



As exigências transcendentais da razão jurídica: o espírito do direito político moderno e um outro espírito, um pouco mais moderno – breve crítica ao pensamento de Simone Goyard-Fabre para a garantia dos direitos humanos e fundamentais

Mártin Haeberlin¹
Gabrielle Bezerra Sales Sarlet²

Resumo: Trata-se de ensaio crítico que, mediante emprego de metodologia bibliográfica, teórica, exploratória e descritiva, pretende demonstrar, sinteticamente, três vetores (*standards*) de racionalidade filosófica que orientaram o pensamento jurídico: um antigo, um moderno e um contemporâneo. Ato contínuo, visa a demonstrar a apologia que Simone Goyard-Fabre faz ao *standard* moderno, especialmente no capítulo de conclusão de seu “Os princípios filosóficos do direito político moderno”, em que refere o moderno como “espírito do direito” no sentido de exigência transcendental da razão jurídica. Por fim, como crítica, tentaremos demonstrar o *standard* contemporâneo como um outro espírito que fornece um transcendental válido da razão jurídica para a garantia dos direitos humanos e fundamentais.

Palavras-chaves: Racionalidade jurídica; Discurso filosófico; Direitos Humanos e fundamentais; Hermenêutica

The transcendental demands of legal reason: the spirit of modern political law and another spirit, a little more modern-brief criticism of Simone Goyard-Fabre's thinking for the guarantee of human and fundamental rights

Abstract: It is a critical essay that, through the use of a bibliographic, theoretical, exploratory and descriptive methodology, aims to demonstrate, in a syntactic way, three vectors (standards) of philosophical rationality that guided juridical thinking: an ancient, a modern and a contemporary. It goes on to demonstrate Simone Goyard-Fabre's apology to the modern standard, especially in the concluding chapter of his "The Philosophical Principles of Modern

*Doutor e mestre em Direito PUC/RS e professor da graduação e do mestrado em Direitos Humanos da Uniritter-RS. mphaeberlin@gmail.com Rua Felix da Cunha, 1009/702. Floresta- Porto Alegre- 90570-001

** Graduada e mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará- UFC, doutora em Direito pela Universidade de Augsburg – Alemanha, pós- doutoranda em Direito pela PUC-RS e pela Universidade de Hamburgo- Alemanha, é advogada e professora da graduação e do mestrado em Direitos Humanos da Uniritter- RS. gabriellebezerrasales@gmail.com Av Cel Lucas de Oliveira, 600/701- Mont Serrat- Porto Alegre – RS- 90440011



Political Law," in which he refers to the modern as the "spirit of law" in the sense of a requirement transcendental of legal reason. Finally, as criticism, we will try to demonstrate the contemporary standard as another spirit that provides a valid transcendental of legal reason for the guarantee of human and fundamental rights .

Key-words: Legal Rationality; Philosophical discourse; Human and fundamental rights; Hermeneutics

1. INTRODUÇÃO

Por mais inconteste que seja o florescimento cultural dos anos pós Idade Média, marcados por um resgate antropocêntrico que permitiu batizar de Renascimento aquele período que irrompia o anterior, equivocadamente designado como “idade das trevas”, mas certamente carecedor da justa concessão de valia ao elemento humano quando em embate à força dogmática da religiosidade, é inegável que este esplendor das artes – em sentido lato – sequer toca a produção cultural alcançada na contemporaneidade. E aqui se endereça o comentário, especialmente, a uma grande divisão ocorrida no início do século passado que remanesce na produção filosófica atual, entre a filosofia analítica, alavancada pelas obras de Gottlob Frege e Bertrand Russel, e a filosofia existencial ou hermenêutica (sobre a qual vamos brevemente nos deter nesta pequena crítica ao trabalho de Simone Goyard-Fabre), tendo como alicerce a fenomenologia husserliana e atingindo seu ápice com as obras de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer.

Todavia, não é fácil – nem nunca foi – lidar com o novo. Ainda mais se o novo que se descortina se apresenta como a mutabilidade das relações estâncias, como a temporalidade não mais em mero sentido de passagem do tempo, mas num sentido ontológico de constituição do ser, como a mudança de um *in claris cessat interpretatio* por um *in interpretatio cessat claris*, como a incerteza de nosso lugar no espaço físico, psíquico, político e, por que não, jurídico. Aqueles que foram pioneiros ao lidar com o novo, de Copérnico a Einstein, de Marx a Freud, sofreram na carne a quebra ao princípio humano da inércia e pagaram todos o preço desta quebra, por vezes com a vida, por vezes com a incompreensão. Ambas as penas de igual vetor deletério para a ciência.

Ocorre que nem Copérnico nem Einstein, nem Marx nem Freud, estavam preocupados com as transformações que lhes apareciam à frente como descobertas a ponto de esconder do mundo estas transformações. O que lhes aparecia à frente não fora a sua construção da realidade, mas a realidade ela mesmo. Como observa o lúcido Stephen Hawking, da cadeira que lhe rouba



As exigências transcendentais da razão jurídica: o espírito do direito político moderno e um outro espírito, um pouco mais moderno – breve crítica ao pensamento de Simone Goyard-Fabre para a garantia dos direitos humanos e fundamentais

parte dos sentidos, mas não a razão, culpar Einstein e “sua” relatividade pela bomba atômica seria como culpar Newton e “sua” gravidade pela queda de aviões (HAWKINGS, p. 21). Aqui está o nosso primeiro incalculável tributo às mentes geniais: a publicidade (Se Gioconda houvesse privado o seu retrato, pintado por Da Vinci, os olhos dos visitantes do Louvre desconheceriam a Monalisa; se Beethoven não houvesse encontrado nos ideais do iluminismo o motivo para musicar e expor os versos de Schiller, os ouvidos humanos desconheceriam a mais famosa sinfonia composta; se Shakespeare tivesse preferido ocultar Hamlet, a maior das tragédias escritas não nos seria conhecida). Mas há um segundo tributo, igualmente fundamental, que devemos pagar – sem elisões ou evasões! – às mentes geniais: o reconhecimento. E aqui se fala menos do reconhecimento das pessoas do que de suas descobertas. A genialidade de Copérnico vale menos, certamente, que a verdade de a Terra não ser o centro do universo.

