

O HORIZONTE DA HERMENÊUTICA E SUAS IMPLICAÇÕES NA LÓGICA DA INTERPRETAÇÃO DA TEORIA E DA CIÊNCIA DO DIREITO E DE SEUS ESPECÍFICOS PROBLEMAS

Igor Beltrão Castro de Assis

Advogado e professor universitário na Faculdade de Ciências e Tecnologia Professor Dirson Maciel de Barros – FADIMAB, doutorando, mestre e graduado em direito pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. *E-mail:* beltraodecastro@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo tem por objetivo trazer uma reflexão em torno das teorias da interpretação jurídica – elas mesmas interpretações –, e seu condicionamento hermenêutico ilustrado na metáfora do horizonte hermenêutico; discorre acerca do caráter essencialmente aberto da ideia de horizonte e suas implicações na consideração dos limites das ciências humanas, dentre elas a ciência do direito; aborda o que é considerado, para os fins do trabalho, um equívoco histórico na doutrina positivista, qual seja, o transplante da lógica tradicional, sobre as quais caberia um juízo de verdade ou falsidade, para o âmbito dos problemas jurídicos, onde caberia, em vez disso, a aplicação de uma lógica do razoável, compreensiva, em termos gadamerianos.

Palavras-chave: Hermenêutica filosófica. Teoria do Direito. Ciência do Direito.

THE HERMENEUTICAL HORIZON AND ITS IMPLICATIONS IN THE LOGIC OF THEORETICAL INTERPRETATION OF LEGAL THEORY AND ITS SPECIFIC PROBLEMS

ABSTRACT

This paper aims to bring a reflection on the theories of juridical interpretation – which are interpretations themselves – and their hermeneutical conditioning, illustrated by the metaphor of hermeneutical horizon. It discourses about the essentially wide character of the idea of “horizon” and its implications in the establishment of limits in human sciences, being the science of Law among these. It approaches what is considered, for the research’s goal, a historical misconception in the positivist doctrine: the transplant of traditional logic, upon which lies a judgment of truth or falsehood in the scope of legal problems, where would fit, instead, the application of a reasonable, comprehensive, logic, in Gadamerian terms.

Keywords: Philosophic Hermeneutic. Legal Theory. Science of Law.

1 INTRODUÇÃO

De um modo geral, é lícito admitir a presença de teorias hermenêuticas em obras não dedicadas expressamente ao tema. Assim como nossa comum humanidade reside na faculdade de disponibilidade para a interpretação (somos seres capazes de produzir e captar sentidos), as obras que lidam com o social dificilmente teriam como abster-se de explorar o universo de significações e, conseqüentemente, propor, ainda que implicitamente, um conjunto de concepções a respeito de seu próprio processo de exploração.

Embora seja correto dizer que a teoria do direito entrou em uma verdadeira era interpretativa (JUST, 2014, p. 27), isso não significa que ela tenha aderido em sua totalidade ao paradigma epistemológico hermenêutico. Todavia, o enfoque contextual que pretendo dar, neste artigo, às teorias da interpretação (entendidas como um objeto evocativo em seu mais *lato sensu*, sem especificações e personalismos, mas certamente participante de um recorte temporal) pressupõe que toda teorização sobre o direito apresenta a estrutura antecipadora, limitada, situada e finita da compreensão; nas palavras de Gustavo Just, “as teorias da interpretação jurídica são elas mesmas interpretações” (JUST, 2014, p. 28). O que pode, então, querer dizer essa afirmação e quais são as suas conseqüências?

Para pensar acerca dessas questões, muito embora eu não pretenda, aqui, “fechar” o raciocínio – e será possível perceber, até, assim espero, a própria impossibilidade hermenêutica de se “fechar” qualquer raciocínio –, apresentar respostas prontas e acabadas para esses pontos, iniciarei o trabalho refletindo acerca do que se entende, tradicionalmente, e em linhas gerais, por horizonte hermenêutico, a partir de sua concepção por Hans-Georg Gadamer como “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo que é visível a partir de um determinado ponto” e, portanto, considerando o caráter situado e condicional de qualquer interpretação, não apenas das teorias gerais ou científicas (que não significam a mesma coisa) do direito, mas também do próprio objeto dessas teorias gerais ou científicas, qual seja, o próprio direito, e quanto de uma perspectiva profundamente hermenêutica está embebida uma das questões mais emblemáticas, na minha opinião, acerca do direito mesmo (e, afinal, extensível a qualquer outra matéria estudada de forma sistemática como disciplina acadêmica autônoma), colocada por Herbert L. A. Hart na pergunta: “o que é o direito?”, no capítulo introdutório do seu livro “O conceito de direito” (1994), e que diz com o movimento de antecipação-tentativa do sentido do todo do

Igor Beltrão Castro de Assis

objeto interpretado a partir de suas partes pelo intérprete denominado por Gadamer “pré-compreensão”.

Na sequência, aprofundando a reflexão em torno do caráter essencialmente aberto da figura do horizonte e, portanto, do horizonte hermenêutico, lanço algumas considerações em torno da discussão dos limites das ciências humanas, ou ciências do espírito. Mais propriamente dos limites dessas ciências – dentre as quais está a ciência do direito –, em reconfortar o seu intérprete com a ideia de uma realidade social estável, estruturada por regularidades, redutível em sua particularidade à generalidade das leis, quando estão em jogo a contingência, o variável e a disponibilidade criativa traduzida na sempre lembrada metáfora “fusão de horizontes”.

Seguido, apresento a ideia de que um “erro” histórico (e aqui se trata também de uma metáfora; pode-se falar em um “erro” de percurso, fazendo essa alusão metafórica, mesmo porque não há, de modo próprio, “erro” no contingente) da doutrina em direito foi apegar-se com demasiado afincamento ao formalismo e ao conseqüente metodologismo impregnado nas ciências chamadas da natureza em seu afã (compartilhado com demais ciências humanas) em se afirmar com autonomia, deixando como que de lado, ou considerando de somenos, ou impertinente (expressão, quem sabe, de um niilismo *blasé* do intelectual entediado) as muitas considerações à volta da mediação inevitável da interpretação interposta entre princípios e circunstâncias singulares. Refiro-me, especialmente, às doutrinas positivistas e reconheço o caráter situado também desta minha interpretação, que espero ter deixado suficientemente claro ao longo do texto em mãos.

