, a partir do qual Streck articula suas posições sobre o Direito. É importante destacar, de plano, que existe, no contexto da Crítica Hermenêutica do Direito, uma concepção mais ou menos definida de filosofia e da respectiva relação que esta desenvolve com o conhecimento empírico.

Justifica-se tal empreitada não só pela expressão nacional e internacional que a teoria de Streck tem alcançado nos últimos anos, como também pelas diversas questões por ela suscitadas que, no mais das vezes, encontram sua origem em algum ruído na compreensão e interpretação desses elementos que compõem o paradigma filosófico e que oferecem uma espécie de moldura epistêmica para a Crítica Hermenêutica do Direito.

Quanto à abordagem, o artigo foi dividido em três partes. Na primeira, demarcam-se os conceitos de quadro referencial teórico e de paradigma filosófico, destacando o significado especial de que são revestidos no contexto de uma investigação contemporânea sobre o Direito. Na segunda, é oferecida a revisão teórica dos principais pensadores que compõem o paradigma filosófico articulado pela Crítica Hermenêutica do Direito: Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Na terceira e última parte, identificam-se algumas das consequências da articulação, a partir da produção bibliográfica mais recente, para a construção epistemológica da Crítica Hermenêutica do Direito que será não uma epistemologia no sentido tradicional ou menos naquele perseguido por uma filosofia das ciências, mas, sim uma *epistemologia hermenêutica*.

## Quadro referencial e paradigmas filosóficos

É uma tradição entre os historiadores – praticamente um lugar comum – enquadrar o século XX como o período em que o tempo é sentido de forma diferente. Todos conhecem, nesse sentido, a afirmação de Hobsbawm (2002, p. 451) que apresenta o *século XX como o século mais curto de toda história*. Certamente, essa enunciação do historiador inglês é reflexo dos eventos que marcaram profundamente o século passado: duas guerras com um potencial destrutivo jamais vivenciado em outros períodos; a grande depressão econômica que praticamente levou à falência todo o sistema capitalista; a implementação do *new deal*; as democracias do segundo pós-guerra; os movimentos pela efetivação dos direitos humanos, etc., todos acontecimentos que levaram esse mesmo autor a nomear o século XX como a “Era dos Extremos”. Mais recentemente, Kershaw (2015, p. 917) parece também endossar a interpretação de Hobsbawm, ao sustentar que o século XX começa não no ano indicado no calendário, mas, sim, em 1914 – com a eclosão da primeira Guerra Mundial – e termina em 1989, com a queda do muro de Berlim.

Pois esse reflexo da história – e dos extremos retratados por Hobsbawm – certamente produziu efeitos nas concepções filosóficas e científicas que resultaram numa quantidade significativa de diferentes propostas.

De fato, não é exagero afirmar que, também no campo teórico de produção do conhecimento, o século XX foi uma era de extremos. Em nenhuma outra época histórica existiu um número tão grande de diferentes abordagens teóricas que procuram apontar para um mesmo aspecto, problema ou objeto do mundo histórico-social.

No âmbito das ciências humanas, então, esse quadro assume uma proporção ainda mais expressiva. Com efeito, várias são as formas pelas quais se nomeia esse conflito entre diversas posições teóricas que competem,

ao mesmo tempo, pelo título de estatuto primário do conhecimento de cada uma das disciplinas que compõem o universo da cultura: fala-se em *crise do fundamento* (Stein, 1997)<sup>4</sup>; *poluição semântica* (Stegmüller, 1977); e, até mesmo, em um *relativismo epistemológico* (D'Agostini, 2003). O campo jurídico também é um terreno fértil para isso. O século XX assistiu à construção de inúmeras propostas que procuravam cuidar de solucionar os problemas teóricos e concretos da experiência jurídica.

Apenas no contexto cultural alemão, é possível mencionar: pandectística e pós-pandectística (jurisprudência dos conceitos, jurisprudência dos interesses e jurisprudência dos valores); o normativismo lógico, de Hans Kelsen; o jusnaturalismo culturalista, de Gustav Radbruch; e, já na segunda metade do século, a ascensão das chamadas teorias não-positivistas ou *pós-positivistas*, como é o caso da teoria da argumentação, de Robert Alexy, e da metódica estruturante, de Friedrich Müller.

No âmbito do direito anglo-saxão, o mesmo período presenciou as construções do positivismo utilitarista, de Bentham e Austin, bem como as críticas lançadas por Herbert Hart à posição destes autores, que acabou por ser considerada uma forma “moderada” do positivismo jurídico. Ainda neste contexto, não se pode esquecer as objeções formuladas por Ronald Dworkin ao *Conceito de Direito* de Hart, cujo eixo central encontra-se vinculado à refutação da tese hartiana do poder discricionário dos juízes para decidir sobre a chamada “textura aberta”, isto é, a “zona da franja” dos *hard cases*.

Diante desse aparente caos teórico, no interior do qual essas diversas posições – que podem até confluir para um consenso em alguns pontos específicos – apresentam-se de maneira contraditória, o primeiro (e talvez o maior) esforço a ser empregado pelo jurista passa pela construção de ferramentas que lhe possibilitem encontrar algo que produza sentido.

Neste contexto, o recorte produzido pela Crítica Hermenêutica do Direito incide reflexivamente sobre o Direito a partir de um paradigma filosófico definido. No caso, o paradigma que condiciona a reflexão – no plano empírico, do Direito – é aquele que podemos nomear, de forma global, como *paradigma hermenêutico*. Parte-se da constatação de que Heidegger (não apenas ele, mas principalmente ele) colocou a hermenêutica em um novo patamar e, com isso, acabou por provocar uma ruptura com os paradigmas anteriores que presidiam os critérios de método, verdade e racionalidade na filo-

sófia. Nas palavras de Streck (2011, p. 464), “a utilização da filosofia hermenêutica e da hermenêutica filosófica dá-se na exata medida da ruptura paradigmática introduzida principalmente por Heidegger (e também por Wittgenstein) no anos 20-30 do século XX, a partir da introdução do mundo prático na filosofia”.

E, continuando, Streck ainda preleciona:

Essa alteração radical na estrutura do pensamento proporcionou a ruptura com os paradigmas metafísicos clássico e moderno”. Demarcando as alterações nas configurações de método e racionalidade no campo da filosofia, ele também assevera: “o método não é, nem de longe, o fator determinante para a preparação e formação de conhecimento válido. Há estruturas que se situam antes de qualquer aporte metodológico que já constituem conhecimento (Streck, 2011, p. 465).

Neste caso, a operação realizada por Streck, quando articula suas considerações sobre o Direito a partir deste paradigma filosófico, adota alguns pressupostos. O primeiro remete à obra de Stein (2002b) e às suas descobertas com relação à relação que se estabelece entre filosofia e conhecimento empírico. Para Stein, a partir de Heidegger, é possível pensar que a filosofia e o conhecimento empírico movimentam-se em níveis distintos de reflexão, num procedimento circular, de modo que a relação entre eles produz uma espécie de circularidade virtuosa.

Stein fala a partir de uma interpretação por meio da qual Heidegger começa a manifestar a ideia de que somos tomados, à certa altura, por uma determinada concepção de ente e uma determinação da verdade que retêm o ser (a dimensão propriamente filosófica da reflexão), encobrindo-o (o que, no contexto da modernidade ocorre em meio à investigação científica). Isso simplesmente acontece. E, porque o *Ser-ai* é histórico, somos levados por este acontecer; um acontecer encobridor que por toda parte em que procura o ser – o mais digno de ser pensado, o ser da *diferença ontológica*, portanto – só encontra o ente. Isso leva o filósofo a falar da metafísica (onto-teo-lógica) como história do esquecimento do ser. É na viravolta que aquilo que ficou esquecido deverá ser pensado. Heidegger passará, então, a investigar os textos da tradição e seus principais autores, buscando demonstrar como, em cada era da Metafísica, ocorreu o esquecimento do ser. E como somos levados por ele.

<sup>4</sup> Nesse contexto, Stein (1997) afirma que a crise pela qual passou a filosofia no final do século XIX e no início do século XX gerou um processo de fragmentação do pensamento de tal modo que foi possível a produção de vários modos de filosofar que competem – concomitantemente – pela solução dos problemas filosóficos. Nesse livro, o filósofo traz um modo interessante de colocar esse problema ao apresentar ao leitor dez modos possíveis de se fazer filosofia no século XX.

É por isso que é possível falar em um *Destino do ser* que na história da metafísica acontece e que somos, de alguma forma, levados por este acontecer<sup>5</sup>.

Em um curso proferido em 1957, por ocasião de uma análise da *Ciência da Lógica*, de Hegel, Heidegger faz menção expressa a essa destinação historial do ser. Diz ele que “somente atingimos a proximidade do que nos vem do destino historial através do súbito instante de uma lembrança. Isto também vale para a experiência de cada cunho da diferença de ser do ente ao qual corresponde uma particular interpretação do ente enquanto tal” (2005a, p. 197).

No mesmo texto, o filósofo diz o seguinte a respeito da diferença ontológica:

Deixamos de lado opiniões e esclarecimentos; em vez disso, fixemos nossa atenção no seguinte: em toda parte e sempre encontramos aquilo que é chamado diferença: no objeto do pensamento, no ente enquanto tal, e isto tão despojado de dúvidas, que primeiro tomamos conhecimento desta constatação, enquanto tal. Nada nos obriga a fazer isto. Nosso pensamento está livre para deixar impensada a diferença ou para considerá-la propriamente enquanto tal (Heidegger, 2005a, p. 197).