E chegamos ao porquê desta introdução que já se prolonga: criticar pensadores do porte de Nietzsche e Heidegger da forma como faz Simone Goyard-Fabre, acrescentando um tom pejorativo àquilo que chama “antimodernismo”, é análogo, em nosso ver, a criticar Einstein pela relatividade em prol da física newtoniana. É certo que os modernos nos legaram uma importância fundamental na filosofia política e jurídica e que o gabarito de autores como Rousseau e Kant exige, mais do que nosso respeito, nossa admiração. Todavia, o papel de um filósofo não pode nunca ser o de creditar sua escola filosófica como uma religião. Filosofia não é religião. Como bem refere Ernildo Stein, quando queremos uma filosofia válida no campo da fundamentação, “*não podemos fazer escolhas simplesmente aleatórias, quer porque simpatizamos com tal filósofo, quer porque um determinado estilo de pensar parece ser adequado para o esforço da construção racional do direito.*” (STEIN, p. 7). Reconhecer mudanças de paradigma (Kuhn), fazer subsistir aquilo que é adequado e romper as amarras com aquilo que não é mais, dessacralizando o antigo. Assim deve ser pautado o comportamento do filósofo preocupado com os problemas do presente. Ernildo Stein, no precioso artigo citado, intitulado “Filosofia como vetor ou *standard* de racionalidade no direito”, demonstra que o discurso jurídico pode e deve ser fundamentado pelo discurso filosófico, o que lhe conferirá validade epistemológica em vista de não se tratar, o direito, de um algo numênico. Isto deverá ser feito, no entanto, quando se conseguir mostrar a filosofia como um *standard* de racionalidade “*capaz de orientar o levantamento de problemas e o conjunto de problemas a*



serem resolvidos.” Do contrário, sem esta capacidade, a filosofia carecerá do mesmo problema de fundamentação a que o direito, sem ela, padece.

O presente ensaio crítico pretende demonstrar, sinteticamente, três vetores (*standards*) de racionalidade filosóficos que orientaram o pensamento jurídico: um antigo, um moderno e um contemporâneo. Ato contínuo, visa a demonstrar a apologia que Simone Goyard-Fabre faz ao *standard* moderno, especialmente no capítulo de conclusão de seu “Os princípios filosóficos do direito político moderno”, em que refere o moderno como “espírito do direito” no sentido de exigência transcendental da razão jurídica. Por fim, como crítica, tentaremos demonstrar o *standard* contemporâneo como um outro espírito que fornece um transcendental válido da razão jurídica.

2. A busca de exigências transcendentais da razão jurídica: três paradigmas para o ser, três para o direito.

Poucas afirmações podem ser feitas, no âmbito das investigações filosóficas, com a segurança daquela que diz tratar a filosofia das relações existentes entre sujeito e objeto, sendo a história da filosofia o historiar da dinâmica desta relação. Não se trata de dizer que a filosofia possui, apenas, um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido, o que é traço característico de todo campo do conhecimento. O que diferencia a filosofia é o fato de que nela o sujeito que conhece está sempre contido no objeto que é conhecido. O objeto da filosofia, enquanto busca da razão pelas causas primeiras, pela justificação da existência, é sempre o “eu”, o “nós”, e é isto que marcou, marca e marcará todas as linhas filosóficas de pensamento. Daí porque a filosofia trata da relação sujeito-objeto de um modo diferenciado. Enquanto em outras áreas podemos distinguir sujeito e objeto (v.g. o físico e a fórmula, o geneticista e o projeto genoma), na filosofia isto não é possível. O pensar do objeto é sempre ontológico e, portanto, contém o existir do sujeito.

Se a afirmação de que a filosofia trata das relações existentes entre sujeito e objeto é segura, isto não ocorre, todavia, com as diversas formas de se pensar as relações entre sujeito e objeto. São muitas as variantes, seja entre diferentes escolas do pensamento, seja dentro de uma mesma escola entre diferentes autores. No entanto, guardadas algumas peculiaridades de cada escola e de cada autor, podemos dividir a filosofia, em três vetores (*standards*) de pensar a relação sujeito/objeto, os quais poderiam ser descritos, sucintamente, da seguinte forma:

Primeiramente, teríamos a tradição clássica, baseada em Aristóteles, para a qual sujeito e objetos teriam um papel determinado no cosmos, sendo, portanto, auto-determináveis segundo seus fins. Grosso modo, uma faca é uma faca porque serve para cortar, assim como uma cadeira é uma cadeira porque serve para sentar. O homem não pode mudar os objetos. Ao sentarmos numa mesa, não transformamos a mesa em cadeira. Teleologicamente, cadeira é cadeira, mesa é mesa, independentemente de como os homens a vêem. Aqui, o homem é um espectador dos objetos que, independentes dele, contêm uma realidade em si considerados. Com Aristóteles, segue-se toda a concepção clássica da filosofia, também denominada, por vezes erroneamente, de metafísica. A tradição aristotélica, com as seqüentes contribuições de Tomás de Aquino, puderam ser transportadas para o direito na forma daquilo que se chama realismo jurídico, o qual, com base nesta justificação objetivadora da realidade, pode facilmente fundamentar toda a ótica jusnaturalista, a advocacia de direitos inerentes ao homem com respostas pré-determinadas.

Depois, na modernidade, temos a tradição kantiana, que insere a questão do subjetivismo ao conhecimento. Significa admitir, na proposta da conhecida “virada de Copérnico” operada pelo filósofo de Königsberg, que os objetos deveriam regular-se pelo nosso conhecimento e não, como se admitia anteriormente, o nosso conhecimento regular-se pelos objetos. Assim, dois sujeitos podem fazer juízos diversos sobre um objeto – não necessariamente equivocados –, porquanto o mundo se faz, em metáfora, um espelho dos diferentes “eus”. O que interessa, de uma forma ou de outra, é que, diferentemente da verdade-pressuposta da tradição aristotélica, o sujeito que investiga, por meio do *a priori* de sua razão, passa a ser transformador cognitivo da realidade e não meramente espectador da mesma. Com a transposição destes *a priori* da razão teórica para a razão prática, possibilitou-se uma norma formal, válida indistintamente e que ordenava agir de modo que a máxima das nossas ações pudessem valer como leis universais. A cisão entre o formal prescrito por esta norma e o material das circunstâncias dos fatos fundava o caminho para o positivismo jurídico e inspirava a construção de uma teoria pura do direito, como fez Kelsen.