Por fim, e nessa mesma linha, trago algumas reflexões do filósofo Recasens Siches sobre o que qualifica como um dos grandes equívocos cometidos no século XIX e também nos primeiros anos do século XX, qual fora a invasão do campo jurídico pelo espírito cartesiano, pelo espírito matemático-geométrico, pela apetência da exatidão, o indevido transplante de uma espécie de imperialismo matemático ao âmbito dos problemas humanos práticos, e, entre estes, ao dos jurídicos, de forma a fazer supor, sem qualquer fundamento, que os problemas jurídicos poderiam ser resolvidos mediante métodos de lógica tradicional, quando, em verdade, seriam eles liderados por uma lógica do razoável, nela envolvida uma compreensão, para pensar o modo de apreensão do direito como objeto de conhecimento à forma do jogo dialógico gadameriano.

2 O HORIZONTE DA HERMENÊUTICA E A PERGUNTA DE HART

No diálogo imaginário entre “o maior viajante de todos os tempos” e o famoso imperador dos tártaros, Kublai Khan, promovido por Italo Calvino, no livro “As cidades invisíveis” (CALVINO, 2003), “assistimos” o imperador Kublai Khan, melancólico por não poder ver com os próprios olhos toda a extensão de seus domínios, fazer de Marco Polo o seu telescópio, o instrumento que irá franquear-lhe as maravilhas de seu império.

Em dado momento do texto, pródigo em metáforas, Calvino narra um silêncio no decorrer do qual Kublai Khan, sob os efeitos nostálgicos dos relatos de Marco Polo, reflete acerca dos bens que porventura aquele viajante contrabandearia. Seriam estados de ânimo? Estados de graça? Elegias? A narrativa é assim:

os dois, silenciosos e imóveis, observavam a lenta ascensão da fumaça em seus cachimbos. A nuvem ora se dissolvia num fio de vento ora restava suspensa no ar; e a resposta estava naquela nuvem. Diante da brisa que dispersava a fumaça, Marco pensava nos vapores que enevoam a amplidão do mar e as cadeias das montanhas, e que, ao rarearem, tornam o ar seco e diáfano revelando cidades longínquas. O seu olhar queria alcançar o lado de lá daquela tela de humores voláteis: a forma das coisas se distingue melhor a distância (CALVINO, 2003, p. 97-98).

Sem maiores dificuldades especulativas, podemos associar a essa “tela de humores voláteis”, a imagem de um horizonte, como Gadamer a dá, “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo que é visível a partir de um determinado ponto”.

Segundo o próprio Gadamer, o *horizonte*-conceito, que toma emprestado de Husserl e suas investigações fenomenológicas, não traduz uma fronteira rígida, mas “algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue penetrando” (GADAMER, 1997, p. 373) – tal como a fumaça daquele cachimbo convidada o olhar de Marco Polo a alcançar “o lado de lá”, a “forma” das coisas.

Na filosofia hermenêutica, especialmente gadameriana, o termo “horizonte” foi com frequência empregado para designar a perspectiva própria de uma situação hermenêutica. Sua utilização, muito embora tenha ocorrido principalmente no contexto da discussão das dificuldades ligadas à interpretação do passado: “a noção de ‘fusão de horizontes’, por exemplo, veio a exprimir a abertura recíproca do passado e do presente que o interpreta, o diálogo do intérprete com a

Igor Beltrão Castro de Assis

tradição que sobre ele atua” (JUST, 2014, p. 37), como conceito conserva um alcance mais geral, sendo oriundo da consciência das limitações de cada perspectiva.

A aposta hermenêutica se nutre basicamente de duas fontes, portanto: a tradição na qual situa o intérprete, e que se projeta em seu salto antecipatório (SOARES, 1988, p. 106), e a imaginação, sobre cuja importância insiste Gadamer. Toda presença finita tem os seus limites. O que define o conceito de situação (ao qual está essencialmente ligado o de horizonte) é precisamente o fato de que ela representa um lugar onde se está e que limita a possibilidade de visão (GADAMER, 1997, p. 316). A fusão de horizontes seria um modo de desarticulação das camadas de sentido inautênticas (contingentes) que constituem o horizonte de sentido.

Uma das condições de um julgamento das teorias e, para a minha reflexão, da teoria do direito e sua ciência, é a consciência do seu próprio condicionamento (JUST, 2014, p. 34). Segundo Schleiermacher, retomado por Dilthey, com quem Gadamer dialoga, o sentido advém de uma relação entre partes e todo e pode ser rastreado por meio do seguinte percurso reflexivo, compreensivo e imaginativo: sendo o primeiro contato do intérprete com seu objeto necessariamente tangencial, parcial, fragmentário, cabe-lhe enfrentar o enigma formulando uma interpretação-tentativa da parte acessível, correspondente a uma hipótese interpretativa inicial sobre a totalidade do objeto. Esta correspondência se deve ao fato de que o sentido de cada parte é forçosamente relacional, posicional, dependendo da apreensão simultânea do conjunto das partes, ou seja, da totalidade, a qual, por sua vez, deriva seu sentido do sentido das partes. Portanto, a primeira hipótese interpretativa sobre uma parte requer um movimento de antecipação-tentativa do sentido do todo, denominado por Gadamer pré-compreensão (GADAMER, 1997).

Uma antecipação-tentativa do sentido do todo incluída na pergunta de Hart “o que é o direito” (HART, 1994) situa-nos no estado da auto-reflexão das ciências do espírito que serviu de ponto de partida para Gadamer na discussão empreendida na segunda parte do primeiro tomo de “Verdade e método”, para o que a contribuição de Dilthey foi particularmente característica. Após mencionar algumas das muitas afirmações e negações respeitantes à natureza do direito feitas pela tradição, à primeira vista, aparentemente estranhas e paradoxais, Herbert L. A. Hart faz as seguintes considerações:

Igor Beltrão Castro de Assis

o que eles [os juristas envolvidos com o ensino, com a prática e, por vezes, com a aplicação do direito] disseram acerca do direito fez aumentar efectivamente, no seu tempo e lugar, a nossa compreensão sobre o mesmo. Porque, compreendidas no seu contexto, tais afirmações são *ao mesmo tempo* esclarecedoras e causadoras de perplexidade: assemelham-se mais a grandes exageros de algumas verdades sobre o direito indevidamente esquecidas, do que a definições serenas. Projectam uma luz que nos faz ver muito do que estava escondido no direito; mas a luz é tão brilhante que nos cega para o restante e assim ainda nos deixa sem uma visão clara do todo (HART, 1994, p. 6).