Existe, portanto, um espaço em que a diferença continua impensada, sem que isso permaneça, para um conhecimento, um erro, ou uma falsidade no nível lógico. Há uma espécie de renúncia, um esquecimento, que acaba por não atentar para o fato de que o ser não pode representar-se por um ente.

Na conferência *Tempo e Ser*, Heidegger afirma:

O ser não possui história como uma cidade ou um povo tem sua história. O caráter historial da história do ser determina-se certamente a partir disto e somente assim: como ser acontece, de acordo com o que foi dito até agora, a partir da maneira como o ser se dá. [...] A sucessão das épocas no destino de ser não é nem casual nem se deixa calcular como necessária. Não obstante, anuncia-se no destino aquilo que responde ao destino no comum pertencer das épocas aquilo que convém. Estas épocas se encobrem, em sua sucessão, tão bem que a destinação inicial de ser como pré-s-ença é cada vez mais encoberta de diversas maneiras. Somente o desfazer destes encobrimentos – é isso que quer dizer a “destruição” – garante ao pen-

samento um lance de olhos provisórios (pre-cursor) àquilo que então se desvela como destino-do-ser (Heidegger, 2005b, p. 256-257).

Nessa história do “esquecimento do ser”, Heidegger identifica elementos que, em determinadas épocas, acabaram por oferecer à filosofia um polo de unificação; algum tipo de explicação última (ou fundamento) que, a pretexto de representar o “pensamento do ser”, dizia, na verdade, o seu encobrimento; sua entificação. O filósofo nomeia tais elementos como “princípios epocais”, não porque “presidiram uma era”, mas, sim, porque acarretavam uma “*epoché*”, ou seja, uma suspensão da diferença ontológica por meio de um pensamento objetificador.

Na interpretação de Stein (2000, p. 42-77), cada um desses “princípios epocais” pode ser pensado como um paradigma filosófico: ou seja, como um ambiente no interior do qual a reflexão filosófica era organizada e produzida a partir de uma ideia determinada de verdade, de racionalidade e de método, que acabava por se revelar através de um modo singular de dizer, por meio de uma linguagem. Heidegger, por sua vez, localiza cada um destes princípios epocais para demarcar o espaço de operação da dimensão de seu método fenomenológico, por ele denominado “destruição”. O filósofo propõe uma espécie de “processo hegeliano invertido”: em vez de a reflexão filosófica caminhar na direção do saber absoluto (situado no futuro), é preciso que acertemos as contas com o passado, tentando superar os soterramentos atuantes que a história da filosofia (enquanto onto-teo-logia) impusera ao pensamento do ser. O caminhar é, na verdade, um caminhar em direção à aurora da civilização.

A Crítica Hermenêutica do Direito aceita esse encargo heideggeriano e procura localizar, no interior da reflexão jurídica, posições que possam estar sustentadas em paradigmas filosóficos objetificadores, isto é, paradigmas inseridos no contexto de algum princípio epocal, para, a partir daí, buscar uma nova abertura para o acontecer da reflexão sobre o direito.

Mas, como organizar, teoricamente, essa massa de informações?

Uma ferramenta interessante, nesse sentido, é desenvolvida, contemporaneamente, por Puntel (2008), a partir daquilo que, no contexto de sua obra, vem sendo chamado de *quadro referencial teórico*<sup>6</sup>. Por

<sup>5</sup> Como adverte Stein (2006, p. 28): “O projeto de *Ser e Tempo*, mediante a ideia da compreensão do ser, é um projeto que já sempre radica numa história do ser. Há uma História da Filosofia que precede toda discussão da questão da verdade. E nós somos, na discussão da questão da verdade, herdeiros de uma longa história que não conseguimos explicitar plenamente”.

<sup>6</sup> Segundo Puntel (2008, p. 27), “a determinação minimal mas fundamental de filosofia, como entendida neste livro, diz que filosofia é uma atividade *teórica*, isto é, uma atividade que visa o desenvolvimento e a exposição de teorias. Para que o desenvolvimento e a exposição de uma teoria seja *factivel*., devem ser reconhecidos e cumpridos muitos requisitos específicos. A totalidade dos fatores que preenchem esses requisitos pode ser chamada de *quadro referencial*, mais precisamente *quadro referencial teórico*”.

certo, Puntel pensa esse quadro referencial para composição de sua filosofia sistemática, que, embora com reformulações e novos contornos críticos, pretende recompor uma unidade presente na tradição e que foi perdida no contexto da radicalização da filosofia analítica no século XX.

A construção desse quadro referencial teórico é realizada por Puntel, com base em Carnap (1950), que introduziu – no âmbito da filosofia analítica – o conceito de *linguistic framework*, ou *quadro referencial linguístico*<sup>7</sup>. Todavia, Puntel vai além de Carnap e oferece um conceito que é, ao mesmo tempo, mais abrangente e mais preciso do que aquele. Como ressaltado, para Carnap, o quadro referencial linguístico só era acionado no momento em que alguém pretendia nomear uma nova espécie de entidades.

Puntel rearticula o conceito da seguinte forma:

Neste livro, o termo quadro referencial é empregado em um sentido teórico abrangente, a saber, no sentido de *quadro referencial teórico*. O quadro referencial como quadro teórico designa a totalidade de todos aqueles quadros referenciais específicos (pensa-se principalmente no quadro referencial linguístico, no lógico, no semântico, no conceitual, no ontológico) que de uma ou outra maneira constituem os componentes irrenunciáveis de um quadro referencial compreensivo pressuposto por uma dada teoria. [...] o termo “quadro referencial teórico” não pode ser entendido no sentido de um sistema formal interpretado; um quadro teórico de cunho filosófico (e científico) é, antes, um instrumento que permite apreender, compreender e explicar algo (um nexos, um domínio objetual...). Dentro de ou por intermédio de um quadro referencial teórico se faz referência a algo (Puntel, 2008, p. 30).

Na perspectiva de se buscar um aprendizado histórico para a conformação de quadros referenciais teóricos no âmbito do Direito, é possível seguir os passos de Ferraz Jr. (1998) para mostrar o modo como se formou a tradicional dogmática jurídica. Primeiramente, o autor aduz que a dogmática jurídica, nos moldes como hoje a conhecemos, é produto de um processo histórico que só chega a cristalizar-se nos albores do século XIX, como resultado da aglutinação de três elementos centrais: (a) *a jurisprudência dos romanos*; (b) *a dogmaticidade dos glosadores medievais*; (c) *o racionalismo sistemático-iluminista dos séculos*

XVII e XVIII. No contexto do século XIX, a dogmática jurídica se organizará a partir de críticas lançadas ao método dos antigos glosadores, que basicamente ficarão restritas ao problema da falta de sistematicidade dos estudos medievais. Ao mesmo tempo, seu trabalho será construído em torno dos códigos oitocentistas – que, por si só, já expressavam o ideal de sistematicidade –, de modo que ela passa a receber um caráter lógico-demonstrativo de um sistema dedutivamente fechado, cuja maior expressão será *Jurisprudência dos Conceitos*. Assim, pode-se identificar, como traços marcantes deste período de sedimentação da dogmática jurídica, a primazia da lei e o caráter sistemático do Direito.

Nesse aspecto, no caso da Crítica Hermenêutica do Direito, a pesquisa guia-se, primeiro, pela hermenêutica tal qual esta se apresenta configurada no século XX, com base nas obras de Heidegger e de Gadamer. De Heidegger, a pesquisa retira o modo absolutamente novo de se lidar com o problema da história graças à sua operação de “desepistemologização da filosofia”, com a superação da relação sujeito-objeto a partir da descoberta do caráter auto-interpretativo do *Dasein*. Além disso, o teorema da diferença ontológica possibilita uma forma positiva de se relacionar com o passado, a partir de um modelo de pensamento em que o passado é chamado a co-filosofar com a filosofia atuante.

Por outro lado, a contribuição gadameriana tem lugar a partir da afirmação do caráter metateórico ou transdisciplinar de sua hermenêutica filosófica. Sem ter o caráter de fundamento e tampouco de método para as ciências do espírito, a hermenêutica filosófica oferece uma espécie de cabedal comum para o universo das ciências históricas e sociais.

Desse modo, observa-se que as pretensões de Gadamer com a sua hermenêutica são filosóficas. Portanto, é preciso saber explorar as consequências da diferenciação entre filosofia e ciência na perspectiva de se pensar de forma adequada o relacionamento entre esses níveis: o nível ontológico-fundamental da filosofia e o nível propriamente empírico das ciências.

Por isso, é importante analisar mais proximamente o modo como a Crítica Hermenêutica do Direito costura essa imbricação, seguindo as trilhas do pensamento de Heidegger e de Gadamer.

<sup>7</sup> Dentro das pretensões da filosofia de Carnap, eis uma amostra do significado do conceito: “Se alguém deseja falar em sua linguagem sobre uma nova espécie de entidades, deve introduzir um sistema de novos modos de falar, sujeito a novas normas; daremos a esse procedimento o nome de construção de um *quadro referencial linguístico* para as novas entidades em questão – em tradução nossa” (Carnap, 1950, p. 21).