Por fim, haveria uma tradição contemporânea, em que a linguagem acresceu-se a esta relação entre sujeito e objeto não mais como um *modus operandi*, disposto como um terceiro elemento entre sujeito e objeto que possibilita o sujeito referenciar o objeto, mas sim como um elemento que, intrínseco à relação sujeito e objeto, é bi-constitutivo desta relação. É a chamada *linguistic turn*, a qual possibilitou, em seus contemporâneos aprofundamentos, apontar para a noção de consenso discursivo. Nesta delimitação da linguagem, uma verdade sobre um



As exigências transcendentais da razão jurídica: o espírito do direito político moderno e um outro espírito, um pouco mais moderno – breve crítica ao pensamento de Simone Goyard-Fabre para a garantia dos direitos humanos e fundamentais

objeto existe enquanto um sujeito propõe um juízo sobre o mesmo – tese – e este é tido como verdadeiro porque, passando pela análise de sua correção – antítese – houve um consenso sobre o mesmo – síntese. Pressupõe-se, aqui, uma pluralidade de sujeitos numa lógica discursiva e objetos sem um teor pré-determinado, senão enquanto passam melhor pelo crivo dos demais interlocutores (Jurgen Habermas, Karl Otto Apel e Ernst Tugendhat). No direito, esta noção apontou para um esvaziamento tanto das crenças acerca de respostas pré-determinadas que propunha o direito natural como da crença de respostas jurídicas dedutivamente corretas como propunha o positivismo. Em seu lugar, possibilitou-se a construção intersubjetiva do direito e a crença de respostas jurídicas melhores – não corretas – verificadas pela fundamentação de seu discurso.

3. O espírito do direito político moderno

Simone Goyard-Fabre, após tecer sua análise acerca da natureza e dos princípios do poder no espaço jurídico e político moderno, onde analisa a ordem pública em Maquiavel, a autoridade do Leviatã de Hobbes, o constitucionalismo e algumas noções de soberania, propõe, em seu “Princípios filosóficos do direito político moderno”, a adoção compreensiva do direito político moderno com base em duas figuras: a de um Estado do Direito, em que se vinculam os padrões da legalidade e da legitimidade e a de um Estado de Direito, que sintetiza o binômio ordem-liberdade. Depois destas construções daquilo que chama direito político moderno, a autora passa a tecer considerações sobre a crise deste direito político moderno, usando, para esta crítica, o absoluto hegeliano que permite a religação dialética entre direito e moral, a crítica ao Estado burguês de Marx, a destruição metafísica da moral e do Estado operada por Nietzsche, aquilo que chama “anti-humanismo” da construção filosófica de Heidegger e a idéia de comunicação em Habermas, que denomina pós-modernidade.

Todo este aparato, entre teses de construção e teses de desconstrução da concepção moderna sobre o político e sobre o jurídico, terá fim, na obra de Simone Goyard-Fabre, em 10 páginas de conclusão, que podem ser consideradas uma verdadeira apologia ao *standard* – na nossa proposta de linguagem – moderno de pensamento. Já no título destas páginas conclusivas a autora delimita o marco de seu pensamento. Intitulando a conclusão “O espírito do direito político moderno: as exigências transcendentais da razão jurídica” ela procurará demonstrar como o direito que vem depois do moderno carece da exigência transcendental de fundamentar a razão jurídica, o que, ao fim e ao cabo, serviria para demonstrar como este direito carece de “espírito”. Segundo ela, “*a antimodernidade que se rebela contra as formas estatais da cultura jurídica moderna carece do espírito do direito e oculta a força inexpurgável dos princípios que a modernidade nos legou.*” (GOYARD-FABRE, p. 491)



A crítica ao moderno pelos contemporâneos autores, ora fundamentados na idéia marxista de alienação, ora inspirados nas filosofias de Nietzsche e Heidegger – a despeito das dessemelhanças entre estes dois pensamentos a que a autora por vezes não atenta –, identificar-se-ia em dois argumentos: o da inafastabilidade da violência do homem, que contrapõe a dimensão empírico-pragmática (sabe-se lá o que isto quer significar!) do discurso moderno; e o das contradições imanentes ao discurso moderno, fundamentado este em ilusões e mentiras. Em troca destas duas refutações, as teorias contemporâneas (anti-modernas, na locução da autora) responderiam com os ideais de utilidade e facilidade, os quais se abririam para a intersubjetividade e, passo seguinte, à comunicação.

Para a autora, embora possa ser verdade que a tentativa de racionalização do direito, ocorrida no mundo moderno desde o século XVIII, tenha provocado uma inflação legislativa a ligar direito e coerção – forma dogmática e pesada do Poder –, “*as críticas desesperanças (e desesperadas) de que ele [o direito político moderno] é objeto não atingem nem seus princípios nem, sobretudo, seu espírito.*” (GOYARD-FABRE, p. 493) Daí porque convém, na locução dela, “*encontrar o sentido ou o espírito dos princípios que permitiram a instituição das ordens jurídico-políticas da modernidade e compreender por que, apesar das evoluções e das mutações de seus conteúdos, subsiste neles uma dignidade filosófica perene.*” (Idem, ibidem).

Com efeito, há conquistas inegáveis que se devem reconhecer modernas e, certamente, a modernidade dos contratualistas Hobbes, Rosseau e Kant, para citar os maiores, perfazem uma tríade filosófica de dignidade perene, assim como de dignidade perene é a tríade Sócrates-Platão-Aristóteles. Não há que se confundir, contudo, a altitude da filosofia com os seus desacertos ou, simplesmente, com a inadequação contemporânea de alguns de seus princípios e formas de pensamento. Por vezes, na tentativa de salvar textos filosóficos, usamos a máxima: devemos contextualizar aquilo que lemos de acordo com a época. Sem negar a verdade da afirmação, parece-nos lícito constatar uma outra verdade: o simples fato da contextualização de alguma teoria, desenvolvendo-a de acordo com o presente, é uma mudança daquela teoria. Do contrário, poderíamos dizer que a filosofia teria acabado com os pré-socráticos. Eis o vezo dos passadistas: acreditar que tudo já foi dito e que aquilo que se diz hoje não é nada senão a conservação do velho modificado em linguagem.