A perplexidade de Hart acaso não se assemelha ao assombro como disposição básica do primeiro começo (grego), onde os seres assumem pela primeira vez a sua forma e que Heidegger opõe ao terror como disposição básica do segundo recomeço, que revelaria por trás de todo progresso e toda dominação sobre os seres o “vazio escuro de irrelevância”; necessário para que o “homem moderno” despertasse do sono tecnológico-metafísico para um novo começo (HEIDEGGER, 1984 *apud* ŽIŽEK, 2011, p. 426)? Sua pergunta fundamental teria uma resposta? Bom, certamente, várias. A minha pergunta é que está mal formulada. Em vez dela, faça outra: vale a aposta na possibilidade de plena recuperação de um suposto sentido original objetivo do direito?

O próprio Hart parece enxergar o perspectivismo da pergunta “o que é o direito?” e suas limitações não-limítrofes. Será o caso de um objeto que pode apenas ser conhecido aproximadamente e em linhas gerais; que existe por convenção apenas, e não “por natureza”, como a ética para Aristóteles (2011)?

3 O CARÁTER ESSENCIALMENTE ABERTO DA IDEIA DE HORIZONTE E OS LIMITES DAS CIÊNCIAS HUMANAS

A reflexão hermenêutica pode nos ajudar a entender melhor o que está em jogo nos processos interpretativos, no movimento da compreensão. Mais do que isso, e a partir daí, pode nos apoiar na tentativa de lidar com os próprios limites das assim chamadas ciências humanas. Pelo menos se os definirmos nos termos propostos pelo debate tradicional entre iluminismo e romantismo, cujos enfoques antagônicos correspondem, de um lado, à ênfase na universalidade da lei acessível à razão e, de outro, à ênfase no pertencimento particularizante que submete a razão à sua lógica singularizante (SOARES, 1988, p. 101). Certamente não serve a reflexão hermenêutica para gerar um método capaz de orientar as práticas interpretativas, na vida cotidiana ou na academia. Pelo menos se nos situarmos próximos à perspectiva de Gadamer.

Igor Beltrão Castro de Assis

As ciências do espírito ou humanas – assim definidas por oposição às ciências ditas naturais – foram sempre marcadas por uma tensão que, como nos ensina Luiz Eduardo Soares, parece menos um obstáculo do que um traço constitutivo de nossa tradição (SOARES, 1988, p. 101). Tensão derivada do atrito aparentemente insuperável entre a busca de leis que estruturam a vida humana, realizada por meio do exercício da razão – “avatar do universal”, a que se reduz em essência todo indivíduo –, e o reconhecimento da relatividade das razões, acionadas na prática singularizante de individualidades radicadas em horizontes particulares.

Sem adentrar no debate entre as tradições inspiradas em concepções iluministas de um lado e, no polo oposto, a tradição neo-romântica, importa dizer que, ainda que não haja uma visão científica do mundo, está envolvido na prática da ciência, e impregnado em seu discurso, um mundo. Não na forma de uma visão, mas “enquanto condições de possibilidade da perspectiva própria com que cada ciência recorta a matéria para produzir fenômenos, isto é, objetos dotados de inteligibilidade” (SOARES, 1994, p. 165). Se isso acontece nas chamadas ciências da natureza, apesar de todo o seu esforço em expurgar interveniências externas à observação, com mais razão ocorre nas ciências ditas humanas, em que sujeitos e objetos se confundem mais facilmente ainda. É Heidegger quem escreve:

Se junto com o ser da presença o ente intramundano também se descobre, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem *sentido*. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura compreensiva (HEIDEGGER, 2006, p. 212) (itálico no original).

O filósofo alemão declara o *compreender* em si como “destino constitutivo do ser humano”, que sempre seria dominado pela compreensão do *ser*, antes mesmo de poder investigar algo cientificamente. “O ato de compreender se torna uma forma de comportamento *prático* que antecede qualquer teoria explícita no sentido de Dilthey e Schleiermacher” (KRELL, 2016, p. 111). A compreensão não é relacionada a um ente material ou espiritual, mas é a constituição essencial do *ser-ai*⁵⁷ – que todos nós somos.

⁵⁷ Heidegger introduziu o termo do “ser-aí” (*Dasein*) para expressar “o jeito de existência do homem que, desde sempre, já é familiar com aquilo que está *sendo* no mundo, antes e dentro de toda reflexão” (BAEYER, 1968 *apud* KRELL, 2016, p. 109).

Igor Beltrão Castro de Assis

Martin Heidegger, de quem o próprio Gadamer se averba sectário, em sua ontologia fundamental, vê a relação do homem com o mundo à luz de suas “existencialidades”, como o cuidado, a preocupação, o temor, a disposição, a compreensão, etc. Embora não seja a minha intenção fazer incursões nessa complexa filosofia, cito Andreas Krell, para afirmar que “o seu criador viu o principal erro da filosofia cristã e clássica ocidental (desde Platão) no fato de buscar compreender o ser do homem do mesmo modo como se tratasse da ‘presença de coisas’” (KRELL, 2016, p. 109).

As perguntas teriam sido feitas sempre pelo “ser como um todo” ou “ser supremo”, mas nunca pelo próprio *ser*, pré-condição de todo ser existente no mundo, quando estamos mergulhados no mundo histórico de cultura e tradições, numa “floresta de símbolos” (SOARES, 1994, p. 165), e só pensamos, comunicamo-nos, compreendemos ou agimos significativamente a partir desse quadro de referência, tão onipresente, ainda quando o transformamos.

Sempre que se trata de sentido, de linguagem, afirma Luiz Eduardo Soares:

estamos condenados às limitações impostas pelo horizonte que resulta da proteção da nossa pré-compreensão, determinada pelas tradições, com as quais não cessamos de dialogar. A este diálogo, autores contemporâneos como o Gadamer têm chamado hermenêutica ou interpretação. Nele, repõe-se tradições apropriadas a partir da nossa imersão no mundo, muito específico, que circunscreve nossa possibilidade de atribuição de sentido. Por isso, essa apropriação ou tradução consiste antes em redefinição que em reiteração do que já é dado (SOARES, 1994, p. 166).