## A reconstrução das bases filosóficas da Crítica Hermenêutica do Direito: a filosofia hermenêutica e a hermenêutica filosófica

### (a) Heidegger e sua Filosofia Hermenêutica

Com a filosofia de Hegel, mais especificamente as inovações referentes à dialética e ao sistema absoluto, ocorre um importante rompimento na tradição filosófica da época, na medida em que se verifica a insuficiência das respostas apresentadas até então naturalmente com a marca da teologia<sup>8</sup>, permitindo que o problema do conhecimento fosse colocado não mais no sentido kantiano, mas mediante novas formas e diferentes modos, o que redundou, ao final do século XIX, no nascimento da escola histórica, de inúmeras correntes filosóficas – neo-aristotelismo, neotomismo, neokantismo, neo-hegelianismo – e, anos mais tarde, da filosofia analítica e da fenomenologia (Stein, 2002c).

Apenas no século XX – especialmente no período entre guerras –, é que a história da filosofia ocidental resta marcada de modo indelével, na medida em que se perdem os referenciais teóricos e se esvaziam definitivamente as respostas oferecidas na época pela metafísica clássica e pela metafísica moderna.

Isso tudo porque, sobretudo a partir dos anos 20 – também conhecidos como *período da incerteza e do risco*, em face da suspeita sobre o conhecimento e sobre a origem dos conceitos<sup>9</sup> –, entende-se que não existem mais critérios de verdade capazes de fundamentar o conhecimento de uma maneira minimamente consistente, sem incorrer em ambiguidades, o que, destaque-se, produziu uma série de reflexos no irracionalismo e, depois, no totalitarismo.

Husserl – acompanhado de seu discípulo Heidegger – transfere-se para Freiburg, onde procura conceber uma nova maneira de desenvolver o problema do conhecimento, de modo que sua fenomenologia passou da análise das questões lógicas para as questões trans-

cendentais. Ocorre que, com o transcurso dos anos, desenvolveram-se duas fenomenologias: de um lado, a fenomenologia transcendental, de Husserl; e, de outro, a fenomenologia hermenêutica, de Heidegger (D'Agostini, 2002, p. 131-132.).

Ao contrário da fenomenologia husserliana, o projeto fenomenológico de Heidegger exsurge voltado para questão do ser, de tal maneira que, pela primeira vez na história da filosofia, pergunta-se pelas condições transcendentais do ser humano fora da subjetividade, isto é, fora da representação.

Dito de outro modo, Heidegger é quem busca pensar uma nova forma de descrever o ser humano, por meio da qual ele acentua o modo de ser humano, o que resulta na sua analítica existencial, com a publicação, em 1927, de *Ser e tempo*.

Entretanto, convém esclarecer, preliminarmente, que o termo *hermenêutica* era pouco difundido na filosofia praticada durante o século XIX, de tal maneira que Schleiermacher e Dilthey consideram-na somente uma disciplina auxiliar: da dialética, para o primeiro; e da psicologia, para o segundo<sup>10</sup>.

Portanto, a *filosofia hermenêutica* levada a cabo por Heidegger representa, no século XX, uma nova expressão, cuja origem se deve a uma nova elipse, na medida em que ocorre a substituição da expressão *hermenêutica da faticidade*, ainda vinculada às noções de *ontologia* e *hermenêutica*, introduzidas pelo filósofo no início dos anos 20.

Stein (2002a) afirma que, historicamente, a hermenêutica estava ligada a diversas disciplinas, dentre as quais se encontravam as áreas da interpretação dos textos – bíblicos ou mesmo jurídicos – da tradição, de modo que ela era entendida como a doutrina da compreensão e a arte da interpretação do assim compreendido. Isso significa dizer que a hermenêutica praticada, até Heidegger, nunca havia sido aplicada, efetivamente, a determinada realidade, a um campo objetivo e, menos ainda, à filosofia.

Com o desenvolvimento do seu projeto filosófico, Heidegger assume uma posição inédita diante da história da filosofia, na medida em que transforma os conceitos

<sup>8</sup> Destaque-se ser possível afirmar que Hegel, de alguma maneira, preconiza o começo daquilo que se convencionou chamar *pós-modernidade*, na medida em que liberta sua filosofia – panteísta – da metafísica e da teoria da substância, rompendo, portanto, com a teologia.

<sup>9</sup> Conforme Streck (2006, p. 426-430), duas tendências, fundamentalmente, assumem importância a partir dos anos 20: de um lado, a filosofia analítica, em que se destaca Frege, voltada à lógica e à linguagem, através da qual se desenvolve, por exemplo, a Escola de Viena; e, de outro, a fenomenologia, cuja origem encontra-se vinculada àqueles, dentre os quais se destaca Husserl que não aceitavam as explicações científicas ou puramente logicistas.

<sup>10</sup> A respeito de Dilthey, especificamente, é possível perceber duas fases distintas em seu pensamento. No primeiro, que ainda se mantém, de algum modo, refém de certo psicologismo e que acaba por ancorar todo o seu projeto de uma epistemologia das ciências do espírito em torno da *psicologia*; e há um Dilthey tardio, que, já sob os influxos da fenomenologia, acaba por abandonar o projeto de fundamentação última em torno da psicologia, deslocando seu modelo epistêmico para uma “centralidade hermenêutica”. É este segundo Dilthey que influenciará de forma mais impactante o pensamento do primeiro Heidegger, em especial para construção de sua ideia de uma “hermenêutica da facticidade” (Tomaz de Oliveira, 2016).

de *ontologia*, de *hermenêutica* e de *fenomenologia*, introduzindo a *faticidade* com um novo campo de investigação.

Observa-se que Heidegger, ao propor sua ontologia como hermenêutica da faticidade, opera uma aproximação até então não pensada: de um lado, rejeitando a definição tradicional, a *hermenêutica* é empregada, no seu sentido originário, para denominar determinada unidade de realização do *hermeneuein* (do participar de alguém), isto é, a interpretação da faticidade que traz ao encontro; e, de outro, sintetizando aquilo que é visado pela ontologia fundamental, a *faticidade* procura dar conta do ser do ente privilegiado, isto é, do nível do ente em que *nós somos* (*Dasein*).

Todavia, não se pode olvidar que, de acordo com Heidegger, a hermenêutica não é filosofia, mas ela somente tem a pretensão de mostrar, aos filósofos da época, um objeto que até então se encontrava esquecido, aguardando por uma *simpática atenção* (Stein, 2002a).

Isso significa dizer que a hermenêutica tem, para Heidegger, uma intenção que é apenas adjetiva, visto que apenas explicita a faticidade como elemento constitutivo do *Dasein*, porque na ontologia fundamental ele já sempre se compreende na medida em que compreende o ser. Ou melhor: em Heidegger, a fenomenologia é hermenêutica, na medida em que trata de um compreender prévio do modo de ser do *Dasein*. Ela não possui a autonomia de uma área do conhecimento, mas apenas especifica uma espécie de procedimento – fenomenológico – voltado a uma estrutura ontológica que deve ser mostrada. Por isso, adverte Stein (2002a), é que se pode falar que Heidegger desenvolve uma filosofia hermenêutica, em que pese tal adjetivo pudesse ser substituído por inúmeros outros.

Isso tudo porque Heidegger é considerado por muitos o principal expoente da denominada *crítica conservadora*<sup>11</sup>, ou *crítica à metafísica*, conforme assinala Stein (2001). Tal crítica sustenta que a modernidade chegou ao fim quando a perda da unidade da razão tornou-se irreversível, sendo, portanto, necessária a construção de um novo projeto a partir de um novo paradigma filosófico que transcendesse a mera racionalidade e desse conta da condição humana.

De acordo com Stein (2001), a *crítica conservadora*, que provém daqueles que ainda são metafísicos, que

ainda ocupam uma posição fixa com princípios estabelecidos, volta-se contra aquilo que denomina *crítica da razão*, isto é, para a desconfiança da razão em face da percepção de seus limites e da crise da metafísica<sup>12</sup>.

Com efeito, o fim da modernidade pode ser entendido como o momento em que se torna insustentável a possibilidade de se fornecer, mediante um único sistema filosófico, explicações que tenham eficácia em todos os domínios do saber humano: em nível cognitivo, em nível prático, em nível moral e, também, em nível subjetivo, em nível artístico etc. Em outras palavras: chegou-se ao fim da modernidade – cuja principal característica é a ideia de razão, de ciência, de verdade – no momento em que se perdeu a unidade de um sistema, a referência a determinado princípio, ou, ainda, a possibilidade de haver um sistema filosófico capaz de explicar as diversas áreas do saber e do convívio humano.

Assim sendo, na mesma linha do que fizeram Marx e Wittgenstein, Heidegger também elaborou uma proposta para o fim da filosofia, a partir da confissão de que o conhecimento humano é posto dentro de limites. Contudo, reconheceu a existência de um interesse ligado ao conhecimento, do qual o indivíduo não consegue dar conta. Heidegger refere tal fenômeno como uma tendência para o *encobrimento*, isto é, faz uma espécie de diagnóstico de que o ser humano tem como característica implicitamente presente uma condição de fuga de si mesmo. Daí o porquê de Heidegger insistir em que a racionalidade simplesmente não dá conta da condição humana, visto que existe, desde sempre, um elemento *encobridor* no próprio modo do homem ser e conhecer: naquilo que se pensa existe o *impensado*. Há, para Heidegger, algo maior que determina o que se consegue apanhar em cada momento pelo conhecimento, e este algo maior é exatamente aquilo que situa o homem na finitude.