Por certo, os grandes marcos do sistema de pensamento que denominamos filosofia (Metafísica, Ética, Epistemologia e Lógica) foram de há muito suscitados. Agora dizer que a epistemologia, pegando o seu exemplo, feita hoje, com todas as suas incertezas e iconoclastia



As exigências transcendentais da razão jurídica: o espírito do direito político moderno e um outro espírito, um pouco mais moderno – breve crítica ao pensamento de Simone Goyard-Fabre para a garantia dos direitos humanos e fundamentais

da justificação de crenças, é a mesma que em Aristóteles, é heresia que merece a pecha de ignorância ou má-intencionalidade. Da mesma forma, dizer – com a autora – que as críticas de Heidegger à modernidade são desesperadas e que não atingem à modernidade, é fazer frase peremptória que revela, possivelmente, um desconhecimento do que Heidegger propunha. Não se deixa de dignificar a filosofia de Kant quando se dignifica a filosofia de Hegel, ainda que este tenha afrontado aquela com voracidade atroz. Mais uma vez, um exemplo da física se faz revelador: ao dizermos que o éter sob o qual Newton promoveu suas equações acerca da gravidade é inadequado frente à idéia de relatividade, não estamos refutando Newton por inteiro, tampouco toda a lei da força gravitacional. Da mesma forma, a crítica de Heidegger ao idealismo esquecido da intersubjetividade semântica, não contrapõe, em tudo – antes pelo contrário –, os limites à razão deflagrados por Kant. Filosofia, enquanto teoria do conhecimento é isto: negar o antigo naquilo que não for serviente a novas realidades, deixar subsistir o antigo naquilo que lhe for.

Simone Goyard-Fabre, embora acredite que não faz uma “defesa incondicional” da modernidade jurídico-política, a defende, por vezes, onde a mesma não parece mais defensável. Isto ocorre, por exemplo, quando ela refere: “*é forçoso reconhecer que a contribuição do pensamento “moderno” é, a esse respeito, insubstituível porque, progressivamente, ele trouxe para a luz o imperativo racional prático sem o qual a ordem jurídica da vida pública seria impensável e impossível.*” (Idem, ibidem) Pergunta-se: será mesmo forçoso reconhecer o imperativo racional prático do direito político moderno? E mais: será mesmo forçoso reconhecer o imperativo racional prático com as conseqüências que os modernos, como Kant, tiraram dele, vale dizer, a cisão entre direito e moral promotora do arrazoado positivista do direito?

A autora vai mais adiante. Acredita que a separação promovida pelos modernos entre o homem e a teleologia-teologia, respectivamente antiga e medieval, explica, por si só, a organização das cidades. Segundo ela: “*sendo toda transcendência da Natureza ou de Deus assim reputada inútil para a ordem jurídica das Cidades, esta só extrairá seu princípio ativo da própria condição dos homens.*” (Idem, p. 494) Mais uma vez pergunta-se, mais uma vez cunhando fortemente uma certeza de resposta negativa: uma leitura desprovida de preconceitos espúrios do maior dos autores modernos que foi o pietista Kant, diria que ele reputou inútil a natureza (embora tenha subordinado a lei da liberdade da razão prática à lei da natureza da



razão teórica) e a Deus (embora tenha colocado este como postulado em sua filosofia, num patamar tão alto que não lhe permitia conhecer Deus “nos limites da simples razão”)?

Com efeito, como observa a autora, “*a potência soberana do Estado moderno era chamada, por sua onicompetência, a transcender as circunstâncias e a operar uma espécie de racionalização do continente*” (Idem, p. 495). Todavia, o que se quer perguntar, aqui, não é a proposta do Estado moderno, e sim se esta potência soberana do Estado moderno conseguiu o seu objetivo de operar uma racionalização do continente. Fatalmente, chegaremos também aqui a uma resposta negativa. Não pela deficiência na consecução do propósito de racionalizar o continente, mas, simplesmente, pela impossibilidade do próprio propósito. Querer racionalizar o continente. Um pecado capital dos modernos que, ao tentar este desiderato, sofriam como Aquiles ao tentar alcançar a tartaruga no paradoxo formulado por Zeno. Lembremos, no recurso desta que nos parece uma interessante metáfora: Aquiles, em face de sua reconhecida superioridade frente à tartaruga, permite que ela largue na frente na corrida em que ambos disputariam. Ocorre que Aquiles, para ultrapassar a tartaruga, deveria percorrer, antes, a distância que o separava desta tartaruga. Porém, para percorrer esta distância, deveria percorrer a metade desta distância. E para percorrer esta metade, a metade desta metade. E assim infinitamente, de forma que Aquiles nunca conseguiria percorrer a distância que o separava da tartaruga e a tartaruga, fatalmente, venceria a corrida. Paradoxo semelhante a este, como se disse, sofre o escopo de racionalização do continente pretendido pelo positivismo de inspiração moderna. Ao racionalizar o continente dado, positivando regras de conduta humana, o continente transforma-se e torna-se mais complexo e, quando se racionaliza este novo continente, já se fez um novo continente, estando outro no porvir do horizonte (exemplo banal disto é o atual Código Civil, que, desde sua promulgação, já se encontra defasado em face da jurisprudência ao deixar de reconhecer, por exemplo, a figura da revisão contratual ou da função dissuasória da responsabilidade civil).

Para a autora, “*o legiscentrismo que era acompanhado pelo caráter obrigatório da ordem normativa... foi o sinal imponente de um imperativo absoluto: na vida pública, o direito não se deduz da força.*” Para os contemporâneos, diria com a liberdade de falar por eles no contexto deles, o legiscentrismo foi o sinal *impotente* (não *imponente*) de um imperativo absoluto: na vida pública, o direito não se deduz da força, quer da força sem as leis (como repudiavam os modernos), quer da força com as leis (como queriam os modernos).