Daí se entende o caráter essencialmente aberto da ideia de horizonte, que indica, portanto, além de limite, disponibilidade criativa, ou seja, receptividade para acolher outras tradições, outras culturas, esta a origem da metáfora “fusão de horizontes”.

Heidegger entende que a compreensão do mundo se opera em função da *facticidade* de sua própria estrutura ontológica, isto é, da existência prática do homem (o *ser-aí*). Para ele, a fenomenologia é a pesquisa “daquilo que se mostra a partir de si mesmo” (SAFRANSKI, 2005 *apud* KRELL, 2016, p. 112) e que leva à recondução do olhar do ente⁵⁸ para o *ser*. Como este, todavia, não se mostra, torna-se necessário empregar a hermenêutica para remover os motivos da sua ocultação. Assim, “o pensar fenomenológico contrapõe o conceito moderno de *método*

⁵⁸ Fico com a descrição qualificada como comum pelo próprio Heidegger desse ente como “coisa”, salientando, contudo, que Heidegger entende que, ao se dizer o ente como “coisa” (*res*), já se está recorrendo implicitamente a uma caracterização ontológica prévia, a uma tematização (HEIDEGGER, 2006, p. 115).

Igor Beltrão Castro de Assis

a experiência pré-científica do homem em relação à vida real e ao mundo, erguendo-a como contraponto da filosofia metodologicamente orientada” (KRELL, 2016, p. 112).

Em Gadamer, a expressão da compreensão adquire um tom quase religioso. Assim, “compreender é participar imediatamente da vida, sem a mediação do pensamento através do conceito”, sendo que o que interessa ao historiador não é referir a realidade a conceitos, mas chegar em todas as partes ao ponto em que “a vida pensa e o pensamento vive” (GADAMER, 1997, p. 325-326).

4 A DESAGREGAÇÃO HISTÓRICA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO E O RETORNO ÀS TEORIAS DO CONHECIMENTO

Então, onde “erramos”? A tradição atribuiu a Schleiermacher a responsabilidade pela “universalização” da hermenêutica. Paradoxalmente, contudo, Schleiermacher limitou a hermenêutica à lida com a palavra, excluindo as artes plásticas do domínio da interpretação. Na verdade, de acordo com Rainri Back (2009, p. 24), o empreendimento de Schleiermacher, resumiu-se a uma “unificação do exercício interpretativo de discursos”. A hermenêutica apenas abandonou a especificidade que determinadas disciplinas acadêmicas lhe impunham, principalmente a filologia e a teologia, e passou a abranger não só a palavra grafada, mas também a palavra pronunciada. Nesse sentido, a experiência hermenêutica consistiria no trabalho com as palavras que, nas mais diversas línguas, apresentam-se numa determinada composição do discurso de alguém; seria possível, ainda, metodizá-la razoavelmente por meio de procedimentos de adivinhação e comparação. Essa, pois, a “universalização” da hermenêutica empreendida por Schleiermacher. Com ele, no século XVIII, o “círculo da compreensão” recebeu contornos mais definidos no contexto de uma autonomização da hermenêutica. A “novidade do pensamento de Schleiermacher se manifestou a partir da unificação dos estudos hermenêuticos em torno de um elemento comum, capaz de ligar os estudos desenvolvidos independentemente do campo específico em que se movimentasse o intérprete” (STRECK, 2017, p. 25).

Com Dilthey, há uma inversão de rota da virada cognoscitiva, que retorna do mundo para o ser humano; que visa uma investigação das “condições da consciência” (DILTHEY, 1992, p. 62) que, em síntese, confluem para a vida, o fenômeno comum onde se enraíza qualquer

Igor Beltrão Castro de Assis

metafísica⁵⁹. A autorreflexão propagada pelo professor da Universidade de Berlim “revela explicitamente a sua inspiração no transcendentalismo de Kant, pois a vida consiste no horizonte fundamental em que o conhecimento desenvolve o seu percurso histórico” (BACK, 2009, p. 68).

Uma vez que a vida deve ser o fundamento último de toda a referência humana ao mundo circundante, também nela se encontram as determinações da finitude, pois os limites às pretensões metafísicas se impõem a partir de circunstâncias dela decorrentes segundo leis (DILTHEY, 1992, p. 29).

Dilthey está imerso na “nova consciência histórica”. Crê, como a escola assim chamada, que não se pode definir o homem *a priori*, que a sua realidade é prodigiosa. Ainda sem apurar o individual de cada sujeito humano, atendendo apenas às formas genéricas – já uma abstração –, há o homem selvagem, há o homem da Caldeia e da Assíria, o homem faraônico, persa, grego, romano da república e o do império, o germano de Tácito e o godo romanizado, etc. São o organismo e a estrutura de suas mentes idênticos aos nossos? Podemos fazer psicologia sobre nós e, no melhor dos casos, sobre nossos contemporâneos. Dos demais homens não temos uma psicologia, senão, no máximo, uma história. Esse conhecimento fundamental que será para Dilthey a filosofia – essa ciência geral do homem ou antropologia espiritual – terá que consistir, portanto, em uma investigação da natureza total humana segundo a experiência, o estudo da linguagem e a história a revelam (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 166). A experiência representa, aqui, psicologia de si mesmo e dos contemporâneos. O estudo da linguagem, a filologia. O que filologia e história ensinam do homem pretérito fica contrastado com o que a psicologia descobre do presente e vice-versa (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 166).

Heidegger, a partir de Dilthey, redefiniu radicalmente o sentido do círculo hermenêutico assentando-o em um solo existencial. Heidegger estabelece um novo lugar para a hermenêutica e para o círculo hermenêutico de Schleiermacher. A partir de “*Ontology - the hermeneutics of facticity*” (HEIDEGGER, 1999), a hermenêutica, até então utilizada exclusivamente para interpretação de textos, passa a ter como “objeto” outra coisa: a facticidade. A hermenêutica é

⁵⁹ As três atividades da vida às quais se refere Dilthey são a filosofia, a religião e a arte.

Igor Beltrão Castro de Assis

utilizada para compreender o ser (facticidade) do *Dasein* e permitir a abertura do horizonte para o qual ele se encaminha (existência), sobre o que escrevi mais acima.

Os métodos em princípio refletem concepções do mundo. Dilthey colocou o assunto em seu livro sobre a teoria das concepções do mundo. E em vários momentos da história das ideias se encontram opções metodológicas a refletirem posições ideológicas ou de qualquer sorte tendências doutrinárias fundamentais (SALDANHA, 2005, p. 15).