Heidegger denuncia a modernidade como a última etapa da metafísica. Para ele, dos gregos até Hegel, houve um processo espantoso, cuja principal concentração ocorreu na modernidade, que é o ápice do encobrimento do ser. Verificar isso é bastante simples. Basta, para tanto, observar que, no transcorrer da história ocidental, prevaleceram a nomeação e a objetificação ao invés de se pensar aquilo que estava a se encobrir. Conforme já referido, o *ser*, em Platão, chama-se *ideia*

<sup>11</sup> Ao contrário da *crítica progressista* – assumida por Habermas –, que pretende continuar o projeto inacabado da modernidade, a *crítica conservadora* defende a existência de uma sucessão de momentos da história que não são apenas exteriores e formais, mas que têm conteúdo e substância. Como já referimos, Heidegger chamará estes momentos de *princípios epocais*, de modo que cada época teve um princípio a partir do qual se determinava o que era arte, religião, moral, ciência, etc. Com o fim da modernidade, o que se verifica é que, pela primeira vez, vive-se uma situação na qual não se tem mais um princípio único definidor destas instâncias da cultura e da história humana. E mais: sequer se sabe como se faz esta passagem da modernidade para um outro começo, porque, afinal de contas, o homem desta virada de século ainda é um ser de dois mundos.

<sup>12</sup> Stein destaca que, para Heidegger, é necessário por um limite à ideia de racionalidade, visto que a epistemologia é uma exacerbação da subjetividade; ela decreta o fim da filosofia.

ou *eidos*; em Aristóteles, *substância* ou *ousia*; na Idade Média, *ens creatur*; em Descartes, confunde-se com o *cogito cartesiano*; em Kant, é o *eu penso*; em Hegel, o *eu absoluto*; em Nietzsche, a *vontade do poder*. Isso tudo evidencia que a questão essencial – que é a questão do ser – se perdeu.

Assim, levando em consideração que a história da filosofia tornou-se a história do *esquecimento do ser*, Heidegger entende que é preciso superar esse encobrimento: não se liberta o homem desta ilusão de sempre entificar de novo o ser, através da absolutização de certos nomes; o homem não deixará de fazer isto enquanto não perceber que a temporalidade é o horizonte no qual toda a filosofia se movimenta.

No paradigma da filosofia hermenêutica, a verdade apresenta-se, primeiro, em nível *existencial*. Nos §§ 43 e 44 de *Ser e tempo*, Heidegger busca demonstrar de que modo e quais são as consequências da sua analítica existencial na concepção dos dois conceitos básicos da tradição metafísica: o de realidade e o de verdade. Para Streck, é no conceito de verdade que Heidegger

[...] mostra a dupla dimensão que tem o conhecimento: a dimensão hermenêutica trata da verdade existencial; a dimensão apofântica lida com o conceito de verdade lógica. Verdade (ontológica) primeiro é abertura, clareira, é espaço em que se dá uma possível relação sujeito-objeto [...] uma verdade ôntica, uma verdade lógica. Heidegger conclui, então, que não é o enunciado que é o lugar da verdade, mas a verdade é que é o lugar do enunciado. Por isso ele vai falar de um acontecimento de verdade [...] isso quer dizer que o enunciado pressupõe de certo modo sempre já uma abertura onde ele pode ser proferido. Verdade, em síntese, é *alteheia* (*Unverborgenheit*), desvelamento (Streck, 2006, p. 428).

No reino da metonímia, ao contrário do que ocorre no reino da metáfora, o todo não se espelha na parte: o todo é falado na parte, é dito na parte. Por isso, a filosofia pode dizer que a parte, que é o ente, remete ao todo enquanto ela encobre o todo. E é por isto que a tarefa da filosofia, através do método fenomenológico, consiste justamente em des-velar o que está velado, em apontar para aquilo que vela o que está velado. O velado é o ser; o que vela é o ente; o que se fala é o ente; o que está nas entrelinhas do que se fala é o ser. Em última instância, a filosofia é transposta não como um drama para

dentro do sujeito, nos termos propostos por Freud, mas sim para dentro do ser humano como condição de possibilidade do filosofar (Stein, 2001, p. 75).

Nesse contexto, pode-se afirmar ser com a publicação de *Ser e tempo* que Heidegger desenvolve aquilo que ele denomina *ontologia fundamental*<sup>13</sup>; inventa, a partir do método fenomenológico, uma filosofia hermenêutica que é capaz de expor o desconhecido, e não simplesmente articular de um outro modo o conhecido, como o fazem as ciências. Este desconhecido, para Heidegger, é aquilo que nunca se aceitou ou reconheceu porque sempre esteve encoberto. É justamente na compreensão do ser que algo de novo exsurge: é o *todo* que se anuncia como algo de novo. E o método hermenêutico, enquanto hermenêutico existencial, é o que pretende trazer este novo. Contudo, este novo depende do fato de o homem existir: não há verdades sem o ser humano (Stein, 2001, p. 77-78).

Dessa forma, a concepção de hermenêutica formulada por Heidegger não é proposta como uma teoria das ciências humanas e tampouco assume a expressão de teoria da subjetividade. Ao introduzir um caráter antropológico, com o qual visava a descobrir a ideia de compreensão no próprio ser humano, construindo, assim, sua visão filosófica, Heidegger irá se ocupar, primeiramente, com a questão do ser. A busca pelo sentido do ser – sempre atenta aos equívocos em que incorriam as teorias metafísicas que equiparavam ser e ente – resulta na construção da hermenêutica como o elemento que permite ao homem compreender a si mesmo na medida em que compreende o ser. Esta autocompreensão implica um interpretar-se a si mesmo, superando, desse modo, o antigo problema da fundamentação. Em última análise: Heidegger entendia que a ontologia fundamental deveria ser colocada por debaixo da práxis, visto que possibilitaria qualquer tipo de conhecimento, isto é, qualquer tipo de fundamentação.

Isso fica evidente logo na primeira seção da primeira parte de *Ser e tempo*, onde Heidegger desenvolve a analítica existencial, cuja função está ligada ao modo concreto do ser humano existir, denominado *ser-no-mundo*, *Dasein*, formando o elemento unitário que antecede todo o dualismo e, assim, possibilita a crítica a toda a tradição metafísica baseada no *fundamentum inconcussum*, conforme refere Streck (2006, p. 427-428).

Heidegger entende que só é possível pensar o ser enquanto ser dos entes. A noção de *Dasein* – ente privile-

<sup>13</sup> A respeito de *Ser e tempo*, Stein sustenta que são seis as teses centrais que compõem a estrutura sistemática de *Ser e tempo*: "(1) no início da obra, Heidegger situa a questão da ontologia fundamental, do *sentido do ser*; (2) a clarificação desta questão somente pode resultar do recurso ao único ente que compreende ser – o homem (*Dasein*), o *estar-aí*; (3) o *estar-aí* é *ser-no-mundo*; (4) *ser-no-mundo* é *cuidado*, *cura* (*Sorge*); (5) *cuidado* é *temporal* (*zeitlich*); (6) a temporalidade do *cuidado* é *temporalidade extática* que se distingue do tempo linear, objetivado" (Stein, 1988, p. 10-11).



giado que compreende o ser – vem designar esse modo de ser no mundo, próprio do gênero humano, na medida em que o ser nele se manifesta e ele se manifesta humano, ao compreender o ser. O *Dasein* implica, portanto, a ideia de que não apenas o homem é, mas de que ele percebe aquilo que ele é. Mais: é a natureza de ser-aí (*Dasein*) que Heidegger utiliza como pressuposto para descrever o modo de ser-em (*in-Sein*), no que reside a condição de possibilidade de qualquer teoria do conhecimento.

Por tudo isso, Heidegger ressalta a necessidade de desconstrução da ontologia clássica, mediante a introdução de dois conceitos elementares: o *cuidado* (*Sorge*), que é a estrutura básica da existência, marcada por sua tríplice dimensão – ser-adiante-de-si-mesmo (futuro), já-sempre-no-mundo (passado) e junto-das-coisas (presente) –; e a *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) – enquanto futuro (existência), passado (faticidade) e presente (decaída) –, que é o sentido do cuidado e, consequentemente, o sentido do ser-aí: “Compreender é, pois, um existencial: não me pergunto por que eu compreendo; essa pergunta chega sempre tarde; na verdade, eu já compreendi. O cuidado – que é também um existencial – é o ser do *Dasein*, assim como a temporalidade será o sentido do *Dasein*” (Streck, 2006, p. 428).

Observa-se, desse modo, que Heidegger coloca, então, a questão da temporalidade e da historicidade na segunda seção de *Ser e tempo*, onde pensa o homem como um ser histórico, marcando a conhecida passagem do denominado *primeiro Heidegger* para o *segundo Heidegger*.

O *segundo Heidegger* – ao invés de pensar em uma dimensão transcendental, que poderia se relacionar, ainda, a uma teoria da subjetividade –, introduz a noção de acontecer (*Ereignen*), ligada à teoria da história do ser. A viravolta (*Kehre*), portanto, ocorre em face do dilema que se coloca na terceira seção da primeira parte de *Ser e tempo*. O projeto de pensar o tempo como horizonte de sentido do ser realiza-se apenas na medida em que o *segundo Heidegger* passa a abordar a história do ser, buscando descobrir, a partir do encobrimento do ser, a sua verdadeira história, que sustenta todo e qualquer pensamento dos entes, conforme assinala Streck (2006, p. 429): “É, portanto, tarefa do *segundo Heidegger* realizar aquilo que o primeiro Heidegger se propôs na segunda parte

de *Sein und Zeit*: o problema do ser, que desde Platão e Aristóteles foi pensado sempre como um ente privilegiado e nunca como tal, em seu acontecer (*Ereignen*)”.

Aliás, merece destaque, aqui, que os dois teoremas fundamentais do pensamento filosófico de Heidegger e de todos aqueles que o seguiram – a *diferença ontológica* e o *círculo hermenêutico*, que se articulam em um mesmo e indivisível movimento<sup>14</sup> – assume especial importância no que diz respeito à compreensão da hermenêutica filosófica, de Gadamer.

Segundo Stein (2000), para que se compreenda melhor a constituição circular do ser-aí, os conceitos de *diferença ontológica* e de *círculo hermenêutico* não podem ser pensados como prioridades ontológicas e, muito menos, cronológicas, pois a *emergência da circularidade do ser-aí é a própria emergência da diferença ontológica e vice-versa*: a circularidade impõe a diferença ontológica e esta manifesta aquela. Dito de outro modo, a relação do ser com o homem e do homem com o ser que revela a circularidade constitui a diferença ontológica. E uma não se dá sem a outra.

Com isso, observa-se o caráter inovador do pensamento heideggeriano que, ao negar a modernidade e reivindicar a necessidade de um paradigma que transcendesse a tradição metafísica, construindo sua *filosofia hermenêutica*, Heidegger fundou as bases para que Gadamer desenvolvesse a *hermenêutica filosófica*, da qual o Direito ainda deveria lançar mão para melhor compreender os fenômenos jurídicos.

Em suma, embora Heidegger jamais tenha se dedicado, ou mesmo preocupado, com o Direito (Kaufmann e Hassemer, 2002, p. 121), sua produção teórica funda bases através das quais é possível lançar um novo olhar sobre a hermenêutica jurídica e a própria compreensão do direito. Isso fica ainda mais evidente se levada em consideração a virada ontológica proporcionada por seu principal discípulo – Gadamer –, cujas investigações têm as raízes atreladas aos teoremas fundamentais da filosofia hermenêutica, a partir da qual é possível a superação do esquema sujeito-objeto que, historicamente, predomina no interior do pensamento jurídico, na medida em que este ainda oscila entre os paradigmas aristotélico-tomista (objetivista) e da filosofia da consciência (subjetivista), como conclui Streck:

<sup>14</sup> “O círculo hermenêutico e a diferença ontológica são os teoremas que sustentam a teoria heideggeriana da realidade e do conhecimento, isto é, a teoria da fundamentação do conhecimento [...] A ideia de ser de Heidegger, na medida em que é vinculada com a compreensão do ser, caminho para pensar o ente, se revela como uma dimensão operatória: compreendendo-me no mundo e na relação com os entes, compreendo o ser. Naturalmente, essa compreensão do ser não é temática e deve ser explicitada. É precisamente essa explicitação que é a meta buscada pela analítica existencial ou ontologia fundamental, cujos teoremas se expressam no círculo hermenêutico e na diferença ontológica. O ser heideggeriano torna-se o elemento através do qual se dá o acesso aos entes, ele é sua condição de possibilidade. Isso é a diferença ontológica. Como esta condição só opera através da compreensão pelo *Dasein*, pelo ser humano que se compreende, a fundamentação (condição de possibilidade) sempre se dá pelo círculo hermenêutico” (Stein, 2000, p. 104).

Compreender não é um modo de conhecer, mas um modo de ser. Por isso – essa circunstância ficará bem explicitada na hermenêutica gadameriana desenvolvida em *Wahrheit und Methode* – compreender, e, portanto, interpretar (que é explicitar o que se compreendeu) não depende de um método, saltando-se, assim, da epistemologia da interpretação para a ontologia da compreensão. Quando Heidegger identifica um duplo nível na fenomenologia [hermenêutico e apofântico], abre as possibilidades para a desmi(s)tificação das teorias argumentativas de cariz procedimental. Na verdade, coloca em xeque os modos procedimentais de acesso ao conhecimento, questão que se torna absolutamente relevante para aquilo que tem dominado o pensamento dos juristas: o problema do método, considerado como supremo momento da subjetividade e garantia da *correção dos processos interpretativos*. Uma hermenêutica jurídica que se pretenda crítica, hoje, não pode prescindir dos dois teoremas fundamentais formulados por Heidegger: o círculo hermenêutico, de onde é possível extrair a conclusão de que o método (ou o procedimento que pretende controlar o processo interpretativo) sempre chega tarde, porque o *Dasein* já se pronunciou de há muito tempo, e a diferença ontológica, pela qual o ser é sempre o ser de um ente, rompendo-se a possibilidade de subsunções e deduções, uma vez que, para Heidegger, o sentido é um existencial do *Dasein*, e não uma propriedade *colada* sobre o ente, colocado atrás deste ou que paira não se sabe onde, em uma espécie de *reino intermediário* (Streck, 2006, p. 429-430).

## (b) Gadamer e sua Hermenêutica Filosófica

Tendo em vista o espaço conquistado pela filosofia hermenêutica – que, em face da pergunta pelo sentido do ser, é guindada à posição de doutrina filosófica fundamental – e, consequentemente, a abertura por ela proporcionada no interior da filosofia contemporânea, houve a natural difusão do pensamento heideggeriano e a expansão de suas investigações – algumas vezes, inclusive, para além de suas ideias –, através da produção teórico-filosófica de seus seguidores.

Entre os discípulos de Heidegger, Stein (1986) considera Gadamer o mais importante de todos, seja por causa da sua ampla formação intelectual, seja pela inauguração das bases sobre as quais vai desenvolver uma nova corrente do pensamento contemporâneo: a hermenêutica filosófica.

Ocorre que, levando em conta os diversos pontos de contato entre a filosofia hermenêutica, de Heidegger, e a hermenêutica filosófica, de Gadamer, muitas aproximações têm sido realizadas entre os pensamentos desses dois autores. Entretanto, as distinções fundamentais que se podem verificar entre ambos exigem que se atente para a impossibilidade de uma simples – e inconsequente – sobreposição.

Isso tudo porque, como se verá a seguir, algumas das diferenças não apenas fazem com que Gadamer não seja Heidegger e tampouco o repita, mas apontam, sobretudo, para a possibilidade de que Gadamer tenha dado um passo importante e talvez adiante de Heidegger. É por isso que se mostra necessário abordar de que modo a filosofia hermenêutica está relacionada à hermenêutica filosófica. Tal relação pode ser nitidamente evidenciada a partir de uma análise linguística, conforme assinala Stein (2002a).

Se, por um lado, na filosofia hermenêutica, a palavra *hermenêutica* aparece como um simples adjetivo da palavra filosofia, de modo que fica nítida a pretensão heideggeriana de apresentar uma modificação da concepção da filosofia, sem renunciar a um projeto completo da filosofia; por outro lado, na hermenêutica filosófica, a palavra *hermenêutica* exsurge como substantivo, sendo a palavra *filosófica* apenas um adjetivo, o que aponta na direção de que o interesse gadameriano não está, simplesmente, em manter uma posição filosófica determinada.

Tanto é assim que Heidegger não emprega com frequência a expressão *hermenêutica* ao longo de *Ser e tempo*, o que demonstra que tal conceito foi utilizado porque permitia a exploração da história hermenêutica, a partir de seus elementos, o que reforça a visão segundo a qual a hermenêutica constituiria um dos passos do projeto filosófico heideggeriano, mediante o qual ele procura analisar a história da filosofia (Stein, 1991, p. 90).

Já no que se refere a Gadamer, o emprego da palavra *hermenêutica* como substantivo e da palavra *filosófica* como adjetivo aponta, de alguma maneira, para uma diminuição do caráter filosófico da hermenêutica gadameriana. Mais: poder-se-ia inclusive afirmar que a hermenêutica de Gadamer não pode ser considerada uma filosofia no sentido como Heidegger a fez<sup>15</sup>.

Todavia, não se pode esquecer que o próprio Gadamer (2003) reconhece que seu vínculo com a obra de Heidegger poder ser analisado, fundamentalmente, sob três aspectos.

<sup>15</sup> Conforme esclarece Stein (2002a, p. 22, 28) a investigação levada a cabo por Gadamer conduz, inevitavelmente, a uma questão que parece central em seu projeto: “é a hermenêutica filosófica uma filosofia? Essa é também a questão central do autor de *Verdade e método*. É por essa razão que Gadamer, depois da primeira parte que trata da exibição da questão da verdade na experiência da arte e depois da preparação histórica, primeira secção da segunda parte, em que trata da ampliação da questão da verdade para o compreender nas ciências do espírito, se concentra na elaboração do esboço e uma teoria hermenêutica da experiência”.

O *primeiro aspecto* refere-se ao desenvolvimento do problema hermenêutico universal, seguindo o projeto fenomenológico heideggeriano<sup>16</sup>, de um lado, na crítica oposta à filosofia transcendental e, de outro, na viravolta de Heidegger, em que pese recorra ao conceito de hermenêutica do *jovem Heidegger*, segundo o qual hermenêutica não é filosofia.

O *segundo aspecto*, por sua vez, diz respeito à circunstância de Gadamer reconhecer que a investigação a partir da qual propõe sua matriz hermenêutica seria inversa ao interesse de Heidegger, isto é, ele substitui a ontológica heideggeriana da pré-estrutura do compreender pela historicidade do compreender<sup>17</sup>.

Destaque-se, aqui, o alerta feito por Stein (2002a, p. 29) no sentido de que o conceito de *compreender* proposto por Gadamer (2002, p. 320) apresentaria uma diferença fundamental daquele sustentado por Heidegger: se, para este, o *compreender* é um existencial, pois constitui uma das estruturas do *Dasein*; para aquele, o *compreender* é fundamentalmente um operar, que se dá tanto no nível do ser que é compreendido na linguagem, como também no nível em que aquele ser que é jamais poderá ser compreendido em sua totalidade.

O *terceiro aspecto*, por fim, consiste no fato de que Gadamer segue o caminho trilhado por Heidegger porque entende mais conveniente substituir a investigação transcendental husserliana pela hermenêutica da faticidade, através da qual transfere a indepassabilidade da faticidade para a compreensão da tradição histórica, o que vai resultar, em última e complexa análise, na hermenêutica filosófica (Stein, 2002a, p. 29-30).

Nesse sentido, talvez pelo fato de carregar toda uma formação clássica filológica da tradição é que Gadamer tenha adotado da filosofia hermenêutica justamente o conceito de faticidade – que lhe acompanhará e será fundamental durante toda a sua obra –, entendido como aquilo que é irretrocedível, indepassável, enfim, que é a condição humana fundamental de existir.

Entretanto, Gadamer procura conciliar esse conceito de faticidade – retirado do *primeiro Heidegger* – com conceitos do *segundo Heidegger*, no qual é trabalha-

da a historicidade através do ser, tendo em vista que a intenção fundamental gadameriana era demonstrar que “ser que poder ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 2003, p. 567-568).

Isso tudo porque Gadamer se interessava, fundamentalmente, pela historicidade como algo irrecuperável na sua radicalidade, visto que sua pretensão estava relacionada justamente à compreensão dos fenômenos da cultura, da história e da linguagem dentro dos horizontes finitos da faticidade e da historicidade, em que é impossível a recuperação do sentido último.

Nessa linha, Stein (2002a) entende que a hermenêutica filosófica dedica-se a dimensões que não são puramente uma análise da cultura, mas se volta para dimensões nas quais toda a cultura humana – linguagem, arte, poesia, história – mergulham na dimensão da historicidade, que se dá sempre como um pré-compreender.

Aliás, cumpre referir, aqui, que Gadamer é o homem da pré-compreensão, ainda que tal noção apareça algumas vezes em *Ser e tempo*, não sendo, porém, suficientemente apresentada por Heidegger. Portanto, ao contrário do verificado na filosofia hermenêutica, Gadamer assume a pré-compreensão como um elemento decisivo nas análises que desenvolve em *Verdade e método*, ligadas à verdade da obra de arte, da história e, especialmente, da linguagem. Isso tudo porque a intenção primordial de Gadamer está ligada à abertura de um espaço da pré-compreensão, no qual sempre se movem todos aqueles que operam no campo dos enunciados assertóricos predicativos, verdadeiros e falsos, das diversas ciências e dos mais variados campos da cultura humana (Bleicher, 2002; Almeida *et al*, 2000; Grondin, 1999).

De qualquer modo, cumpre referir alguns daqueles que podem ser considerados os temas heideggerianos influentes e determinantes para o desenvolvimento da hermenêutica proposta por Gadamer: (a) o conceito mais originário de compreensão, ligado ao modo de ser-no-mundo, e não mais aos processos intelectivos através dos quais um sujeito precisa apreender os objetos para conhecê-los; (b) o projeto de *destruição* da metafísica, voltado à sedimentação das camadas de sentido

<sup>16</sup> Cumpre referir, entretanto, que Gadamer, de certa maneira, mantém-se fiel a uma fenomenologia que não chama nem de transcendental, no sentido husserliano, nem de hermenêutica, no sentido heideggeriano, mas, sim, adota o conceito de fenomenologia como uma ferramenta descritiva do processo que sempre está subentendido e pré-compreendido em todo conhecimento e em toda cultura humana. O o que dá a entender o conceito (de índole neokantiana) abandonado por Heidegger se conserva, de certo modo, em Gadamer, assumindo efeitos importantes na descrição e aplicação. Nessa mesma linha, Stein (2002a, p. 32) observa que, ao colocar a linguagem como horizonte e reconhecer a faticidade como elemento que, de certa maneira, produz a historicidade do sentido, Gadamer não tem mais em vista aquilo que era pretendido pela fenomenologia: uma base para a pretensão de validade do conhecimento. Em última análise, pode-se dizer que, na hermenêutica filosófica, não se encontram mais vestígios da intenção heideggeriana de resolver o problema do conhecimento, na medida em que, durante o desenvolvimento do seu conceito fundamental de autocompreensão, Gadamer renuncia aos elementos transcendentais da fenomenologia em seu sentido original, seja de no sentido husserliano, seja no sentido heideggeriano.

<sup>17</sup> “Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica y críticas históricas con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la preestructuración de la comprensión. Nosotros, por el contrario, perseguiremos la cuestión de como, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión” (Gadamer, 2003, p. 331-338).

que foram sobrepostas e, assim, estabilizaram-se sobre os conceitos, ao longo da história; (c) o problema da essência da verdade, colocado como algo que, originariamente, estaria mais próximo e afeto à questão das artes do que, propriamente, à questão da lógica.

Nesse sentido, inclusive, Duque-Estrada (2006, p. 373) sinaliza para o fato de que esses três temas irão convergir na obra de Gadamer, dando sustentação ao projeto de sua hermenêutica filosófica, voltado, de um lado, para a possibilidade de uma coexistência legítima e não-dogmática entre o iluminismo inerente à relação filosófica, e, de outro, para a esfera sempre já pré-existente do sentido, ligada à noção de tradição, que se constitui pela mediação da linguagem.

Para tanto, Gadamer apresenta, em *Verdade e método*, os três momentos – representados por meio das três grandes seções da obra – em que pensa o processo mediante o qual se propaga e se transmite a tradição, entendida como a constante recepção de conceitos, costumes e práticas a que o homem se encontra permanentemente exposto pela linguagem: (i) na primeira parte, Gadamer aborda o modelo da verdade da obra de arte, conforme pensado por Heidegger, de tal maneira que a obra de arte não pode ser reduzida a qualquer fator que lhe seja externo, pois sua verdade – aquilo que a torna uma obra de arte – é algo da ordem do acontecimento, isto é, simplesmente acontece, sendo percebida, preservada e transmitida de uma geração para a outra, na medida em que produz seus efeitos; (ii) na segunda parte, tomando como ponto de partida a ideia de que o ser afetado pelo encontro com uma obra de arte pode igualmente ser pensado e desdobrado de um modo mais amplo, Gadamer aplica a efetividade da obra de arte à história, passando-se à efetividade histórica e, posteriormente, ao conceito de consciência histórica ou consciência dos efeitos históricos; (iii) na terceira parte, por fim, Gadamer revela que tudo isso ocorre no interior da linguagem, na medida em que esta exerce o papel de antecipar e organizar o modo de ser, isto é, o modo de pensar e de se relacionar com o mundo, com as coisas, com os outros, enfim, com tudo aquilo que diz respeito ao modo de ser humano.

Ocorre que, ao contrário do que desenvolve Heidegger, em sua investigação, Gadamer aproxima-se do campo do Direito, na medida em que faz uma série de considerações acerca da importância que a experiência hermenêutica assume na fundamentação-interpretção-aplicação judicial (Fernández-Largo, 1991; Streck, 2015a).

Isso porque, segundo Gadamer, a hermenêutica filosófica pode contribuir para uma reflexão sobre

a prática do Direito, visto que o domínio das ciências humanas dependerá de uma apropriada compreensão da relação entre a universalidade dos conceitos e as condições singulares em que eles se aplicam, conforme assinala Duque-Estrada (2006, p. 374).

Portanto, pode-se afirmar, na esteira de Stein (2004, p. 165-166), que a hermenêutica filosófica gadameriana oferece uma lição nova e definitiva, na medida em que sustenta que uma coisa é *estabelecer uma práxis de interpretação opaca como princípio*, ao passo que outra, bem diferente, é *inserir a interpretação num contexto, ou de caráter existencial, ou com as características do acontecer da tradição na história do ser, em que interpretar permite ser compreendido progressivamente como uma autocompreensão de quem interpreta*. Neste segundo modo, é possível vislumbrar o alcance da revolução levada a cabo por Heidegger na aplicação que Gadamer propõe ao campo jurídico.

Assim sendo, tanto o sentido da lei como o sentido de um texto literário qualquer ou, ainda, de um fragmento histórico do passado apresentam, sob a ótica gadameriana, uma mesma característica: o momento normativo da lei, do texto e do fragmento histórico, isto é, aquele momento que diz respeito a eles próprios, em que eles *querem dizer* por si mesmos, jamais pode ser cindido do momento cognitivo em que eles, de fato, são aplicados, lidos e investigados, respectivamente. Isso significa dizer, em última análise, que um momento pertence ao outro, de tal maneira que ambos formam uma unidade inseparável, que está diretamente ligada à estrutura universal da experiência hermenêutica.

É por isso que se torna impossível continuar a acreditar que haja uma disponibilidade da lei, em si mesma, que preceda a toda e qualquer aplicação que dela se faça: essa será a cruzada da hermenêutica filosófica aliada com a teoria do direito contemporânea, empreendida por Streck desde os anos 1990.

### **Às voltas com uma epistemologia hermenêutica: a Crítica Hermenêutica do Direito e sua interpretação**

Com base nesses pressupostos filosóficos, a Crítica Hermenêutica do Direito insere-se em meio ao reino de objetos que caracteriza o Direito na forma de uma *epistemologia hermenêutica*. Nesse contexto, Streck a apresenta, desde a terceira edição de seu *Verdade e consenso*, como uma Teoria da Decisão, construída a partir de uma imbricação entre Gadamer e Dworkin. Tal



proposta está inserida no contexto do *constitucionalismo contemporâneo* que redefiniu o Direito Público, a partir de uma reconstrução de todo fenômeno jurídico na senda do Direito Constitucional. Assim, procura-se estabelecer o horizonte teórico adequado para que as decisões judiciais construam respostas adequadas à Constituição. Enfatiza o autor que a obtenção de respostas adequadas à Constituição manifesta-se como *direito fundamental* do cidadão na medida em que a Constituição estabelece, expressamente, o dever de fundamentação das decisões judiciais.

O percurso para a construção dessa teoria da decisão inicia-se com a obra *Hermenêutica jurídica e(m) crise*, cuja primeira edição é de 1999, na qual o autor faz um diagnóstico da crise de dupla face que acomete o Direito e a dogmática jurídica nos países de modernidade tardia e, a partir daí, procura apontar novas perspectivas para a exploração do Direito.

A primeira face desta crise é de natureza epistemológica e aparece no momento em que nos damos conta de que o pensamento jurídico continua refratário às conquistas produzidas pelo *linguistic turn* (viragem linguística) e pelo giro ontológico operado pela filosofia hermenêutica e pela hermenêutica filosófica. Diante disso, os juristas permanecem prisioneiros da vetusta relação sujeito-objeto, tal como a descreveu a metafísica clássica e a filosofia da consciência, sem se darem conta de que, após essa guinada, não é possível acessar os objetos senão através da linguagem. Por outro lado, a partir do giro ontológico, mostra-se como que a interpretação de um texto jurídico traz consigo todas as implicações da faticidade e da historicidade daquele que interpreta tais textos. Isso porque o homem é um animal formador de mundo, sendo desnecessário procurar uma ponte entre sujeito e objetos. Assim, sua existência o atira, desde sempre, para dentro de um mundo, no interior do qual ele lida com objetos, os compreendendo e os interpretando a partir de uma estrutura – compartilhada por todos de um modo apriorístico – chamada pré-compreensão.

A segunda face da crise é uma crise de paradigmas. A partir dela, busca-se demonstrar como o pensamento jurídico dominante continua lidando com o fenômeno jurídico ao modo do paradigma liberal absenteísta próprio do legalismo econômico reinante ao tempo do Estado liberal-burguês. Esse fator obnubila as possibilidades de sentido projetadas pelo paradigma do Estado Democrático de Direito, no qual o Direito assume um caráter transformador, que transcende a simples conservação do *status quo*, permitindo a transformação profunda da sociedade e do modo de composição de suas relações.

Em *Verdade e consenso* (Streck, 2011), ocorre uma “virada teórica” no pensamento do autor e o problema da decisão judicial – que já aparecia no ambiente de obras anteriores – passa a ser o ponto de referência de suas preocupações teóricas.

Assim, seguindo a advertência de Dworkin (2006, p. 132) de que “não conseguiremos encontrar uma fórmula para garantir que todos os juízes cheguem à mesma resposta em processos constitucionais complexos, inéditos ou importantes”, Streck dedica-se a uma *teoria da decisão de modelo construtivista*, vale dizer, uma teoria que onera o intérprete no momento de construir seu argumento, exigindo a construção de uma justificação adequada à constituição do ajuste por ele realizado entre as circunstâncias concretas do caso e o contexto normativo do Direito da comunidade política.

Nesse sentido, teorias procedimentais – que procuram estabelecer critérios prévios para correção da decisão judicial – como a formulada por Robert Alexy, são, de plano, rechaçadas.

Na defesa de sua tese, Streck (2011) insiste na importância paradigmática da noção gadameriana de *applicatio*. Com ela, o Direito se liberta da velha armadilha presente nas teorias tradicionais sobre a hermenêutica que acreditavam na possibilidade de separar o fenômeno interpretativo – e, no limite, o decisório – em partes ou fatias. Na verdade, no campo do conhecimento do Direito, é preciso ter claro que nenhum processo lógico-argumentativo pode acontecer sem a pré-compreensão.

Por outro lado, Streck (2011) também acentua que a hermenêutica, ao ampliar o espaço de legitimação dos processos cognitivos, estabelece as condições necessárias para dar conta desse complexo pré-compreensivo, determinando seus limites e sua pretensão de universalidade, possibilitando, assim, determinar a validade daquilo que foi obtido por meio da interpretação.

Da teoria de Dworkin, especialmente de sua noção de *direito como integridade*, retiram-se os elementos necessários para compor os padrões mínimos que devem estar presentes em toda decisão judicial. Esses padrões compõem algo que pode ser chamado de *história institucional do Direito* e têm nos princípios os marcos definidores de seu caminho. Assim, “quando Dworkin diz que o juiz deve decidir lançando mão de argumentos de princípio e não de políticas, não é porque esses princípios sejam ou estejam elaborados previamente, à disposição da “comunidade jurídica” (Streck, 2011, p. 485) como enunciados assertórios ou categorias. Na verdade, quando sustenta essa necessidade, apenas aponta para “os limites que devem haver no ato de aplicação



judicial (por isso, ao direito não importa as convicções pessoais/morais do juiz acerca da política, sociedade, esportes etc.; ele deve decidir por princípios)” (Streck, 2011, p. 485).

Esse compromisso passa pela reconstrução da história institucional do Direito e pelo momento de colocação do caso julgado dentro da cadeia da integridade do direito. Portanto, a decisão jurídica não se apresenta como um processo de escolha do julgador das diversas possibilidades de solução da demanda. Mas, sim, como um processo em que o julgador deve estruturar sua interpretação – como a melhor, a mais adequada – de acordo com o sentido do direito projetado pela comunidade política (Streck, 2015b).

A exortação desse compromisso (pré-compreendido) pode ser acessada pelo investigador do direito a partir de uma determinada estratégia metodológica. É preciso salientar que, quando falamos em princípios e em decidir por princípios, nos movemos na ordem do *a priori* e, portanto, fazemos um esforço de explicitação de algo que, com algumas ressalvas, poderíamos chamar de *transcendentalidade jurídica*. Os princípios são, de algum modo, os marcos dessa transcendentalidade. Isso significa que há um plano, materialmente válido, no qual as decisões jurídicas se assentam e que não depende da escolha isolada de uma única pessoa. Trata-se de uma espécie de *tecido básico*, na expressão de Elias (1993), que acarreta um elo de interdependência entre as pessoas e que se encontram nos mais diversos movimentos da sociedade (no caso de Elias, aquilo que ele chamou de *processo civilizador*) e que pode ser percebido de um modo privilegiado no direito a partir da experiência dos princípios jurídicos (constitucionais).

A teoria propõe um redimensionamento do papel da doutrina que, além das clássicas atribuições de sistematização do conhecimento jurídico, deveria efetuar um efetivo papel de “censora” das decisões dos Tribunais: uma verdadeira censura epistemológica das decisões (Streck, 2015b).

A necessidade da construção de respostas adequadas à Constituição levam o autor a elaborar cinco princípios que representariam uma espécie de *minimum applicandi* no momento de afirmação da decisão judicial (Streck, 2011, p. 585-588). Tais princípios são:

(i) *Preservar a autonomia do direito*. Nos termos deste princípio a decisão deve se pautar por argumentos de princípio (direito) e não de política, moral ou economia. Vale dizer, a decisão adequada deve se assentar em solo jurídico e não veicular questões que acabam por fragilizar o caráter de garantia sustentado pelo direito;

(ii) *Estabelecer as condições hermenêuticas para a realização de um controle da interpretação constitucional*. Trata-se, aqui, de firmar uma posição no âmbito da discussão em torno dos limites da interpretação constitucional. Para o autor, o fato de não existir um método que garanta a “correção” do processo interpretativo, não autoriza o intérprete a escolher um sentido que lhe seja mais conveniente, segundo os ditames de sua “consciência”.

(iii) *Garantir o respeito à integridade e à coerência do direito*. Na linha da proposta dworkiniana do Direito como integridade, Streck afirma que a fundamentação das decisões judiciais – e o consequente respeito pela história institucional do direito – deve ser alçada à condição de direito fundamental do cidadão.

(iv) *Estabelecer que a fundamentação das decisões é um dever fundamental dos juízes e tribunais*. Corolário do princípio anterior, o presente princípio se apresenta como a contrapartida do “direito fundamental à fundamentação” colocando-a como um dever, no sentido forte do termo.

(v) *Garantir que cada cidadão tenha sua causa julgada a partir da Constituição e que haja condições para aferir se essa resposta está ou não constitucionalmente adequada*. Esse último princípio tem por finalidade preservar a força normativa da Constituição e o caráter deontológico dos princípios.