As exigências transcendentais da razão jurídica: o espírito do direito político moderno e um outro espírito, um pouco mais moderno – breve crítica ao pensamento de Simone Goyard-Fabre para a garantia dos direitos humanos e fundamentais

Para os contemporâneos, nem o “dever de direito” de Kant, segundo o qual a coerção legal possibilitaria a coexistência das liberdades, nem a ficção jurídica de Rousseau, segundo a qual a “vontade geral”, criada pela perspicácia de uns poucos governantes conscientes de um bem comum, representaria a vontade de todos, são suficientes para explicar o fenômeno complexo que são as estruturas sociais (em conotação jurídica e política). A nossa autora não acredita nesta refutação. Para ela *“curvando o indivíduo às necessidades da comunidade política, a obrigação cívica nada tem de uma coerção imposta; procede de uma vontade reflexiva e racional de maneira que a ligação sintética entre o direito e a obrigação é aquela, essencial ao humanismo moderno, entre a ordem e a liberdade.”* (Idem, p. 496) Variando entre acreditar que o contratualismo é possível ou não é possível, Simone Goyard-Fabre entende que *“a ‘República perfeita’ na qual o direito político realizaria plenamente suas virtualidades de ordem e de liberdade não existe e jamais existirá: sua Idéia é transfenomenal. Mas ela nada tem de sonho ou de ilusão. (...) É isso que Rousseau queria dizer quando declarava que a vontade geral ‘não pode errar’ – o que significa que, para ele, a ‘legalidade’ é o princípio regulador da ordem jurídica.”* (Idem, p. 497)

Ora, a evolução da política permitiu demonstrar que o contratualismo clássico foi insuficiente ao identificar vontade geral e infalível vontade de todos. Aliás, neste contexto, vale lembrar que, desde Aristóteles, a democracia é forma usurpadora de governo, haja vista que o “poder da maioria” pode manifestar-se como tirania da maioria. Em igual matriz, a evolução do direito permitiu-nos constatar que o direito está – e deve estar – prenhe da significação moral que lhe confere valia. Isto ocorre tanto em razão de uma ordem supra-positiva, que permite a correção da justiça legal e o preenchimento de suas lacunas (como permite fazer a equidade), como em razões positivas, quando o próprio ordenamento prevê, internamente, o princípio da moralidade (v.g.: art. 37 da CF e art. 422 do CC).

A resposta de Simone Goyard-Fabre, a algumas destas críticas, possivelmente seria a mesma de quando ela diz tratar-se o direito político moderno mais de seus princípios racionais práticos que das regras do aparelho jurídico. Para ela, *“o problema filosófico do direito político moderno é assim o de sua fundamentalidade universal transcendental. Como o universalismo dos princípios do direito se opõe ao relativismo histórico-cultural, só se pode julgar a validade de suas regras à luz da idealidade pura desses princípios.”* (Idem, p. 499). Mas, de nada adiantará o benfazejo ato de reconhecimento de princípios endógenos ao ordenamento jurídico,



enquanto considerarmos que estes princípios sejam “puros e *a priori*”, “imutáveis e categóricos” e que eles “obrigam incondicionalmente” (Idem, p. 499-500). Isto porque, assim o fazendo, continuaremos no limite da positividade, do direito estrito, para usar uma denominação kantiana. O desfecho de todo arrazoado da autora sobre a transcendentalidade do direito político moderno, daquilo que lhe confere espírito, pode ser sintetizado em passagem que bem demonstra sua fixação de raízes no paradigma da legislação, de onde não pretende sair: “*Toda legislação positiva repousa em princípios imutáveis e categóricos cuja autoridade suprema tem a elevação e a universalidade das exigências práticas expressas pelo imperativo categórico da razão.*” (Idem, p. 500)

O moderno Pascal, em sua famosa frase, já poderia, com suficiência, ceticizar esta idéia: “o último passo da razão é saber que há vários outros passos além dela”. Se a transcendentalidade do direito político moderno, se aquilo que lhe confere “espírito”, está em um imperativo categórico estanque, que separa e torna independentes direito e moral, cumpre trabalharmos e reconhecermos um outro transcendental, pois este, como dissemos, não mais nos serve. O transcendental do imperativo subjetivo kantiano (subjetivo, aqui, no sentido de poder ordenar a si mesmo, sem mediações), deverá ser substituído por um outro transcendental, cujo imperativo será o da intersubjetividade, o da intersubsistência entre sujeito e meio fundante do ser.

Como assere, com precisão, Ernildo Stein, “*sem deixar de atribuir a Kant a configuração do transcendental e sua explicação na Analítica Transcendental, podemos libertar este transcendental das amarras da subjetividade, para lhe dar uma função de fundamentação no sentido de elemento organizador, estruturante e abrangente. Teríamos, então, um conceito de transcendental não-clássico. (...) Não consegue fugir do positivismo o discurso jurídico que não for capaz de descrever, de trazer à tona isso que já sempre opera com nosso discurso e que podemos chamar de transcendental não clássico.*” (STEIN, p. 8 e 10) É com este transcendental não-clássico que pretendemos, a partir de agora, operar. Dentre as suas várias formas, acreditamos que é na hermenêutica filosófica, mais especificamente na obra de Heidegger e Gadamer, que podemos, com melhores resultados, trabalhar. É sobre ela, pois, que discorreremos brevemente nas linhas que seguem, visando a demonstrar que o direito político pode ter um outro espírito, além do moderno, que melhor lhe garante a idéia de transcendentalidade do seu discurso.



4. O espírito do direito político além do moderno

Hans-Georg Gadamer, alicerçado nas contundentes lições de Martin Heidegger, cunhou a hermenêutica, de modo definitivo, como condição inexorável de existência do ser, cuja presença no mundo se faz possível enquanto compreender. Nas palavras do prefácio que aduz à 2ª edição de “Verdade e Método”, corretor de leituras equivocadas feitas a partir do surgimento do livro, Gadamer deixa isto claro ao afirmar que *“a analítica temporal da existência (Dasein) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou, de maneira convincente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (Dasein). O conceito “hermenêutica” foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a modalidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência no mundo. Que o movimento da compreensão seja abrangente e universal, não é uma arbitrariedade ou uma extrapolação construtiva de um aspecto unilateral, mas está, antes, na natureza da própria coisa.”* (GADAMER, p. 16-17)

Com efeito – e isto resta inegável –, é a Heidegger que devemos a originalidade de uma reviravolta no lidar com a hermenêutica, que deixaria definitivamente a relegada função de mera condutora formal a trâmites lingüísticos na exegese de textos, mormente bíblicos, e avocaria um papel substancialista em filosofia própria, calcada na transformação da fenomenologia transcendental de Husserl em uma fenomenologia hermenêutica e cuja fundamentalidade intransponível estaria no acréscimo do “ser” à teoria interpretativa e da teoria interpretativa ao “ser”.

Neste momento, surgem duas perguntas de elaboração inequivocamente essencial para o presente capítulo, que passaremos, de logo, a tentar responder: 1. por que a hermenêutica – do *novum* hermenêutico – interliga-se irremediavelmente ao “ser”, neste acréscimo condicional entre um ao outro?; 2. como se opera este fenômeno de interligação entre hermenêutica e “ser”?