Em dados períodos, por outro lado, encontra-se o fenômeno da passagem do método ao sistema, ou à doutrina, no sentido teórico da palavra. “Terá sido, de certo modo, o caso da passagem do socratismo, que não era bem uma ‘teoria’, ao sistema platônico e ao aristotélico; terá sido um pouco o caso de Descartes, e de certa maneira o de Husserl” (SALDANHA, 2005, p. 16). A passagem do método ao sistema também se encontra sob certo aspecto na primeira fase do pensamento de Kelsen, dentro das discussões contidas nos *Hauptprobleme* e nos ensaios escritos até 1934.

Tal passagem significa, de acordo com Saldanha, de certo modo uma conversão do instrumento em obra: “o que inicialmente se afina e se articula como meio, desdobra-se como estrutura que se pretende completa, reabsorvendo o próprio ‘momento’ metodológico” (SALDANHA, 2005, p. 16). Acerca do positivismo:

O que ocorre com os positivismos é que fazem confusão entre *filosofia* e *ciência*. Platão, como se sabe, exigia para o filósofo formação matemática e pretendia para a filosofia um rigor específico, superior à *doxa* e entendido como *epistème*, mas seu pensamento, enquanto filosofia, não se confundiu jamais com aquelas exigências. Os positivismos modernos tendem a confundir as duas coisas, do que resulta uma redução do filosofar aos modelos científicos: vale dizer, científico-positivos (SALDANHA, 2005, p. 16-17).

No início do século XX, depois da crise das teorias globais – sobretudo das teorias ligadas ao pensamento absoluto –, iniciou-se, na Europa, uma espécie de desagregação do pensamento filosófico devida em parte ao surgimento das ciências humanas que começavam a se afirmar com autonomia. No meio dessa desagregação, começam a surgir, nos anos 1910 e 1920, as neofilosofias (neokantismo, neoaristotelismo, neohegelianismo, neomarxismo, etc.). É o campo propício para o renascimento e o retorno às teorias do conhecimento.

Igor Beltrão Castro de Assis

Sobressaem-se duas tendências básicas: uma, que vai em direção da lógica e da linguagem, daí se desenvolvendo, por exemplo, a Escola de Viena (de onde veio Kelsen); de outro lado, uma corrente filosófica que teve sua origem em autores que não aceitavam as explicações científicas ou puramente logicistas. A corrente principal que aí se coloca é a fenomenologia de Edmund Husserl, nada obstante ainda atrelada à filosofia da consciência, que abrirá espaço para o surgimento da hermenêutica filosófica. Uma crítica dos positivismos – sobretudo de sua versão neopositivista e lógico-formal –, visa basicamente o resgate do pensamento filosófico, tal como aparecem nos momentos mais válidos da história da cultura (SALDANHA, 2005, p. 17). Como disse Saldanha (2005, p. 18), “as coisas na história vão e voltam, passam e retornam, embora sempre diferentes”.

5 A INVASÃO DO CAMPO JURÍDICO PELO PENSAMENTO CARTESIANO E A IDEIA DE NORMAS DO DIREITO COMO PROPOSIÇÕES LÓGICAS

No artigo “*Nueva filosofía de la técnica jurídica*” (1969), o guatemalteco Recasens Siches formula uma série de críticas ao que ele qualifica como grandes equívocos cometidos no século XIX, também nos primeiros anos do século XX e apresenta algumas orientações renovadoras para um correto desenvolvimento da jurisprudência em nossos dias, não sem antes afirmar que essas novas diretrizes não são, no fim das contas, radicalmente novas, mas que constituem, mais propriamente, renovações de posicionamentos antigos – contidos em pensamentos da antiguidade greco-romana e nos anais mais elevados na história da jurisprudência. Não se trataria, pois, de um retorno puro e simples a filosofias do passado, mas de um regresso no qual se carrega sobre os ombros uma série de novas experiências intelectuais, o qual permite produzir-se um pensamento que possa ser qualificado muito genuinamente como do século XX. “*eadem sed aliter*”, ele diz. “o mesmo, mas sempre de outra maneira” (SICHES, 1969, p. 255). Siches e Saldanha parecem travar esse diálogo que todos travamos com as tradições que nos constituem e que expressam o caráter dialético do circuito estabelecido pela mediação hermenêutica.

As reflexões de Siches, originadas, segundo ele próprio, de meditações genuinamente filosóficas, de um trabalho de filosofia, não constituem tanto um ensaio de filosofia do direito, ao que o filósofo mais se dedicou em vida, senão, melhor dizendo, de filosofia da jurisprudência, é dizer, da técnica jurídica, da prática das profissões jurídicas. Segundo o autor,

Igor Beltrão Castro de Assis

“quanto mais se se aprofunda nos temas puramente teóricos da filosofia do Direito, compreende-se, cada vez com maior clareza, que esta deve prestar atenção às questões da prática jurídica: não apenas uma atenção marginal ou complementar, mas, antes, uma atenção central”⁶⁰ (SICHES, 1969, p. 256).

a reflexão crítica sobre os temas técnicos produz uma maior limpeza intelectual para o tratamento das questões puramente teóricas; e, ao mesmo tempo, abre também as vias para uma maior justiça prática e para uma eficácia mais satisfatória desta⁶¹ (SICHES, 1969, p. 256).

Um dos grandes erros da teoria e prática jurídicas do século XIX, denunciados por Recasens Siches em seu artigo, e que ele não atribui especialmente a uma determinada doutrina ou a um certo autor, mas responsabiliza por ele, principalmente, a invasão do campo jurídico pelo espírito cartesiano, é dizer, pelo espírito matemático-geométrico, pelo afã da exatidão, seria o “indevido transplante de uma espécie de imperialismo matemático ao âmbito dos problemas humanos práticos, e, entre estes, ao dos jurídicos”⁶² (SICHES, 1969, p. 257), de forma que a influência desse tipo de espírito, que apontaria à exatidão e ao dedutivismo de índole matemática, faria supor, gratuita e infundadamente, que os problemas jurídicos poderiam ser resolvidos mediante métodos de lógica tradicional, muito embora, na opinião de Siches, não se tenha contribuído com uma justificação suficiente de tal propósito. “O que aconteceu é que isso se viu como algo consabido de antemão, sem prévia reflexão, e sem título justificativo de qualquer espécie”⁶³ (SICHES, 1969, p. 257). O teórico do direito, na medida em que procura teorizar positivamente sobre ele, deixa-se seduzir por sua retórica: a retórica do certo, do verdadeiro, do factual, quando se está em posse apenas do incerto, do verossímil e do conjectural. Trata-se, em Parini (2016, p. 575), de uma ironia presente no âmbito jurídico que “apresenta o discurso racional de um saber no lugar do discurso volitivo de uma forma de poder

⁶⁰ No original: “... cuanto más se ahonda en los temas puramente teóricos de filosofía del Derecho, se comprende, cada vez con mayor claridad, que ésta debe prestar atención a las cuestiones de la práctica jurídica: no sólo una atención marginal o complementaria, antes bien, una atención central”.