Por fim, Streck oferece um catálogo contendo as seis situações que tornariam possível ao julgador deixar, legitimamente, e aplicar uma lei. Para ele, o acentuado grau de autonomia alcançado pelo Direito e o respeito à produção democrática das normas faz com que se possa afirmar que *o Poder Judiciário somente pode deixar de aplicar uma lei ou dispositivo de lei nas seguintes hipóteses* (Streck, 2014):

(i) quando a lei (o ato normativo) for inconstitucional, caso em que deixará de aplicá-la (controle difuso de constitucionalidade *stricto sensu*) ou a declarará inconstitucional mediante controle concentrado;

(ii) quando for o caso de aplicação dos critérios de resolução de antinomias. Nesse caso, há que se ter cuidado com a questão constitucional, pois, v.g., a *lex posterioris*, que derroga a *lex anterioris*, pode ser inconstitucional, com o que as antinomias deixam de ser relevantes;

(iii) quando aplicar a interpretação conforme a Constituição (*verfassungskonforme Auslegung*), ocasião em que se torna necessária uma adição de sentido ao artigo de lei para que haja plena conformidade da norma à Constituição. Neste caso, o texto de lei (entendido na sua “literalidade”) permanecerá intacto; o que muda é o

seu sentido, alterado por intermédio de interpretação que o torne adequado a Constituição;

(iv) quando aplicar a nulidade parcial sem redução de texto (*Teilnichtigkeitsklärung ohne Normtextreduzierung*), pela qual permanece a literalidade do dispositivo, sendo alterada apenas a sua incidência, ou seja, ocorre a expressa exclusão, por inconstitucionalidade, de determinada(s) hipótese(s) de aplicação (*Anwendungsfälle*) do programa normativo sem que se produza alteração expressa do texto legal. Assim, enquanto na interpretação conforme há uma adição de sentido, na nulidade parcial sem redução de texto ocorre uma *abdução* de sentido;

(v) quando for o caso de declaração de inconstitucionalidade com redução de texto, ocasião em que a exclusão de uma palavra conduz à manutenção da constitucionalidade do dispositivo.

(vii) nos casos em que uma regra estiver em situação de contrariedade com os princípios, situação em que a regra cede em favor da força deontológica dos princípios constitucionais.

Como se vê, a teoria da decisão representa o âmbito discursivo no interior do qual se busca encontrar anteparos para o exercício da atividade jurisdicional – que é o polo privilegiado para discussões envolvendo a interpretação do Direito –, de modo a adequar essa tarefa hermenêutica aos contornos democráticos que o constitucionalismo contemporâneo impõe (Trindade, 2015). Vale dizer, a fundamentação – mais do que um dever do órgão julgador – é um direito fundamental de todo cidadão.

## À guisa de conclusão

Muitas são as ideias concebidas e formulações desenvolvidas pela Crítica Hermenêutica do Direito que têm produzido grande repercussão nas comunidades jurídica e acadêmica (Streck 2017a, 2017b). Por exemplo, a *teoria da Constituição adequada aos países de modernidade tardia*, a *tese da resposta adequada à Constituição*, a *noção de autonomia do Direito*, a *formulação de que por trás de toda regra há um princípio*, a *crítica às teorias argumentativas e ao neoconstitucionalismo*; a *resistência ao pamprincipiologismo*, a *crítica ao ativismo e ao solipsismo judicial*, a *teoria da decisão jurídica*, entre outras.

Todas elas estruturam-se a partir da *Crítica Hermenêutica do Direito*, que assume, nos últimos anos, o status científico de verdadeira *matriz teórica* – na medida em que reúne *pressupostos epistemológicos*, que aliam a hermenêutica filosófica de Gadamer à teoria interpre-

tativista de Dworkin; *aparato conceitual*, composto por categorias e definições próprias; *método determinado*, no caso o “método” fenomenológico-hermenêutico –, servindo de referencial para a construção de inúmeras teses e dissertações em programas de pós-graduação em todo o país (Trindade e Moraes, 2011).

Neste artigo, buscou-se resgatar as raízes filosóficas do pensamento jurídico de Lenio Streck, especialmente porque a hermenêutica permanece sendo um tema bastante agreste para a maioria dos juristas, que prefere habitar a esfera da dogmática jurídica e reproduzir o senso comum teórico. Como diz Streck, *a escolha pela fenomenologia representa a superação da metafísica no campo do Direito*, de tal modo que uma abordagem hermenêutica – e, portanto, crítica – do Direito jamais pretenderá ter a última palavra. E isso já é uma grande vantagem, sobretudo no paradigma da intersubjetividade.

## Referências

- ALMEIDA, C.L.S.; FLICKINGER, H.-G.; ROHDEN, L. 2000. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre, Edipucrs, 222 p.
- BLEICHER, J. 2002. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa, Edições 70, 381 p.
- CARNAP, R. 1950. *Empiricism, Semantics, and Ontology*. Disponível em: <http://www.ditext.com/carnap/carnap.html> Acesso em: 28/08/2017.
- D'AGOSTINI, F. 2003. *Análitos e Continentais*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 720 p.
- DUQUE-ESTRADA, P.C. 2006. Gadamer, Hans-Georg. In: V. BARRETO (org.), *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo, Editora Unisinos, p. 373-374.
- DWORKIN, R. 2006. *Direito da liberdade: a leitura moral da Constituição norte-americana*. São Paulo, Martins Fontes, 572 p.
- ELIAS, N. 1993. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, vol. 2, 308 p.
- FERNÁNDEZ-LARGO, A.O. 1991. *La hermenéutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 138 p.
- FERRAZ JÚNIOR, T.S. 1998. *Função social da dogmática jurídica*. São Paulo, Max Limonad, 205 p.
- GADAMER, H.-G. 2002. *Verdad y método II*. 5ª ed., Salamanca, Sígueme, 429 p.
- GADAMER, H.-G. 2003. *Verdad y método I*. 10ª ed., Salamanca, Sígueme, 2003, 704 p.
- GRONDIN, J. 1999. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 335 p.
- HEIDEGGER, M. 2005a. A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica. In: M. HEIDEGGER, *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo, Nova Cultural, p. 185-200.
- HEIDEGGER, M. 2005b. Tempo e Ser. In: M. HEIDEGGER, *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo, Nova Cultural, p. 249-301.
- HOBBSAWN, E. 2002. *Interesting Times: A Twentieth-Century Life*. New York, Pantheon Books, 464 p.
- KAUFMANN, A.; HASSEMER, W. (orgs.). 2002. *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*. Lisboa, Gulbenkian, 605 p.
- KERSHAW, I. 2015 *De volta do inferno: Europa 1914-1949*. São Paulo, Companhia das Letras, 666 p.
- PUNTEL, L. 2008. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 682 p.

- STEGMÜLLER, W. 1977. *A filosofia contemporânea*. São Paulo, EPU, vols. I e II.
- STEIN, E. 1986. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre, Movimento, 117 p.
- STEIN, E. 1988. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*. Petrópolis, Vozes, 152 p.
- STEIN, E. 1991. *A questão do método na filosofia. Um estudo do modelo heideggeriano*. 3ª ed., Porto Alegre: Movimento, 156 p.
- STEIN, E. 1997. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre, Edipucrs, 163 p.
- STEIN, E. 2000. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre, Edipucrs, 312 p.
- STEIN, E. 2001. *Epistemologia e crítica da modernidade*. 3ª ed., Ijuí, Unijuí, 88 p.
- STEIN, E. 2002a. Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica. *Veritas*, 47(1):21-34.
- STEIN, E. 2002b. *Pensar é pensar a diferença*. Ijuí, Unijuí, 196 p.
- STEIN, E. 2002c. *Uma breve introdução à filosofia*. Ijuí, Unijuí, 224 p.
- STEIN, E. 2004. *Exercícios de fenomenologia*. Ijuí, Unijuí, 352 p.
- STEIN, E. 2006. *Sobre a Verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí, Unijuí, 328 p.
- STRECK, L. 2006. Heidegger, Martin. In: V. BARRETTO (org.), *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro/São Leopoldo, Renovar/Editora Unisinos, p. 426-430.
- STRECK, L. 2011. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 4ª ed., São Paulo, Saraiva, 640 p.
- STRECK, L. 2014. *Jurisdição constitucional e decisão jurídica*. 4ª ed., São Paulo, Revista dos Tribunais, 980 p.
- STRECK, L. 2015a. *Hermenêutica jurídica e(m) crise*. 11ª ed., Porto Alegre, Livraria do Advogado, 456 p.
- STRECK, L. 2015b. *O que é isto – decido conforme a minha consciência?* 5ª ed., Porto Alegre, Livraria do Advogado, 128 p.
- STRECK, L. 2017a. *Dicionário de hermenêutica*. Belo Horizonte, Letramento, 316 p.
- STRECK, L. 2017b. *Hermenêutica e jurisdição*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 256 p.
- TOMAZ DE OLIVEIRA, R. 2016. Um elo entre o livro virtual, a hermenêutica e a fundamentação das ciências humanas. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2016-ago-13/diario-classe-elo-entre-livro-virtual-hermeneutica-ciencias-humanas>. Acesso em: 28/08/2017.
- TRINDADE, A.K. 2015. Hermenêutica e jurisprudência: o controle das decisões judiciais e a revolução copernicana no Direito processual brasileiro. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito – RECHTD*, 7(3):243-252. <https://doi.org/10.4013/rechtd.2015.73.04>
- TRINDADE, A.K.; MORAIS, F.S. 2011. Ensaio sobre a Crítica Hermenêutica do Direito: uma reconstrução do pensamento jurídico de Lenio Streck. *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, 10(1):107-130.

Submetido: 30/08/2017  
Aceito: 28/11/2017