Para apontar uma resposta à primeira pergunta, lembremos da formulação do empreendimento heideggeriano em sua obra máxima (*Ser e Tempo*). Após introduzir conceitos bailares de sua filosofia no cuidar da “pergunta que interroga pelo sentido do ser”, relativos à analítica ontológica do ser e ao método fenomenológico da investigação, Heidegger irá



conceber um plano de sua obra, que se desenvolverá em duas partes. Na primeira, uma exegese do “ser-aí” na direção da temporalidade e do tempo como horizonte transcendental do ser. Na segunda, uma “destruição fenomenológica” da história da ontologia seguindo o desenvolvimento dos problemas da temporalidade. E é então que, levado a cabo o projeto, no espaço que divide a análise preparatória do “ser-aí” ao “ser-aí” jogado no horizonte do tempo, que Heidegger irá se deparar na constituição existencial do “aí”, concebendo o “ser-aí” como encontrar-se e, a partir disto, como compreender. Nas palavras do filósofo: “El encontrarse es una de las estructuras existenciales en que se mantiene el ser del “ahí”. Con igual originalidad que ella constituye este ser el “comprender”. (...) El “ser ahí” es, existiendo, su “ahí”, quiere decir en primer término: el mundo es “ahí”; su “ser ahí” es el “ser en”. Y éste es igualmente “ahí”, a saber, como aquello por mor de lo que es el “ser ahí”. En el “por mor de qué” es abierto el existente “ser en el mundo” en cuanto tal, “estado de abierto” que se llamó “comprender”. (HEIDEGGER, p. 160)

Estava pronto, com a constatação deste “estado de aberto” fundador do ser-aí como compreensão, o cenário para a nova e desafiadora hermenêutica filosófica, de caráter antes ontológico que metodológico, da qual a definitiva contribuição, seguramente, iremos encontrar na hermenêutica gadameriana. Usufruindo dos conceitos lançados em *Ser e Tempo*, Gadamer vem a sinalar, de vez, que o espaço criador do homem que interpreta não é recreativo, tampouco diletante. É obrigação dele para com o mundo e, portanto, dele enquanto ser-no-mundo. Não é outra a constatação do filósofo alemão ao afirmar que “compreender não é um ideal resignado da experiência humana na idade avançada do espírito, como em Dilthey, mas tampouco, como em Husserl, um ideal metódico último da filosofia frente à ingenuidade do ir-vivendo, mas, ao contrário, é a forma originária de realização da pré-sença, que é ser-no-mundo.” (GADAMER, p. 392) E arremata, sintetizando, numa afirmação peremptória de valia, que “*compreender é o caráter ôntico original da própria vida humana.*” (Idem, p. 393)

Desta comunhão resumida da filosofia de Heidegger, complementada e elevada pelas mãos de Gadamer, extrai-se a resposta para a primeira de nossas indagações. A “nova hermenêutica” interliga ser e interpretação porque faz de um e de outro dois fenômenos indissociáveis. O ser que vem ao mundo vem ao mundo para interpretar. Ora, a própria assunção feita anteriormente de que, em filosofia, o sujeito investigador está contido no objeto investigado, mostra que, interpretando, o ser se interpreta. Sua carga de racionalidade que o diferencia dos seus pares na natureza não apenas permite, no entanto ordena que tudo e todos



As exigências transcendentais da razão jurídica: o espírito do direito político moderno e um outro espírito, um pouco mais moderno – breve crítica ao pensamento de Simone Goyard-Fabre para a garantia dos direitos humanos e fundamentais

passem ao juízo crivado de sua interpretação. O ser (sujeito) se auto-discerne na ordem cosmológica (objeto) a que pertence enquanto interpreta e é pertencido enquanto interpretado. Daí porque se pode dizer, com Alexandre Pasqualini, que os homens “*interpretam pela circunstância elementar de que não dispõem de outra alternativa. É interpretar ou interpretar...*” (PASQUALINI, p. 161). Trata-se da elevação do homem, não facultativa, mas imperativa, ao status de “*homo hermeneuticus*”.

Resta saber, pois, a resposta de outra pergunta, a qual, uma vez ciente da resposta da primeira, pode ser feita em outros termos: de que maneira o ser interpreta, seguindo aquilo que a natureza lhe manda fazer? Ou, ainda, como se dá a compreensão do ser?

Para responder tal pergunta, Heidegger tomará então o conceito de ser-aí como compreensão e irá jogá-lo no horizonte de sua historicidade, mostrando que todo compreender é baseado numa “concepção prévia” do sujeito sobre o objeto interpretado ou, poderíamos também dizer, sobre os elementos que circundam a compreensão do objeto interpretado. Esta interpretação, que interroga pelo sentido do ser, não existe a partir de um objeto imune de juízos anteriores, “*jamais é uma apreensão de algo dado levado a cabo sem um pressuposto*”. (HEIDEGGER, p. 168-169)

Não há, pois, condição de possibilidade de compreensão neutra, isenta, imparcial de um objeto, porquanto a compreensão não é possível apenas no presente. Ela dependerá, sempre, de um passado do sujeito que será descarregado no objeto do presente no momento imediatamente anterior ao ato de interpretar. A compreensão do objeto, então, enquanto interpretado pelo ser-aí histórico, dá-se por meio da(s) pré-compreensão(ões) que o ser-aí possui deste objeto e do que permite ser o objeto conhecido.

Une-se, assim, a pergunta pelo ser-aí histórico, no horizonte de sua temporalidade, o qual interpreta como sua condição de *presença* no mundo, e o *modus operandi* de sua interpretação, calcado nos juízos prévios, nos pré-conceitos (*Vorteile*), na pré-compreensão do objeto. Na dimensão pré-conceitual do compreender em Gadamer, conseguimos afirmar, sem preconceitos, que o esclarecimento (*Aufklärung*) depende de não termos “*preconceitos contra os preconceitos*” (GADAMER, p. 407).