⁶¹ No original: “... la reflexión crítica sobre los temas técnicos produce una mayor limpieza intelectual para el tratamiento de las cuestiones puramente teóricas; y, al mismo tiempo, abre también las vías para una mayor justicia práctica y para una más satisfactoria eficacia de ésta”.

⁶² No original: “... el indebido trasplante de una especie de imperialismo matemático al ámbito de los problemas humanos práticos, y, entre éstos, al de los jurídicos”.

⁶³ No original: “Lo que aconteció es que eso se vio como algo consabido de antemano, sin previa reflexión, y sin título justificativo de ninguna especie”.

Igor Beltrão Castro de Assis

que supre as lacunas e deficiências próprias do terreno das aporias do raciocínio jurídico”, com vistas a lhe conferir credibilidade.

A ironia do “eu sei” garante a reputação do jurista sem que precise explicitar que “eu posso”. A ironia é a maneira mais própria de compensar suas lacunas intelectuais e de proporcionar sua reputação de ser culto e de compreender a vida, como um iniciado que é nos mistérios do direito (PARINI, 2016, p. 276).

Questões de natureza prática, também, impõem-se, fica claro. E a persistência do positivismo jurídico, em suas várias formas – positivismo sociológico francês; positivismo lógico de raiz neokantiana; e realista psicológico (da escola escandinava) – teria produzido alguns estragos dentro dessa lógica, na visão de Recasens Siches.

Para ele, o erro de maior tamanho, descomunal no teórico e funesto na prática, e, por sua vez, a fonte principal de outros desvarios, seria o de se ter crido – sem apontar qualquer razão justificadora – que os conteúdos das normas do direito seriam proposições lógicas, sobre as quais caberia um juízo de verdade ou falsidade. Erro este de tal forma enraizado que não seria incomum, mesmo hoje, ouvir-se estudantes de direito dizerem que o direito é uma ciência. Para Recasens Siches, em sentido contrário, as normas jurídico-positivas não podem ser verdadeiras nem falsas e o direito não é uma ciência. As normas do direito positivo são instrumentos práticos, elaborados e construídos pelos homens, para que mediante o seu manejo produzam na realidade social certos efeitos, precisamente o cumprimento dos propósitos anteriormente concebidos (SICHES, 1969, p. 259).

Claro que, sem dúvida, haveria uma ciência do direito, a saber, a ciência que estuda esse instrumento prático que o direito é. Da mesma forma, haveria uma filosofia do direito. Mas nunca se deveria confundir a ciência e a filosofia do direito, com o direito que é objeto desses dois tipos de estudo. “O Direito como realidade é uma arte prática, uma técnica, uma forma de controle social”⁶⁴ (SICHES, 1969, p. 259).

Derivado do primeiro, um segundo grande erro consistiria em querer tratar o direito empregando os métodos da lógica tradicional, ou seja, da lógica habitualmente chamada matemático-física, dedutiva, sistemática, da lógica que vem desde sua fundação no *Órganon* de

⁶⁴ No original: “El Derecho como realidad es un arte práctico, una técnica, una forma de control social”.

Igor Beltrão Castro de Assis

Aristóteles até as lógicas simbólicas contemporâneas. De acordo com Siches (1969, p. 260) essa lógica vale para a matemática, a física e outras ciências da natureza; mas é inservível para o tratamento dos problemas práticos da conduta humana. Quando nos assuntos práticos da existência humana se deseja desatinadamente empregar a lógica do “racional”, esta se mostraria inútil, quando não produzisse desarranjos teóricos e catástrofes práticas.

O filósofo, contudo, chama a atenção para o fato de que, com isso, não se trata de deixar livre a jurisprudência a um vitalismo irracional, irresponsável, à irrupção da arbitrariedade, ao império dos caprichos, etc. Para ele, no campo da jurisprudência, da mesma forma como nos campos dos problemas sociais, econômicos e políticos, efetua-se um despego apenas contra a lógica físico-matemática, sendo que essa lógica tradicional não representa a totalidade da lógica, antes é apenas uma “província particular do *logos*”, ao lado de outras zonas deste, de outras regiões do *logos*, as quais seriam tão “lógicas” como a do racional, mas diferentes desta: o *logos* dos assuntos humanos, ou “lógica do razoável”.

A lógica do razoável é lógica, tão lógica como a do racional; ou mesmo caberia dizer mais lógica que esta, pois tem uma finalidade de ‘compreensão’ da qual carece a lógica tradicional. (...) A lógica do razoável reflete os ensinamentos da experiência prática, é dizer, da razão vital (as próprias experiências individuais) e da razão histórica (as ensinações sociais das experiências do próximo)⁶⁵(SICHES, 1969, p. 260-261).

Esse raciocínio acaso não diz com a abertura compreensiva do horizonte hermenêutico e com aquela “antropologia espiritual” diltheyniana de que falava Ortega y Gasset? Dizia ele: nas mentes dos homens não há ideias espúrias, súbitas, sem filiação nem precedentes. A história é perfeita continuidade. Toda ideia minha vem de outra ideia minha ou da ideia de algum outro homem. Não há geração espontânea. *Omnis cellula e cellula*” (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 128). Dentro do segundo erro referido por Recasens Siches (1969, p. 261) está, não por acaso, em minha opinião, a aspiração de elaborar “conceito essenciais”, “noções puras”, “ideias *a priori*” das instituições e normas jurídicas históricas, por exemplo, a hipoteca, a conta corrente bancária, o senado, o imposto sobre a renda, etc. Estas instituições jurídicas históricas não têm uma “essência”. Com respeito a essas instituições a única coisa que se pode fazer é observar a

⁶⁵ No original: “La lógica de lo razonable es lógica, tan lógica como la de lo racional; o incluso cabría decir más lógica que ésta, pues tiene una finalidad de ‘comprensión’ de la cual carece la lógica pura tradicional. (...) La lógica de lo razonable refleja las enseñanzas de la experiencia práctica, es decir, de la razón vital (las propias experiencias individuales) y de la razón histórica (los aleccionamientos sociales de las experiencias del prójimo)”.

Igor Beltrão Castro de Assis

estrutura e o funcionamento que lhes deu o legislador, e descrever essa estrutura e esse funcionamento.

O “erro” histórico estaria, então, em tentar alcançar a “forma” das coisas em “telas de humores voláteis”, naquilo que é, por definição, aberto, como o horizonte hermenêutico. Aqui recorro, com Nelson Saldanha, que é, precisamente, o desenvolvimento histórico do formalismo que prepara, no pensamento filosófico-jurídico contemporâneo, a tendência metodologista (SALDANHA, 2005, p. 75), quando o espírito passa a buscar fundamento na própria forma. Melhor seria, em se tratando de hermenêutica aplicada às “ciências do espírito”, jogar o “jogo” gadameriano, ou deixar-se ser “jogado”.

Apesar da vinculação original à obra de arte, a metáfora do jogo em Gadamer adquire uma primazia metódica em que está implícito o vaivém de um movimento, o qual não está fixado em nenhum alvo, no qual termine (Gadamer fala do “jogo das luzes”, do “jogo das ondas”, do “jogo dos mosquitos” e mesmo do “jogo das palavras”). Nesse sentido, Gadamer diz, “o movimento, que é jogo, não possui nenhum alvo em que termine, mas renova-se em permanente repetição” (GADAMER, 1997, p. 177). O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da natureza do jogo que chega a ser indiferente, para Gadamer, quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo como tal é, ao mesmo tempo, desprovido de substrato. “É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo (*sich abspielt*) nisso – não há sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a consumação do movimento como tal” (GADAMER, 1997, p. 177).

O modo de ser do jogo não é, pois, da espécie que tenha de ter um sujeito que se porte nos moldes do jogo, de maneira que o jogo seja jogado. Antes, o mais originário sentido de jogar, na perspectiva gadameriana, é o sentido medieval, quando se costuma falar que algo “está jogando” lá ou lá, ou então e então, “que algo está se desenrolando como jogo, que algo está em jogo” (GADAMER, 1997, p. 177). Ele segue:

o jogar não requer ser entendido, de maneira alguma, como uma espécie de atividade. Para a linguagem, é óbvio que o sujeito genuíno do jogo não é a subjetividade daquilo que joga também sob outras atividades, mas o próprio jogo. Mas estamos acostumados a relacionar um fenômeno como o jogo à subjetividade e às suas formas de comportamento, apenas de uma forma, que permanecemos fechados em face dessas indicações do espírito da língua. (...) Aqui, em princípio, reconhece-se o primado do jogo em face da consciência do jogador, e, de fato, justamente as experiências do jogo, (...), ganham uma luz nova e esclarecedora, caso se parta do sentido medial do

Igor Beltrão Castro de Assis

jogo. É evidente que o jogo representa uma ordem, na qual o vaivém do movimento do jogo corre como que espontaneamente. Faz parte do jogo o fato de que o movimento não somente não tem finalidade nem intenção, mas que também não exige esforço. Ele vai como que espontaneamente. (...). A estrutura de ordenação do jogo faz que o jogador desabroche em si mesmo e, ao mesmo tempo, tira-lhe, com isso, a tarefa da iniciativa, que perfaz o verdadeiro esforço da existência. Isso aparece também no espontâneo impulso à repetição, que surge no jogador e no renovar-se permanente do jogo, que cunha sua forma (...) (GADAMER, 1997, p. 178-179) (itálicos no original).

Para Gadamer, “todo jogar é um ser jogado” (GADAMER, 1997, p. 181). O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside, justamente, no fato de que o jogo “se assenhora” do jogador. Mesmo quando se trata de jogos em que se procura preencher tarefas de auto-aposta, é o risco de saber se “vai”, se “dá certo” e se “voltará a dar certo” que exerce atrativo do jogo. Quem tenta dessa maneira é, na verdade, o tentado, segundo Gadamer. O verdadeiro sujeito do jogo não é o jogador, mas o próprio jogo. “É o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo, e que o mantém em jogo” (GADAMER, 1997, p. 181).

Quando se trata da compreensão, Gadamer adverte, contudo, que “compreender” as articulações e ordenamentos de nosso mundo, compreender-nos mutuamente nesse mundo, “pressupõe tanto a crítica e a contestação do que se estagnou e tornou-se estranho quanto o reconhecimento e a defesa das ordens já estabelecidas” (GADAMER, 2002, p. 221), de modo que o fato de nos movermos no mundo de linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo por meio da experiência pré-formada pela linguagem não restringe nossa possibilidade crítica. Ao contrário, abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquematizadas, dialogando com o outro, com quem pensa diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências.

A ciência se caracteriza justamente por possibilitar a independência com respeito à formação de opinião pública e à política e por ensinar a formação do juízo a partir de uma visão livre. Em seu âmbito mais próprio, essa pode ser a característica mais apropriada da ciência. Mas, perguntamos com Gadamer, será que a ciência tem influência sobre o âmbito público por sua própria força? Por mais que a ciência se empenhe intencionalmente em evitar todas as manipulações, a enorme estima pública de que goza se lhe contrapõe, pois, segundo afirma o filósofo alemão, essa estima limita constantemente a liberdade crítica que ela admira no investigador, invocando a autoridade da ciência, quando na verdade se trata de “lutas políticas de poder” (GADAMER, 2002, p. 224).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo que travamos com as tradições que nos constituem está presente como projeção eventualmente criativa de pré-compreensões em todas as nossas práticas significativas, de onde se conclui que as práticas a que atribuímos ou de que derivamos sentido são sempre mediadas pela arte da interpretação ou pela hermenêutica. Mais: a mediação interpretativa que nos liga ao mundo, tornando-o significativo e valorizando-o (acaso não é essa a função das teorias e das ciências?), não nos entroniza na posição superior, ativa e onisciente de sujeitos frente a objetos externos e passivos. Ao contrário, Gadamer demonstra o caráter dialético do circuito estabelecido pela mediação hermenêutica. “Sujeito e objeto se pertencem mutuamente, na medida em que pertencem a um campo significativo comum, o qual, ao compreendê-los, os torna mutuamente inteligíveis e os define reciprocamente, pelo próprio jogo de suas interrelações” (SOARES, 1994, p. 165).