Tentemos fixar este importante fenômeno, carregado na abstração, que é a pré-compreensão possibilitadora de compreensão fornecendo dois dos inúmeros exemplos que as linhas anteriores denotam, ainda que crentes de estarmos assumindo, com isto, um indesejável



risco filosófico. Faremos isto, no entanto, sem detença, por ora, nas possibilidades de aplicação da base teórica aqui apresentada à transcendentalidade do discurso jurídico, ainda que, a essas alturas, o nexa entre ambos já deva parecer evidente ao interlocutor. O primeiro dos exemplos é aquele da feitura do presente trabalho. Desde sua elaboração, há uma pré-compreensão do autor sobre o que ele irá escrever a pretexto do “espírito do direito político moderno”. A medida em que as leituras são feitas, a interpretação destas dá espaço para a redação do trabalho e o trabalho vai-se delineando em novas pré-compreensões, agregadas às anteriores num movimento em direção ao compreender. Da mesma forma, e aqui o outro exemplo, ocorre com o seu leitor, que, a medida em que percorre as presentes páginas, promove uma adequação de suas pré-compreensões ao escrito, fazendo juízos de valoração sobre o mesmo, ora em concordância, ora em discordância, mas sempre numa relação de delineamento cognitivo entre leitor (sujeito) e texto (objeto), num movimento de compreensão a partir de pré-compreensões.

Bem entendidas as linhas anteriores, esta idéia de movimento tenderá, naturalmente, a nos guiar para um último conceito essencial da fenomenologia hermenêutica de Heidegger (dizendo-se de novo, à pena de tautologia, co-elaborada por Gadamer), que é o conceito de círculo hermenêutico. Com efeito, a idéia de persecução de um objeto do conhecimento apreensível apenas sob a pré-compreensão do sujeito que o tenta conhecer é facilmente demonstrável como circular. Isto porque a compreensão da totalidade, ao fim e ao cabo, é objeto intocável pelo sujeito. O compreender possível é o compreender parcial, porque, uma vez compreendido, ele já se transforma num pré-compreender de um novo compreender e assim num procedimento circular que restará silente apenas na descoberta de que a presença do ser enquanto ser-no-mundo é fugaz como a de um ser finito que é, guardado na dimensão de sua temporalidade, para-a-morte.

Deste rico material filosófico, ocorre-nos uma observação, agora já a título de apresentação de um “outro” transcendental: o círculo hermenêutico possibilita a fuga do reducionismo linear do pensamento objetivista e do “círculo vicioso” da adstrição em si mesmo dos subjetivismos imoderados. Para tanto, devemos entendê-lo, com toda a carga dos benfazejos pré-conceitos que permitem a acontecência de um ser enquanto ser-no-mundo, nem como linha, nem como um círculo único, mas como círculos sobrepostos que, fugindo de seu centro, expandem para frente, na linha infinita da metafísica, o seu raio finito da hermenêutica, formando, representativamente, uma figura de círculos tangenciais cujo ponto comum de tangência é o sujeito, a quem o objeto sempre retorna. Do contrário, e isto no mais das vezes



As exigências transcendentais da razão jurídica: o espírito do direito político moderno e um outro espírito, um pouco mais moderno – breve crítica ao pensamento de Simone Goyard-Fabre para a garantia dos direitos humanos e fundamentais

passa despercebido, se o círculo não aumentasse o seu raio formando outros círculos, não haveria qualquer conhecimento, apenas repetição. É, então, nesta figura de círculos tangenciais que reside o des-cobrimto (desvelamento) do nosso ser-aí na consciência de nossa historicidade. E é aí que o compreender passa a ser um permissivo imperativo do homem, que compreende e se compreende sempre mediado, nunca neutral, dentro de suas limitações pré-compreensivas.

Uma vez conhecida a noção de pré-compreensão, torna-se necessária a indicação da sua aplicação para o fenômeno jurídico. Esta tarefa parece facilitada quando, como se disse, a raiz da pré-compreensão é hermenêutica, válida, assim, universalmente, para todo o ato de conhecer. E o contato do intérprete com o Direito (aqui, embora possa ser considerado o “intérprete” em um sentido mais geral, está se fixando mais ao intérprete juiz, em decorrência de sua responsabilidade de, enquanto intérprete, dizer – com legitimidade orgânica no nosso sistema – o direito das partes), assim como o contato do intérprete com o processo são, guardadas as suas peculiaridades, permanentes atos de conhecer, ocasiões ambas em que se poderá dissertar sobre a impossibilidade de sua imparcialidade. A fim de fazê-lo com melhor agudez, antes de adentrar nas especificidades destes dois tipos de conhecimento, analisemos, primeiramente, este caráter de universalidade comum ao conhecimento e, portanto, comum ao intérprete num e noutro.

Por diversas vezes ao longo de *Verdade e Método* e em outros textos posteriores, Gadamer irá se deter no tema da universalidade do problema hermenêutico, o que faz, principalmente, no texto de mesmo nome, publicado no Brasil em um segundo volume de *Verdade e Método*. Porém, é de uma frase inédita na obra de Gadamer, colhida de uma conversa informal sua com Jean Grondin, que podemos retirar o que possivelmente de mais sintético e fundamental foi dito neste âmbito. Perguntando por Grondin em que consistia a universalidade do problema hermenêutico, Gadamer teria respondido: “no *verbum interius*”. E, após perceber a perplexidade daquele, advinda de sua resposta, de certa maneira, pouco convencional à sua obra, Gadamer acrescera: “A *Universalidade está na linguagem interior, no fato de que não se pode dizer tudo. Não é possível expressar tudo o que está na alma (...)* o ‘*actus signatus*’ nunca coincide com o ‘*actus exercitus*’.” (GRONDIN, p. 20)

Esta universalidade da hermenêutica encontrada no não falado, na idéia, poderia, mal-compreendida, acarretar num ataque de auto-contradição ao filósofo que esculpiu o “*compreender é sempre também aplicar*”. No entanto, tal ataque mostrar-se-á infundado quando da percepção de que a universalidade hermenêutica presente no “*verbum interius*” complementa a “compreensão pelo aplicar”, uma vez que todo o ato de aplicação ocorre, antes de tudo, no pensamento. A exteriorização da aplicação, ato complementar da aplicação, é volitiva; a interiorização não.

Transportando para o jurídico, podemos dizer que a aplicação do Direito pelo intérprete, enquanto decisão, é exteriorização de um compreender do processo. Todavia, esta aplicação exteriorizada é sempre menor que o todo de seu compreender, que contém a aplicação exteriorizada e a aplicação não dita (oriunda das experiências pregressas do intérprete), esta última, por vezes, na morada do inconsciente, sequer passa percebida pelo próprio intérprete, ainda que possa ser a real responsável pela decisão.

O que Gadamer vem a nos provar, agora dito no âmbito jurídico, é a presença das pré-compreensões como pré-delineadoras do objeto (lei/caso) a ser interpretado e, portanto, a impossibilidade de falar-se em imparcialidade de algo que já vem parcializado pelo sujeito que interpreta. Surge, assim, o problema da aplicação substantiva da lei nos moldes apresentados pelo chamado direito político moderno. Isto porque, se na relação dedutiva que ocorre a subsunção da previsão normativa ao caso concreto há fatores que transcendem a própria lei e dizem respeito à pessoa do intérprete. A aplicação do Direito, que é feita por este intérprete, passa a não ser mais um expediente reduzível a uma simples equação. A aplicação poderá ser, no máximo, precursora de uma aproximação entre o texto legal e a pré-compreensão do intérprete, não de maneira pura e *a priori*, como advoga Simone Goyard-Fabre em prol de um direito político moderno, mas sempre de acordo com as circunstâncias.

Nesta senda, podemos encontrar dois sentidos de pré-compreensão que impossibilitam a imparcialidade do intérprete: 1. a sua pré-compreensão de mundo (aqui incluídas a sua pré-compreensão do fenômeno jurídico e político também) e da totalidade dos seus significantes e significados naquele dado tempo; 2. a sua pré-compreensão no processo. Ocorre que o intérprete parte sempre de uma pré-compreensão mínima sobre o mesmo, consistente apenas na sua visão do fenômeno jurídico. A partir do momento que começa a exercer a cognição, os conceitos e a linguagem jurídica, cujo domínio possui, lhe servirão de pré-compreensão para que possa avançar. Assim poderá, por exemplo, ao verificar uma petição inicial, saber se a



mesma é inepta frente ausência de um dos requisitos do CPC. O faz porque, conhecendo a linguagem jurídica e o significado dos conceitos jurídicos, pode compreendê-la na lei e aplicá-la no caso. Este desencadeamento far-se-á no decorrer de toda a lide e cada ato processual representará uma nova pré-compreensão na direção de lhe dar subsídios para a decisão final, na forma de sentença. O intérprete (no caso, aqui, o juiz), aos poucos, compreende e pré-compreende o caso que julgará, formando os seus pré-juízos sobre as razões das partes, tendo como matriz subjetiva a sua compreensão do Direito e como matriz objetiva a sua compreensão do processo, que se resolvem mutuamente num procedimento circular.

A partir deste constante retornar ao processo com novas pré-compreensões, o intérprete poderá parcializar-se cada vez mais no caminho da verdade dos fatos (pré-compreensão do processo) e pronunciar o direito aplicável (pré-compreensão do fenômeno jurídico), abdicando da resignação deletéria da imparcialidade. No horizonte das pré-compreensões, podemos dizer, lançando mão de Gadamer, que o intérprete, pela circunstância de ser fadado à interpretação, é “*homo hermeneuticus*” e, no constante interpretar, vive numa relação de dialeticidade com os objetos à sua volta (como, por exemplo, com o sistema jurídico). A função jurisdicional do intérprete consiste, pois, em ser alimentado de carga histórica-axiológica destes objetos e, fundamentalmente, numa via de mão dupla, alimentá-los com a carga histórica-axiológica que com ele carrega. Deixar que os objetos o condicionem, sem os condicionar, implica subversão usurpadora de seu próprio papel na natureza.

5. Conclusão

Quando se assevera que interpretar um texto jurídico é mais do que simplesmente resgatar a vontade de um legislador indeterminado e oculto no tempo ou do que apontar a vontade de uma lei que, como objeto de conhecimento, por definição, carece de vontade, está se fazendo muito mais do que quebrando o acordo semântico do significado largamente aceito para um verbo por durante muito tempo na comunidade jurídica. O estudo que busca o sentido do vocábulo revelador dos sentidos “interpretar” - bem denominado hermenêutica desde o estudo aristotélico acerca da interpretação (*Peri Hermeneia*) e, mais apropriadamente, com a evolução da exegese de textos bíblicos -, embora permita com razão a desconstrução de velhos paradigmas da interpretação, serve ao direito, antes de tudo, como constructo interpretativo



As exigências transcendentais da razão jurídica: o espírito do direito político moderno e um outro espírito, um pouco mais moderno – breve crítica ao pensamento de Simone Goyard-Fabre para a garantia dos direitos humanos e fundamentais

disposto a preservar antigas doutrinas (como a de um direito político moderno) adequando-as com as evoluções na história do pensamento operadas a partir do início do século passado.

Tratamos, neste pequeno ensaio, de um espírito moderno e de um espírito além do moderno do direito. Por óbvio, nos dois momentos tratamos de um mesmo objeto: o espírito do direito. A idéia proposta por Simone Goyard-Fabre, talvez com inspiração hegeliana, de um “espírito” do direito, parece-nos perigosa em metáfora. Não sabemos quem é o espírito, não sabemos para onde vão os espíritos. Então talvez seja a hora de deixar de tratar do espírito do direito e realizá-lo como ele é, partindo de sua operacionalidade ontológico-constructiva no mundo da vida. Tratar do espírito é tratar do morto. Ao refletirmos sobre o direito e ao aplicarmos o direito, queremos um direito vivo. Como disse, não sabemos quem é o espírito, não sabemos para onde vão os espíritos. Já quanto ao direito, embora não saibamos ao certo o que ele é, sabemos muito bem para onde queremos levá-lo. Não até lá, no justo transcendental, mas até ali, no justo de uma transcendentalidade possível.

Referências bibliográficas

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão de tradução de Ênio Paulo Giachini. 4ª ed. Editora Vozes: Petrópolis, 2002.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.

HAWKINGS, Stephen. *O universo numa casca de noz*. 2 ed. Tradução de Ivo Korytowski. Revisão técnica de Augusto Damineli. São Paulo: Mandarim, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *El Ser y El Tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica: Argentina, 1951.



PASQUALINI, Alexandre. Hermenêutica: uma crença intersubjetiva na busca da melhor leitura possível. In: *Hermenêutica Plural: possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos*. Carlos Eduardo de Abreu Boucault e José Rodrigo Rodriguez (orgs.). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

STEIN, Ernildo. Filosofia como vetor ou *standard* de racionalidade no direito. Texto escrito em 2003, fornecido pelo autor, no prelo.