A interpretação mobiliza, com frequência, segundo Luiz Eduardo Soares (SOARES, 1994, p. 166), quatro componentes fundamentais: 1) as pressuposições que conformam e projetam o mundo, o que representa para nós o horizonte, “limite e estrutura plástica de acolhida”; 2) a tradição ou configuração histórico-cultural, objeto da interpretação, que participa do diálogo resistindo às projeções do sujeito. Essa resistência é determinada por sua densidade significativa e imanente. Sua identidade ontológica imperscrutável, mas que funciona como “opacidade reguladora da compreensão, responsável, afinal de contas, pelo fato de que a prática hermenêutica terá de realizar mais que um exercício narcísico ou auto projetivo” (SOARES, 1994, p. 166); 3) instrumentos metodológicos ou científicos, quando ultrapassamos a órbita da hermenêutica ordinária; 4) a imaginação produtiva sem a qual a projeção de pressuposições resultaria inevitavelmente em simples reiteração. O aporte da ciência para a hermenêutica não passa de um apoio lateral, justamente porque interpretar não é uma ação especializada de um investigador treinado, mas “o modo mesmo de ser o ser que nós somos. Seres humanos, produtores, captadores de significação, realizadores, detectadores de valor. Criaturas de linguagem” (SOARES, 1994, p. 167).

Assim, o *telos* da opção ultra-racionalista, hiperinterpretativa e, paradoxalmente, “paranoica”, autofágica, irracional, é a plenitude de sentido, alcançável por meio do acesso gradual à totalidade, da qual se derivam as partes, representadas no caso pelas diversas formações

Igor Beltrão Castro de Assis

discursivas, legalidades internas⁶⁶, com as quais se trava contato no diálogo. Vislumbra-se a analogia desta perspectiva chamada “paranoica” por Soares (1988, p. 132), com a hermenêutica dialética de Schleiermacher e Dilthey. Como o diálogo não é uma obra fechada, a totalidade mais se afasta quanto mais se a persegue via extensão do diálogo; é aquela luz que Hart “viu” e que, ao mesmo que permite “ver”, de tão brilhante, cega-o para uma visão clara do todo; é o jogo de xadrez da história inventada por Calvino e assim narrada, em outro momento do livro já citado:

Ao contemplar essas paisagens essenciais, Kublai refletia sobre a ordem invisível que governava a cidade, sobre as regras a que respondiam o seu surgir e formar-se e prosperar e adaptar-se às estações e definhando e cair em decadência. Às vezes, parecia-lhe estar prestes a descobrir um sistema coerente e harmônico que estava por trás das infinitas deformidades e desarmonias, mas nenhum modelo resistia à comparação com o jogo de xadrez. Pode ser que, em vez de insistir em evocar com o magro auxílio de peças de marfim visões de qualquer modo destinadas ao esquecimento, bastasse jogar uma partida segundo as regras e contemplar cada um dos estados sucessivos do tabuleiro como uma das inúmeras formas em que o sistema de formas se organiza e se destrói (CALVINO, 2003, p. 116).

A linguagem tem uma força de proteção e ocultamento de si mesma, diz Gadamer. O que acontece na linguagem é protegido contra o ataque da reflexão, mantendo-se resguardado no inconsciente. Quando percebemos essa essência ocultadora e protetora da linguagem, vemos-nos obrigados a ultrapassar as dimensões da lógica enunciativa e alcançar horizontes mais amplos. “Dentro da unidade vital da linguagem, a linguagem da ciência é apenas um momento integrado” (GADAMER, 1997, p. 233).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES (2011). **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret.

BACK, Rainri (2009). **Nos rastros da situação hermenêutica**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília (UnB).

CALVINO, Ítalo (2003). **As cidades invisíveis**. São Paulo: Folha de S. Paulo.

DILTHEY, Wilhelm (1992). **Teoria das concepções do mundo**. Lisboa: Edições 70.

GADAMER, Hans-Georg (2002). **Verdade e método II: complementos e índice**. Petrópolis: Vozes.

⁶⁶ Lembramos, com Habermas, que Max Weber descreveu como “racional” aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana. “As ciências empíricas modernas, as artes tornadas autônomas e as teorias morais e jurídicas fundamentadas em princípios formaram esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizado de problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, segundo suas respectivas legalidades internas” (HABERMAS, 2000, p. 3-4).

Igor Beltrão Castro de Assis

_____. (1997). **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes.

HABERMAS, Jürgen (2000). **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes.

HART, Herbert L. A. (1994). **O conceito de direito**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

HEIDEGGER, Martin (2006). **Ser e tempo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes.

_____. (1999). **Ontology - the hermeneutics of facticity**. Indiana: Indiana University Press.

JUST, Gustavo Just (2014). **Interpretando as teorias da interpretação**. São Paulo: Saraiva.

KRELL, Andreas (2016). A hermenêutica ontológica de Martin Heidegger, o seu uso da linguagem e sua importância para a área jurídica. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, nº 113, p. 101-147, jul./dez. 2016.

ORTEGA Y GASSET, José (1958). **Kant, Hegel, Dilthey**. Madrid: Revista de Occidente.

PARINI, Pedro (2016). Ironia como garantia de credibilidade do discurso jurídico. **Ver. Fac. Direito UFMG**, Belo Horizonte, nº 69, p. 567-599, jul./dez. 2016.

SALDANHA, Nelson (2005). **Da teologia à metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico**. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey.

SICHES, Recasens (1969). Nueva filosofía de la técnica jurídica. **Dianóia**, Ciudad de México, nº 15, vol. 15, p. 255-277, 1959.

SOARES, Luiz Eduardo (1994). **O rigor da indisciplina**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. (1988). Hermenêutica e ciências humanas. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, nº 1, p. 100-142, 1988.

STRECK, Lenio Luiz (2017). **Dicionário de hermenêutica: quarenta temas fundamentais da teoria do direito à luz da crítica hermenêutica do direito**. Belo Horizonte: Letramento.

ŽIŽEK, SLAVOJ (2011). **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo.