
A hermenêutica ontológica de Martin Heidegger, o seu uso da linguagem e sua importância para a área jurídica

The ontological hermeneutics of Martin Heidegger, His use of language and ITS importance for the legal area

Andreas Joachim Krell¹

Resumo: Martin Heidegger, um dos filósofos mais influentes do século XX, é referência teórica de um número crescente de autores nas letras jurídicas do Brasil, especialmente no campo da hermenêutica e da interpretação/aplicação do Direito. Estas contribuições, contudo, dificilmente apresentam as objeções que já foram direcionadas contra as ideias e teorias do mestre. Este artigo se propõe a apresentar as linhas básicas da obra do filósofo alemão sobre hermenêutica e linguagem. Ver-se-á que o seu uso da linguagem, inflado de elementos místicos e poéticos, já foi duramente criticado por diversos autores, que questionam a sua coerência e utilidade para

1 *Doctor Juris pela Freie Universität Berlin. Professor Associado de Direito Ambiental e Constitucional nos Cursos de Graduação e Mestrado em Direito da Univ. Federal de Alagoas. Professor colaborador do PPGD da Faculdade de Direito do Recife (UFPE). Pesquisador bolsista do CNPq (nível 1B). Consultor da CAPES.*

o enfrentamento de problemas teóricos e práticos. Na verdade, as ideias de Heidegger, na área do Direito, levam à sobrevalorização da compreensão em detrimento da explicação e da argumentação. Suas criações idiomáticas vão além dos padrões da racionalidade, refletindo, sobretudo, uma vivência subjetiva. Ao mesmo tempo, a sua “hermenêutica da facticidade” dificilmente pode ser aproveitada na esfera jurídica, onde deve prevalecer uma comunicação racional para viabilizar uma melhor compreensão dos elementos decisivos da interpretação do Direito, que permita sua crítica e seu controle.

Palavras-chave: Heidegger. Hermenêutica. Linguagem. Racionalidade. Direito.

Abstract: Martin Heidegger, one of the most influential philosophers of the 20th century, is a theoretical reference of an increasing number of authors in Brazil’s legal doctrine, especially in the field of hermeneutics, interpretation and application of the law. These contributions, however, hardly deal with the objections that have been directed against Heidegger’s ideas and theories. This article aims to introduce the basic lines of the German philosopher’s works on hermeneutics and language. We will see that his use of language, which is full of mystic and poetic elements, already has been criticized heavily by several authors, who question their consistency and usefulness for the confrontation of theoretical and practical problems. In fact, Heidegger’s ideas about hermeneutics in the area of law lead to an overvaluation of understanding to the detriment of explanation and argumentation. His idiomatic creations go beyond the standards of rationality, reflecting a rather subjective experience. At the same time, his “hermeneutics of facticity” can hardly be exploited in the legal sphere,

where rational communication should prevail to enable a better understanding of the key elements of law interpretation, allowing even its criticism and its control.

Keywords: Heidegger. Hermeneutics. Language. Rationality. Law.

1. Introdução

Não faltam na literatura jurídica contemporânea trabalhos sobre a hermenêutica ontológica e filosófica. Nos últimos anos houve inúmeras publicações sobre o assunto, sendo boa parte fruto de estudos realizados em cursos de pós-graduação *stricto sensu* na área do Direito. A necessidade de apresentar uma monografia nas disciplinas Teoria Geral do Direito ou Filosofia do Direito leva muitos mestrandos e doutorandos a ler, pela primeira vez, textos que versam sobre a “virada linguística” na filosofia ocidental, a proposta fenomenológico-existencial de Heidegger e sua hermenêutica ontológica, a recepção desta por Gadamer etc.

Parece que tais estudos têm servido mais para o crescimento intelectual de seus autores do que para o avanço da discussão acadêmica sobre o assunto. Uma tendência geral dessa produção é a atitude pouco crítica em relação à matéria exposta. Normalmente, chega-se à conclusão de que a interpretação jurídica no Brasil deveria aprender mais com as lições heideggerianas para tornar-se mais profunda, menos dogmática e presa a métodos, menos positivista e formalista, mais democrática, autêntica etc. Essa leitura unilateral de textos que exaltam a importância, a sofisticação e a coerência da hermenêutica ontológico-filosófica faz com que não sejam considerados (e muito menos discutidos)

os argumentos críticos que já foram levantados, durante décadas, contra uma visão existencialista do fenômeno jurídico.

Antes de apresentar as críticas mais importantes ao estilo, à linguagem e às próprias ideias e lições de Heidegger, será apresentada uma descrição resumida dos pontos fundamentais dessa obra complexa, para que ela se torne mais compreensível ao leitor que não possui maiores conhecimentos sobre a matéria. Atenção especial será dada aos aspectos que guardam relação com o tema da hermenêutica, que guarda ligações diretas com a interpretação jurídica. Para tanto, serão inevitáveis cortes epistemológicos incisivos, que devem ser compensados por leituras complementares sobre o assunto.

A escolha de uma linha filosófica como referencial teórico para enfrentar problemas práticos sempre é, acima de tudo, uma questão de gosto e de preferência subjetiva. Entretanto, as propostas concretas desenvolvidas na base de certo arcabouço teórico devem corresponder, no mínimo, às exigências da racionalidade. Onde não houver essa base de objetividade, qualquer crítica se torna inviável, já que o outro quase sempre acaba sendo acusado de “não ter compreendido” a própria teoria, de “estar fora” do sistema adotado por parte do criticado, de “não ter entendido direito” a lição deste ou daquele mestre, de ser mal-intencionado etc.

No Brasil, a hermenêutica ontológica está sendo estudada de forma crescente na academia jurídica em virtude de alguns autores que a defendem com fervor. Há quem entenda que ela representa uma autêntica “escola” de interpretação jurídica brasileira.² Impende frisar, contudo, que não é objeto deste trabalho aprofundar-se sobre pontos específicos da hermenêutica ontológico-filosófica baseada em

2 CRUZ, 2007, p. 15ss.

Heidegger e Gadamer, como a pré-compreensão, o círculo hermenêutico, a fusão de horizontes, a história dos efeitos etc.

2. As bases filosóficas da hermenêutica: de Schleiermacher a Dilthey

Durante séculos, a principal referência sobre hermenêutica foi a obra *peri hermeneias* de Aristóteles, que não estabelecia uma exposição sistemática sobre o tema. Ela faz parte do *Organon*, composto por seis tratados, em que o filósofo analisa as estruturas do “*logos* apofântico”: refere-se às sentenças afirmativas, deixando de lado as outras enunciações verbais que não tratam apenas dos aspectos de verdade ou falsidade.³

A ligação etimológica dos termos gregos *hermênêus* e *hermêneutiké* ao nome do Deus mediador Hermes, alegada por muitos, está sendo questionada pela filologia mais recente; no fundo, a origem da palavra é obscura.⁴ Uma verdadeira “teoria da hermenêutica” surgiu apenas com o avanço histórico das diversas maneiras de interpretar, com seus componentes objetivos e subjetivos. Como tudo consiste numa pletera de significações comunicadas (símbolos, códigos, signos, linguagens, metáforas), é possível afirmar que todo o pensar é hermenêutico e que tudo depende da forma como se interpretam as coisas.⁵

A hermenêutica não está, portanto, ligada a determinada ciência, mas consiste num método de aproximação organizada a objetos e de formação de teorias e sistemas. A partir da teoria do conhecimento, ela tem contribuído bastante para

3 STELMACH, 1991, p. 14.

4 Cf. GRONDIN, 1999, p. 55.

5 SALDANHA, 2003, p. 218ss.

a fundamentação científica da História, da Teologia, da Literatura e, desde o século XX, também do Direito. Com a “virada hermenêutica” da teoria jurídica a partir dos anos 50 do século XX, o Direito passou a ser visto como prática interpretativa, o que representa uma “resposta ao abandono dos valores” proclamado pelas teorias positivistas.⁶

A teoria hermenêutica *filosófica* ou *ontológica* parte de premissas teóricas nem sempre claras e racionais, propondo-se a mergulhar nas profundezas dos (pretensos) significados autênticos das palavras e da compreensão humana como um todo, seguindo, neste ponto, as ideias de Martin Heidegger. A fim de entender melhor os problemas da hermenêutica ontológica para contribuir com a interpretação do Direito brasileiro, é preciso revisitar alguns pontos temáticos relacionados à história da hermenêutica e do pensamento do referido autor. Muitos dos trabalhos sobre hermenêutica fazem referências às obras de Schleiermacher e Dilthey. Vários aspectos das teorias destes autores não guardam relação direta com a interpretação jurídica. Por isso, cabe aqui apenas um breve resumo das suas principais ideias, para que fiquem mais claras as mudanças de abordagem posteriores.

Na primeira metade do século XIX, Friedrich Schleiermacher, hoje considerado o pai (ou “avô”) da hermenêutica moderna, declarava ser a compreensão a *arte* da reconstrução do sentido específico de um texto no seu devido nexu linguístico. Esta operação somente seria bem-sucedida se o intérprete conseguisse se colocar na concreta situação psicológica do autor e, inspirado pelo “espírito” deste, lograsse compreender o texto melhor do que o próprio autor.⁷ O teólogo alemão já entendia a compreensão como um “processo relativo e infinito de caráter circular”,

6 MAGALHÃES, 2002, p. 130s.

7 SCHROTH, 1984, p. 80 e 2002, p. 382.

asseverando que tal ato somente podia ser bem-sucedido se o intérprete compreendesse a “unidade do todo” a partir dos seus elementos particulares e, *vice-versa*, “o valor das partes individuais através da unidade do todo”.⁸ Esta hermenêutica *universal* foi concebida para evitar o seu fracionamento nas diferentes áreas científicas e estabelecê-la como um procedimento aplicável à investigação do sentido dos objetos de todas as ciências “do espírito” (ciências sociais, humanas), o que exigia uma análise epistemológica, lógica e metódica da compreensão como característica de qualquer atividade científico-espiritual.⁹

Base teórica da valorização do juízo subjetivo nessa época foram as críticas de Kant, para quem o homem não tinha “condições de reconhecer, com ajuda de seu pensamento, a construção lógica e coerente do mundo”. Toda razão era naturalmente constituída pela própria mente, a partir de princípios *a priori* que condicionam qualquer saber do homem; este jamais teria acesso às “coisas em si”, mas apenas a fenômenos filtrados por categorias *transcendentais*. Por consequência, o acesso a um texto também se daria sempre através da interpretação de um sujeito, que deveria ser ponto de partida de qualquer reflexão filosófica.¹⁰

Nessa linha, Wilhelm Dilthey, no início do século XX, aprofundou os estudos sobre a hermenêutica com a intenção de estabelecer a compreensão como o fundamento de todas as ciências humanas para assegurar o seu *status* de equivalência com as ciências naturais, cada vez mais dominantes. Ele descrevia as categorias peculiares de cada área mediante os conceitos básicos do *explicar* (= natureza) e do *compreender* (= vida espiritual), aquela caracterizada por “causas efetauais”,

8 SCHLEIERMACHER, 1977, p. 187.

9 WITTMANN, 1984, p. 41.

10 Cf. GRONDIN, 1999, p. 118s.

esta por “causas finais” ou motivos.¹¹ Na investigação científica, estes dois passos se complementaríamos: primeiro vem a explicação, que é necessária até que se chegue à compreensão.¹² Para Dilthey, o fator essencial do ato de compreender é a intrínseca historicidade da experiência original da vida humana; as categorias conceituais para a compreensão não deveriam ser criadas artificialmente, mas derivadas diretamente da vivência em certos contextos históricos. Nessa visão, quem compreende não é o sujeito como indivíduo, mas como representante da tradição de uma sociedade.¹³

Muito além de uma mera teoria da arte de interpretação textual no estilo de Schleiermacher, a hermenêutica *ontológica* reivindica ser uma concepção universal para a experiência humana e, ao mesmo tempo, pretende superar toda teoria tradicional de conhecimento.¹⁴ Não se trata mais de uma interpretação objetiva e/ou subjetiva de textos ou obras de arte, senão de uma análise transcendental que examina a constituição da possibilidade de qualquer compreensão do ponto de vista da vida humana cotidiana.¹⁵

3. Ser, ser-aí e a importância da linguagem no caminho da compreensão heideggeriana

Martin Heidegger, na sua obra *Ser e tempo* (1927), apresentou o tempo como horizonte de toda compreensão, fixando esta na esfera da existência humana. Em sua ontologia fundamental, ele vê a relação do homem para com o mundo à luz de suas “existencialidades”, como o cuidado,

11 VETTER, 1990, S. 12s.

12 STELMACH, 1991, p. 28.

13 SCHROTH, 2002, p. 382s.

14 ALBERT, 1994, p. 3, 98.

15 Cf. BLEICHER, 1980, p. 97.

a preocupação, o temor, a disposição, a compreensão etc.¹⁶ 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”.¹⁷ Embora não seja nossa intenção fazer incursões nessa complexa filosofia,¹⁸ seja dito 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”.

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. Este, contudo, jamais poderia ser descrito como um ente ou algo que simplesmente *é*. Assim, ter-se-ia caído no “esquecimento do ser” justamente porque este fugia da objetivação, embora sempre haja sido considerado o conceito “mais vazio, genérico e auto-evidente”. Já a atitude típica da existência do homem (seu “ser-no-mundo”) seria o *cuidado* e a sua experiência fundamental: o *temor* perante a certeza do fato de que, um dia, deverá morrer.

A própria morte afrontaria o homem continuamente e constituiria parte intrínseca do próprio *ser-aí*, que nada mais é do que um *ser-para-a-morte*. Perante o limite absoluto da mortalidade, o *ser-aí* ganha a sua verdadeira significância. Se o homem dispusesse de tempo infinito, nada seria im-

16 RÖD, 1996, p. 21, 42.

17 BAEYER, 1968, p. 34.

18 *Ser e Tempo*, uma das obras mais complicadas e polêmicas da filosofia mundial, é um fragmento, já que partes da obra (referidas na introdução) nunca foram publicadas. O grande sucesso do livro junto ao público se deve a sua aura de obscuridade, que atraía a atenção do leitor burguês na Europa ocidental, vítima do generalizado “mal-estar da civilização” dos anos 20, após o choque da I Guerra Mundial (SAFRANSKI, 2005, p. 187, 193).

portante e verdadeiro para ele. Portanto, a temporalidade é, simultaneamente, motivo, fronteira e horizonte do *ser-aí*, que “não tem um fim no tempo, mas existe finitamente”. O tempo representa o imprescindível “horizonte de compreensão” do *ser*: apenas a partir dele é possível formar relações de sentido entre as coisas no mundo. Já o *nada* é chamado pelo filósofo de “véu do ser”, pois constitui o “radical diferente” de tudo que existe.¹⁹

Para Heidegger, é a linguagem que marca e determina o homem, uma vez que através dela se desvela o sentido do *ser* enquanto verdade originária; ela é o meio “no qual o ser, clareando-se, vem à fala”. Este possui, portanto, uma verdadeira essência, sempre ocultada, porém capaz de ser revelada mediante reflexão filosófica. Contra o paradigma científico dominante, que tratava a linguagem como objeto capaz de ser analisado racionalmente pelo sujeito, o autor sugeriu uma “ontologia hermenêutica do ser-aí”, caracterizada pela “aporia originária do ser”, que tanto *desvela* quanto *oculta*.

Sua filosofia pode ser vista como interpretação do sentido do *ser*, “que subjaz a toda e qualquer atividade do homem no mundo”. Posteriormente, Heidegger chega a afirmar que o próprio ser “acontece como fenômeno na linguagem e enquanto linguagem”, que deve ser entendida como um *dizer* no sentido de “mostrar, deixar aparecer, ver, ouvir”. Assim, a linguagem se torna a “casa do ser”, em que fala a “voz do ser”; ela é a “clareira do ser”, isto é, o “trazer-à-luz” das coisas, que dá acesso aos significados. Essas expressões, porém, não deixam de ser “metáforas mitologicamente hipostasiadas”,²⁰ crítica a ser aprofundada adiante.

19 STÖRIG, 1997, p. 614ss.

20 APEL, 1976, S. 257.

O próprio *ser-no-mundo* do homem necessita da mediação da linguagem como acontecimento único, “no qual o mundo se abre para nós”. Contra a modernidade, vista como mera “representação de objetos” em nível de tecnologia e produção, Heidegger pretende recuperar um “pensamento atento ao ser” mediante superação do “empobrecimento da linguagem e de sua transformação em instrumento de informação” e de manipulação. Para esse fim, ele se vale da poesia (“uma das formas fundamentais da verdade”) para revelar o *ser*, que não é mais compreendido como mera presença, mas como advento, interpelação ou chamado. O homem não domina o *ser*, nem escolhe o sentido histórico do mundo e de si mesmo, mas, ao contrário, recebe do *ser*, por meio da linguagem, “sentido, significação, tarefa”. É um “dar-se histórico”, imprevisível e não programável: não o homem fala, mas a própria linguagem que revela um sentido maior do que ele, mediando a manifestação do *ser*. Nesse sentido, a palavra é vista como “o vir à linguagem do próprio ser” ou uma “escuta do que a nós se dirige”.²¹

Heidegger 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.²² A compreensão não é relacionada a um ente material ou espiritual, mas é a constituição existencial do *ser-aí*.

Essa visão se orienta na fenomenologia de Husserl, que pretendia demonstrar que o mundo exterior já está dentro de nós e que a nossa consciência não é um “vaso vazio no qual se despeja o mundo exterior”, mas que somos sempre

21 OLIVEIRA, 2001, p. 206ss., 212s., 215ss., 219ss.

22 VETTER, 1990, p. 13s.

relacionados com algo e conscientes de alguma coisa. A *redução fenomenológica* husserliana é um procedimento mediante o qual se dirige a atenção não para os objetos percebidos, mas para o próprio processo da percepção. A fenomenologia quer mostrar como a consciência humana trabalha sutilmente: ela não apreende os objetos do mundo de maneira neutra, num “espaço exterior objetivo” e, depois, através de um ato anexo, os confronta com um “espaço interno subjetivo”, tornando-os queridos, temidos, amados, desejados etc. Em vez disso, “o querer, o temer, o amar, têm cada vez a sua relação objetual própria”, o que significa que “o ‘objeto’ é dado de maneira bem diferente em cada um desses atos (...), pois ‘fenomenalmente’ eu não experimento primeiro ao mundo e depois a mim mesmo, mas as duas coisas são dadas na experiência numa ligação indissolúvel”.²³

Ao contrário de Husserl, para quem o conhecimento das coisas se deixa reduzir à intuição subjetiva individual (“consciência transcendental”), seu discípulo Heidegger entende que a compreensão do mundo se opera em função da *faticidade* de sua própria estrutura ontológica, isto é, da existência prática do homem (o *ser-ai*). Para ele, a fenomenologia é a pesquisa “daquilo que se mostra a partir de si mesmo”²⁴ e que leva à recondução do olhar do ente para o *ser*. Como este, contudo, não se mostra, torna-se preciso empregar a hermenêutica para remover os motivos da sua ocultação. Assim, o pensar fenomenológico contrapõe ao conceito moderno de *método* a experiência pré-científica do homem em relação à vida real e ao mundo, erguendo-a como contraponto da filosofia metodologicamente orientada.²⁵

23 SAFRANSKI, 2005, p. 107ss., 195.

24 HEIDEGGER, 2006, p. 31.

25 Cf. APEL, 1976, p. 23.

Para tanto, *Ser e tempo* pretende se valer de uma fala menos *ôntica* – relativa aos entes (fenômenos específicos existentes), vistos como apenas auxiliares – e mais *ontológica*, relacionada ao próprio *ser* enquanto existência do homem no mundo. Entretanto, essa distinção não pode ser rígida, o que fez Heidegger procurar tal “forma de falar ontológica” na poesia e até no silêncio,²⁶ demonstrando uma nítida “radicalização existencial-ontológica da ideia da hermenêutica”.²⁷ Isso quer dizer que *a coisa mesma* se manifesta no encontro direto com o homem, que é capaz de compreendê-la mediante a “captação das potencialidades reais do ser”. Esta hermenêutica pretende superar a dicotomia entre sujeito e objeto, já que a compreensão nunca dependeria da interpretação individual de conceitos relacionados às coisas. Ao contrário, o *ser* dos entes se revelaria independentemente da consciência subjetiva de cada um.²⁸

4. Tentando compreender Heidegger: o “arranque mental” na visão da existência humana; a superação da relação entre sujeito e objeto

O mundo heideggeriano é a manifestação da “totalidade em que o ser humano está mergulhado”. O sujeito não é capaz de compreendê-lo mediante a captação ativa das entidades que nele aparecem, mas consegue apenas sentir as coisas juntamente com este mundo. Este jamais poderia ser separado da pessoa que nele existe, pois simplesmente é anterior a e pressuposto por ela, fato que obstaría uma visão da compreensão no antigo esquema da separação

26 GRONDIN, 2001, p. 50s., 68ss.

27 APEL, 1976, p. 291.

28 Cf. FALCÃO, 2004, p. 176s.

entre sujeito e objeto.²⁹ Nesse ponto, Heidegger se dirige radicalmente contra a cisão que a filosofia ocidental decretou entre o sujeito cognoscente (o *eu*) e o objeto (as coisas do mundo); na sua visão, este objeto já faz “desde sempre” parte do próprio sujeito (o *ser-aí*), não havendo relações entre sujeito e objeto, mas apenas entre sujeitos.

No entanto, até quem aceita que a compreensão humana é sempre a condição da possibilidade de uma racionalização (posterior), não precisa concordar com a inferência de uma separação rígida entre estes dois momentos. Qualquer pensamento de um sujeito sobre um evento, um sentimento, um objeto físico etc. pressupõe que este já se encontra num mundo que o influencia e predetermina em vários níveis, formas e sentidos. Entretanto, o que interessa aqui é o raciocínio especificamente jurídico, que segue um padrão de racionalidade diferenciado, sendo o problema não a compreensão do mundo, mas de determinada atividade.

A construção heideggeriana de uma proposta existencial-ontológica entende o homem apenas como parte de um amplo contexto de coisas no qual não interessam o sentir e pensar do indivíduo, mas tão só os “elementos estruturais do subjetivo” da existência humana em geral, que formam um conjunto *objetivo*. O homem não precisa mais ultrapassar os limites da consciência interna de seu *eu* para chegar ao mundo afora, pois *desde sempre* já faz parte deste mundo quando age, compreende, cuida de e se preocupa com algo etc. É a partir deste *ser-no-mundo* imediato que se tenta superar toda a tradicional relação entre sujeito e objeto. Heidegger entrona o “vivenciar direto” como a fundamental experiência humana; a percepção do mundo não começa com o *eu* que contempla “de fora” a vida fática. Não é possível filosofar *sobre* esta vida, mas só *a partir* dela, uma vez que a

29 PALMER, 1999, p. 137.

“vida humana nos escapa quando a queremos compreender de uma postura teórica, objetivadora”.³⁰

Sem dúvida, essa visão radical exige do leitor uma considerável força intelectual para desprender-se das habituais atitudes de pensar e raciocinar. Quem não conseguir acompanhar esse “arranque mental” para entender o homem como posto no meio do “contexto de coisas desse mundo”, sempre achará estranha toda a terminologia empregada por Heidegger e seus seguidores.³¹ Esta carregada linguagem não observa o indivíduo, mas descreve os fenômenos da vida humana na convivência social, “absolutizando-as mediante conexão ao esquema fundamental existencial-apriorístico”.³² A visão de Heidegger “parte da premissa de que é a própria vida – e não o sujeito, o Eu pensante – que torna reais as suas tendências, revelando e também sempre ocultando, justamente do jeito como é a experiência fundamental da vida”.³³

Ele também enfatizou que não pretendia oferecer padrões ou esquemas orientadores do juízo filosófico, mas apenas introduzir termos descritivos, neutros, no estilo da pesquisa fenomenológica. Destarte, um pensamento profundamente filosófico acabou sendo inflado com uma pretensa objetividade científica, que serve para aumentar a sua autoridade.³⁴ Aqueles que são tomados por essas ideias correm o perigo de considerar ultrapassados todos os rendimentos da filosofia ocidental tradicional, fato que pode levar a um pensamento desenfreado e fantasmagórico.³⁵ Deve-se reconhecer, contudo, que a filosofia heideggeriana

30 SAFRANSKI, 2005, p. 135s., 148s., 186.

31 STEGMÜLLER, 1976, p. 143ss., 162.

32 WITTMANN, 1984, p. 45.

33 GADAMER, 1995, p. 74.

34 Cf. ADORNO, 1991, p. 80s.

35 STEGMÜLLER, 1976, p. 177.

não estabeleceu uma visão de mundo ou doutrina moral, porquanto ela não apresenta lições ou resultados específicos. Sua principal paixão, sem dúvida, “era indagar, não responder”.³⁶ É fácil traçar paralelos entre essa concepção do *ser* e a visão cristã de Deus, o que se deve à formação religiosa do filósofo, que apreciava o Novo Testamento e as ideias dos Padres da Igreja.³⁷ Ele mesmo admitiu que foi a sua origem teológica que o levou ao futuro “caminho do pensar”.³⁸

5. A linguagem especial criada por Heidegger e suas deduções etimológicas questionáveis

A “virada linguística” da filosofia ocidental levou a uma orientação direta à linguagem no lugar de uma orientação a fatos ou estados da consciência individual, dominante desde Descartes. Esta mudança do paradigma mentalista para o linguístico expressa a convicção de que apenas a análise da linguagem humana é capaz de levar a uma explicação filosófica do pensamento. A linguagem não é mais vista como “ferramenta de apresentação” de pensamentos, os quais, por si mesmos, passam a ser considerados linguísticos, com a afirmação da impossibilidade de isolar o pensamento do seu fundo linguístico.³⁹ A obra de Heidegger significou um considerável avanço desta virada.

A linguagem conceitual do pensamento ocidental nasceu na Grécia antiga e, depois de ter sido absorvida pelo

36 SAFRANSKI, 2005, p. 496.

37 VATTIMO, 1996, p. 20, 170. Com 20 anos de idade, Heidegger entrou no noviciado dos jesuítas e começou a estudar teologia e filosofia em Freiburg, recebendo uma bolsa da Igreja Católica; ele rompeu com o catolicismo somente uma década depois (cf. SAFRANSKI, 2005, p. 43s., 100s.).

38 HEIDEGGER, 2007, p. 96.

39 SCHNÄDELBACH, 2004, p. 40s.

Latim dos romanos e da Idade Média cristã, penetrou nos idiomas dos estados nacionais modernos, como o Alemão, o Francês ou o Português. Nesse longo processo de recepção e adaptação, o significado original de inúmeros termos gregos foi alterado, mudando-se também a forma de pensar e abordar vários assuntos filosóficos. Heidegger pretendia nada menos do que desconstruir toda essa terminologia da tradição metafísica ocidental, para reconduzi-la às experiências originais do pensar ontológico grego, com o fim de que elas “falassem por si mesmo”. Uma etapa nessa caminhada seria a reversão da “latinização dos termos gregos no filosofar”.⁴⁰ Ele criticou que a filosofia ocidental, dominada pela lógica locucional, se haja fixado na função enunciativa da linguagem, o que levou ao menosprezo de sua dimensão *dialógica*. A concentração no “caráter de resposta da palavra” teria ofuscado a “sua orientação para algo anterior, ou seja, para uma pergunta”. Entretanto, o enunciado linguístico jamais poderia ser abstraído do fenômeno do “acontecimento do significado”.⁴¹

Heidegger enfatizou a importância dos elementos dialógicos e especulativos da linguagem e enxergou na exagerada orientação às frases assertivas e sentenças demonstrativas o pecado original do pensamento linguístico-filosófico ocidental,⁴² negando que a interpretação dos processos fundamentais do mundo ocorresse nas asserções lógicas e nos juízos teóricos. Vendo na linguagem muito mais que um instrumento de comunicação, ele julgava decisiva a sua função hermenêutica, representada pelo “fenômeno da fala”, que revelaria “o mundo, o próprio ser”.⁴³ Com isso,

40 GADAMER, 1995, p. 17, 42, 57, 145.

41 GRONDIN, 1999, p. 78s.

42 DEMMERLING, 2007, p. 111.

43 Cf. PALMER, 1999, p. 141ss., 157ss., 212s.

não se dirigiu contra a função necessária da linguagem de formular sentenças predicativas, mas criticou a “tendência niveladora” de “se encarar enunciados como simples afirmações sobre objetos presentes e constatáveis”, uma vez que tal visão não deixaria espaço para que “se escute também o cuidado do ser-aí que se revela” através das palavras.⁴⁴

Nessa visão, o “*como* apofântico”, que expressa os fenômenos em enunciados, é precedido sempre pelo “*como* hermenêutico”, que é primário e possui uma estrutura pré-linguística, realizando “uma pré-compreensão interpretante das coisas do meio” em que o ser humano existe. Este algo é tão trivial que não se costumam fazer “locuções temáticas predicativas” sobre ele; assim, a compreensão hermenêutica é baseada em “pré-esboços” em relação ao mundo.⁴⁵ Esse pensamento é absorvido, por exemplo, quando se alega que na interpretação procura-se manifestar onticamente (de maneira discursivo-argumentativa) “aquilo que foi resultado de uma compreensão ontológica”.⁴⁶

Com a *Kehre* (virada, volta) na obra de Heidegger, não diminuíram as advertências contra “o risco de enxergar, em sentenças locucionais, a plena expressão da verdade filosófica”, mas fez com que ele se dirigisse ainda mais contra a “funcionalização” da linguagem.⁴⁷ Assim, o filósofo não entendia o *logos*⁴⁸ como um elemento que a pessoa falante atribui à linguagem, mas, ao contrário, como um poder que a própria linguagem concede ao usuário, para que possa

44 Cf. GRONDIN, 1999, p. 171s.

45 GRONDIN, 1999, p. 161ss.

46 STRECK, 2010, p. 246.

47 GRONDIN, 1999, p. 173s.

48 O termo grego do *logos* é multifacetado e pode ser traduzido como razão, fundamentação, explicação, comprovação, definição conceitual etc., a depender do contexto; cf. GADAMER, 1995, p. 78, 154.

captar aquilo que através dela se manifesta.⁴⁹ Todavia, a meta da “*libertação da gramática da lógica*”⁵⁰ era inalcançável, visto que as gerações humanas criadas na cultura ocidental jamais poderiam simplesmente deixar de falar a linguagem conceitual cunhada pela tradição logocêntrica greco-romano-cristã, a qual, até hoje, impregna decisivamente a própria maneira de pensar das pessoas e norteia as suas linhas de raciocínio.⁵¹

Heidegger, que nunca escondeu o seu desprezo pela racionalidade, chegou a afirmar que “o pensar somente começará quando viermos a saber que a razão, idolatrada por séculos, é o adversário mais renitente do pensar”⁵² e que “o irracionalismo, ao contrário do racionalismo, fala de maneira estrábica daquilo que este não enxerga”.⁵³ Com estes ataques ele pretendia superar o primado do famoso *cogito* cartesiano⁵⁴ sobre a facticidade do real, tentando “abandonar o discurso logicizado” e “reencontrar a visão pré-socrática (...), na qual *nada é discurso e tudo é poema*”.⁵⁵ Nesse caminho árduo, ele sentiu uma crescente “falta de palavras”, o que fez os leitores encontrarem na sua obra muito mais poesia do que pensamento filosófico. Na sua fase tardia, o pensador, para escapar da linguagem da metafísica, desenvolveu a sua

49 PALMER, 1999, p. 133.

50 HEIDEGGER, 2006, p. 165 (destaque no original).

51 Cf. GADAMER, 1995, p. 147.

52 HEIDEGGER, 1977, p. 267.

53 HEIDEGGER, 2006, p. 136.

54 René Descartes (1596-1650), precursor do pensamento racional na modernidade, afirmava a estrita dicotomia entre a *res cogitans* (= a mente humana) e *res extensa* (= as coisas do mundo); para ele, a *verdade* era uma mera adequação do intelecto às coisas. Para Heidegger, o filósofo francês teria cometido o grave erro de reduzir “o ser verdadeiro à certeza do sujeito” e, com isso, a sua vontade (cf. VATTIMO, 1996, p. 96).

55 GOYARD-FABRE, 2002, p. 201s. (destaque nosso).

própria linguagem semipoética, que exige grandes esforços de tradução para um idioma comum.⁵⁶

A sua obra é escrita numa espécie de criptolinguagem, justificada pelo autor com a necessidade de empregar novas expressões idiomáticas para comunicar as suas ideias inéditas sobre o *ser*, as quais não poderiam ser expressas através dos signos e regras idiomáticos tradicionais. Porém, os termos com que ele tenta abrir essa nova dimensão do pensar, muitas vezes, são “forçadamente provocativos”.⁵⁷ Os numerosos neologismos também são postos com a intenção de alienar o leitor das pretensas autoevidências de sua linguagem cotidiana. Nesta senda, Heidegger partiu dos significados etimológicos das palavras para vinculá-los a outras da mesma raiz, com o fim de precisar o que ele quis dizer. Assim, “as referências das palavras não «servem» para ilustrar o pensamento, mas indicam-lhe o caminho”.⁵⁸ Nessa criação de termos novos, ele tenta aproveitar parentescos semânticos, que foram esquecidos no uso diário da língua alemã, mas ainda persistem, de forma escondida, no vocabulário. O melhor exemplo disso é a própria palavra *Dasein*, que ocupa um lugar central na sua filosofia e cuja tradução portuguesa como “ser-aí”, “eis-aí-ser” ou “estar-aí” já a torna algo bastante artificial.

De forma ainda mais acentuada, expressões como *ser-no-mundo*, *ser-com-outros*, *ser-adiante-de-si* ou *preceder-a-si-mesmo-por-já-ser-num-mundo*⁵⁹ mostram o caráter paradoxal deste empreendimento, já que as construções conceituais não podem recair na separação entre sujeito e objeto, isto é, “na escolha de um ponto-de-vista `subjetivo´ (interior)

56 GADAMER, 1993, p. 332s.

57 Cf. APEL, 1976, p. 291.

58 VATTIMO, 1996, p. 115.

59 *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt* (HEIDEGGER, 2006, p. 192).

ou ‘objetivo’ (exterior)”. Assim, “surgem as construções vocabulares com hífen, para designar os depoimentos numa ligação indissolúvel”.⁶⁰ A semelhança dessas palavras com as da linguagem comum lhes confere certa plausibilidade: o seu criador ainda parece estar com “os pés no chão”. Muitos dos verbos são transformados em substantivos, quase “personificados”: ninguém está agindo, somente “algo acontece”. Além da introdução de várias expressões compostas, reanima-se o antigo sentido de diversas palavras; com essa “etimologização”, eles passam a significar algo diferente, o que inviabiliza praticamente a sua transferência para outros idiomas.⁶¹ Grande parte destas palavras heideggerianas é simplesmente intraduzível.⁶²

Adorno observa que esta substantivação – isto é, a geração de “substantivos nobres”, “benzidos pelo hífen” – causa revolta dos “nervos linguísticos” da pessoa culta que aprecia a sua língua materna. Além disso, enfatiza que, da mesma forma que a essência de uma coisa não poderia ser gerada de forma voluntária por uma mente subjetiva, as expressões que formam uma fala não se deixam reduzir a um significado etimológico pretensamente objetivo, mas carregam os juízos normativos postos por aqueles que as empregam. Por isso, “o próprio” ou “o autêntico” de uma coisa nunca se revelaria por si, de forma “pura”, através da pronúncia da respectiva palavra, mas sempre estaria conectado aos interesses daquele que indaga.⁶³

60 SAFRANSKI, 2005, p. 195. Na sua obra tardia, Heidegger passou a escrever a própria palavra *Sein* (= ser) com *y* (*Seyn*), criando, assim, um novo termo para assinalar o (misterioso, sagrado) *ser* ontológico.

61 Cf. RICOEUR, 1991, p. 100 *apud* GANDER, 2007, p. 230.

62 LÖWITH, 1984, p. 133. Para o autor, teria que acontecer “um milagre pentecostal” para que certas palavras heideggerianas pudessem ser traduzidas para o idioma inglês.

63 ADORNO, 1991, p. 9ss., 81, 92, 103s.

Não há dúvida de que Heidegger era um dos maiores conhecedores da filosofia grega do seu tempo. Todavia, parecem questionáveis os métodos filológicos dos quais ele se valia para extrair do (pretense) significado de certas palavras gregas argumentos em favor de suas ousadas teses. Há quem o acuse de ter lido os textos antigos sempre à luz e em função de sua própria filosofia, o que teria resultado numa verdadeira usurpação daqueles.⁶⁴

Um exemplo é a interpretação “ontológico-temporal” que ele atribuiu às palavras gregas *ousia* (οὐσία) e *parousia* (παρουσία) – normalmente traduzidas como *ser* – o significado de *presença*. Nessa equiparação, Heidegger via o pecado original da filosofia ocidental, porque ela teria levado à confusão entre o próprio *ser* e aquilo que simplesmente é, no sentido de estar presente. Para Tugendhat, essa interpretação é arbitrária e não possui uma base filológica sólida, visto que *ousia* significava, na linguagem pré-filosófica, “propriedade”, o que, no contexto rural, equivalia aos termos “sítio” ou “fazenda”. Estas palavras, em alemão tradicional, podem ser traduzidas como *Anwesen*, expressão que, todavia, não guarda relação com o termo da *Anwesenheit* (presença). Nessa equiparação pretensamente filológica entre *ousia*, *parousia* e presença, o autor vê “um dos mais grosseiros truques de prestidigitador de Heidegger”.⁶⁵ De forma semelhante, Stegmüller se refere ao trato que o filósofo deu à palavra *Nichts* (“o nada”).⁶⁶

Hans-Georg Gadamer, discípulo famoso de Heidegger, também não concordou com as suas “etimologias forçadas”, constatando que as incoerências filológicas e “audácias lingüísticas” fizeram com que a própria linguagem haja

64 GÜNTHER, 2007, p. 13, com referência a MOST, 2002, p. 113ss.

65 TUGENDHAT, 1992, p. 129s.

66 STEGMÜLLER, 1976, p. 193.

se volvido contra o seu mestre. Este, contudo, até admitiu que suas investidas etimológicas não tivessem o fim de comprovar algo, mas lhe serviam de inspiração e ilustração. Gadamer reconhece que seu professor costumava cometer “violências interpretativas” e distorcer o sentido de textos de acordo com as suas próprias intenções, chegando a chamá-lo “o grão-mestre das interpretações violentas”.⁶⁷

Na obra de Heidegger é onipresente o desdém em relação à racionalidade científica e às formas tradicionais de vida, com preferência pela apelação à intuição e ao destino.⁶⁸ Este fenômeno reflete também “uma espécie de situação de cansaço com a racionalidade na Europa”,⁶⁹ onde, no ambiente espiritual e materialmente desestabilizado dos anos 20 do século XX, glorificou-se o despertar, o arranque, o abalo súbito da alma, a presença de espírito, o susto interior, a irrupção, a mudança repentina e o excepcional, fenômenos que somente podiam ser enfrentados à altura por um “coração aventureiro”.⁷⁰ Esta tendência se fez sentir também no Brasil da época. Francisco Campos, antes da instalação do Estado Novo, percebia o *irracional* como “o instrumento da integração política total” e reconhecia no *mito* “a técnica intelectualista de utilização do inconsciente coletivo para o controle político da nação”. Nesse ambiente, as filosofias anti-intelectualistas teriam fornecido um “maravilhoso arsenal”

67 GADAMER, 1995, p. 69, 125. Essa crítica, contudo, não diminuiu o seu fascínio pelo “refresco” da vida da linguagem mediante o carregamento de diversas palavras com novas funções conceituais, com o efeito de que “muita coisa começou a falar” sobre aquilo que os conceitos na verdade queriam dizer. Isto porque Heidegger teria sabido como ninguém “escutar palavras em relação a sua origem secreta e a seu presente oculto” e “animar, ao mesmo tempo, a capacidade de pensar e a fantasia linguística” (GADAMER, 1995, p. 36s., 40, 45).

68 WUCHTERL, 1997, p. 185ss.

69 RATZINGER, 2007, p. 85.

70 SAFRANSKI, 2005, p. 216s.

de instrumentos de sugestão, intensificação, propagação e contágio de emoções, causando uma “evocação fáustica dos elementos arcaicos da alma humana; de cuja substância nebulosa e indefinida se compõe a medula intelectual da teologia política do momento”.⁷¹

A filosofia heideggeriana também foi acusada de ter uma nítida inclinação para o tipo de pensamento radical, irracional-místico e autoritário que levou a Alemanha à catástrofe do regime nazista.⁷² Até mesmo Gadamer observou que a “»aberração« política”⁷³ do mestre já se anunciava em vários detalhes estilísticos nas diferentes fases de sua obra.⁷⁴ Em 2014/15, foram publicados os chamados “cadernos negros” (*Schwarze Hefte*), que representam “diários de pensamento”, nos quais Heidegger registrou ideias antissemitas, fato que desencadeou uma nova discussão sobre a contaminação de sua filosofia pela ideologia nazista.⁷⁵

6. As principais críticas à filosofia e ao estilo de Heidegger

A obra de Heidegger foi sujeita a severas críticas, que não podem ser reduzidas a uma mera reação a seu engajamento político durante o regime nacional-socialista. A

71 CAMPOS, 2005.

72 Entre eles estão Karl Löwith, Ernst Cassirer, Karl Jaspers, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Ernst Tugendhat, Jacques Derrida, Luc Ferry e Pierre Bourdieu (cf. WUCHTERL, 1997, p. 170ss.).

73 Como Reitor da Universidade de Freiburg, Heidegger palestrou, em maio de 1933, sobre “A autoafirmação da universidade alemã”, elogiando a “revolução” nacional-socialista e exaltando a figura de Adolf Hitler (“O próprio *Führer*, e somente ele, é a realidade alemã presente e futura, e sua lei.”), deixando perplexos os seus discípulos, entre os quais muitos eram judeus.

74 GADAMER, 1995, p. 53.

75 *Vide a respeito*: TRAWNY, 2014.

apresentação dos pontos mais importantes dessa crítica é necessária para que seja evitada uma visão unilateral sobre a importância da filosofia heideggeriana para a hermenêutica do Direito.

Habermas assevera que Heidegger, assumindo o gesto do “pensador eleito que dispõe de um acesso privilegiado ao acontecimento da verdade”, atribuiu a um pensamento mergulhado no misticismo “a força mágico-impositiva de acelerar a atrasada salvação do Ocidente”.⁷⁶ Com sua inclinação crescente para a poesia e sua fusão com a filosofia, ele ampliou o radicalismo de seu estilo, criando o seu próprio “aparato conceitual místico”, que reduz o ser humano a jogar o papel de mero destinatário de “potências pseudo-sacras”.⁷⁷

Ao livrar a linguagem de qualquer vínculo e declará-la autônoma, ele afirma que seria somente ela mesma que falaria, e “de maneira solitária”, o que remete a ideias arcaicas sobre o fenômeno linguístico.⁷⁸ Jaspers, fortemente influenciado por Heidegger, observou que a sua linguagem “se importa apenas consigo mesma e assim se torna artística, ou apresenta-se como revelação do ser e se torna magia”.⁷⁹ Essa linguagem autoinventada aproxima os textos a “experimentos literários” extremamente subjetivos, bem distantes dos sistemas comuns de comunicação científica. Além disso, há certa sacralização do idioma germânico, ao qual o filósofo parece atribuir a vocação para “solucionar os enigmas do mundo”,⁸⁰ com ele mesmo no papel do “curador

76 HABERMAS, 2004, p. 353.

77 HABERMAS, 1993, p. 173, 362.

78 PFORDTEN, 1993, p. 57s., com referência à obra heideggeriana *Unterwegs zur Sprache*, de 1959.

79 SAFRANSKI, 2005, p. 452.

80 Numa entrevista de 1966, que, de acordo com a vontade de Heidegger, foi publicada somente após a sua morte (1976), ele insistiu na ideia de que certos pensamentos filosóficos (mais profundos) somente poderiam ser expressos

do *ser*”, como se fosse o próprio “guardião do Santo Graal”.⁸¹

Para Popper, a obra de Heidegger pode ser considerada expressão do irracionalismo inerente a uma filosofia *oraculante* que “anestesia as pessoas com palavras” e demonstra profundo desdém em relação à racionalidade e à objetividade, desprezadas como meras manifestações superficiais de algo escondido nas pretensas “profundidades da natureza humana”. A revelação kantiana de que a razão humana é incapaz de conhecer o mundo das *coisas-em-si* teria levado muitos daqueles que tinham esperança de compreendê-lo ao emprego de meios irracionais e soberracionais, “com ajuda de instintos, inspirações poéticas, disposições pessoais e sentimentos”.⁸²

Popper afirma a obrigação ética (de cientistas e filósofos) de manter sempre a clareza e a precisão da linguagem da razão, justamente para garantir a sua função de instrumento da argumentação.⁸³ Para ele, é a “atitude da persistência, da prova, da crítica, do ceticismo contra todo tipo de irracionalismo barato”, que representa o “caminho da emancipação humana no sentido da verdadeira (e não apenas inteligível) liberdade”.⁸⁴ Até hoje, aqueles que rejeitam “fórmulas vazias e prenhes de sentimento como feito importante para o conhecimento, exigindo a formulação clara e a verificabilidade das afirmações feitas”, facilmente são acusados como vítimas de uma “crença ingênua nas

em Grego (antigo) ou em Alemão (cf. HEIDEGGER, 1976, p. 217).

81 SCHULZ, 2009. Seja lembrado que o jovem Heidegger era membro da *Liga do Graal*, um “grupo estritamente antimodernista do movimento da juventude católica”, engajado na luta “pela restauração da fé católica pura, e do velho Reich mundial católico-romano alemão” (SAFRANSKI, 2005, p. 45).

82 POPPER, 2004, p. 12, 20ss.

83 POPPER, 2004, p. 194.

84 KÖNIG, 1979, p. 155.

ciências”; esta atitude, porém, não deve ser confundida com os princípios metódicos da descoberta científica da verdade.⁸⁵

Para Albert, a obra de Heidegger, apesar de sua prosa criativa, não oferece respostas à questão do *ser*, mas finge conhecimento quando fornece apenas um tipo de “poesia conceitual”, com o fim de imunizar-se contra críticas. Esta pareceria mais com uma religião de substituição do que com uma explicação filosófica, já que os conceitos existenciais de *Ser e tempo* (morte, temor, culpa, revelação, consciência, decaída) estão na tradição da teologia, assumindo o *ser* funções que esta atribui a Deus. Assim, pretendendo superar o estilo clássico de pensar, Heidegger teria recaído com a sua escatologia do *ser* num pensar de origem cristã.⁸⁶

Albert critica também a dramatização do problema do *ser*, além de qualquer análise linguística. Em vez do emprego de uma fala racional, criam-se fórmulas que exprimem sentimentos sobre algo tido por apriorístico. Os onipresentes jogos de palavras mostrariam que seu criador acreditava estar além da racionalidade do pensar filosófico e científico, já que considerava necessário que aqueles que almejassem chegar a “conclusões essenciais” teriam de deixar para trás o pensamento objetivo e racional. Para este fim, denunciavam-se as ciências modernas, uma vez que nelas agiria a mera *ratio* calculista, inadequada para fazer jus ao *ser*.⁸⁷

Para Löwith, ex-aluno de Heidegger, o sucesso de *Ser e tempo* não pode ser separado do “tempo mesquinho” em que a obra foi publicada: após a I Guerra Mundial, o público alemão mostrava-se bastante acessível ao “*pathos* do misterioso” contido nas palavras do mestre, sendo nítida a sua oposição às ciências e à racionalidade e a sua preferência

85 TOPITSCH, 1979, p. 380.

86 ALBERT, 1994, p. 9ss., 13, 19.

87 ALBERT, 1994, p. 13ss.

pela poesia. Atrás disso, ocultava-se um motivo religioso: a “mensagem” heideggeriana era descolada do cristianismo, porém atraente para aqueles que não mais eram cristãos fiéis, mas não queriam abrir mão de sua religiosidade.⁸⁸

Segundo Adorno, o linguajar heideggeriano deu origem ao “jargão da autenticidade”,⁸⁹ o qual representa uma maneira de falar e de escrever, que estava em voga na Alemanha entre os anos 30 e 60 do século XX. Este estilo era um “sinal de identificação do ser eleito socializado, nobre e, ao mesmo tempo, aconchegado, abundante na sua pretensão de profunda comoção humana, porém tão estandardizado como aquele mundo que ele oficialmente contesta”. Este jargão corre atrás de um pretense sentido arcaico, “verdadeiro” das palavras, independentemente do contexto da frase e do pensamento subjacente do sujeito falante. As palavras ganham uma dignidade intrínseca ou aura sagrada, como se elas significassem algo mais elevado e sublime do que o seu próprio sentido, na sentença, consegue expressar.⁹⁰

Adorno enxerga nessa “devoção etimológica” um ato forçado daqueles que, relutantes em recorrer à revelação religiosa, organizam a “ascensão da palavra ao céu, para além do âmbito do real, condicional e contestável”, e

88 LÖWITZ, 1984, p. 233s.

89 Na edição brasileira de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2005, p. 78), o termo *Eigentlichkeit* é traduzido por “propriedade”, termo que me parece ser menos adequado do que “autenticidade”.

90 ADORNO, 1991, p. 9. Em ensaio de 1964, o filósofo, sociólogo e musicólogo Theodor Adorno (1903-1969), exilado nos EUA na época do nazismo e, a partir de 1949, Professor de Filosofia na Univ. de Frankfurt, ironizou a maneira de trato e uso da linguagem por Heidegger e seus seguidores, chamados por ele “os autênticos”. Na linha da Escola de Frankfurt, ele criticou a alienação sociológica da filosofia existencial, que explica os problemas da vida humana a partir do místico *ser-aí*, em vez de analisar as condições socioeconômicas, políticas e psicológicas.

“pronunciam-na, como a bênção de cima lhes fosse inerente”. Ao mesmo tempo em que o pensamento, raciocínio, intelecto humano e a própria cultura são vistos como meramente acidentais, acessórios às palavras, feito “o parasita colado à vida já produzida desde sempre”, a “linguagem arregaça as mangas e deixa entender que o agir certo no lugar certo vale mais que a reflexão”.⁹¹ A maior objeção, contudo, não era que ela, como qualquer linguagem filosófica, esteja “cheia de figuras de um empirismo sobre o qual ela pretende se elevar, mas que ela transforma um máu empirismo em transcendência”.⁹²

Heidegger teria espalhado a ideia de que todos os que acreditassem poder “captar as essências” dos fenômenos não precisavam mais se preocupar com os constrangimentos de uma “ciência mal orientada”. Tal atitude pouparia o sujeito de participar da discussão sobre problemas de teoria científica, já que o essencial se deixaria “deduzir da análise etimológica de determinadas palavras gregas”. Por consequência, não deveriam ser levados em consideração os esforços teórico-científicos para esclarecer os problemas hermenêuticos.⁹³

A fascinação que Heidegger causou nos seus ouvintes e leitores, para Albert, foi motivada, sobretudo, por sua retórica e seu jargão. Até hoje, muitos que não conseguem entender bem a sua carregada prosa, debitam essa dificuldade na conta do “enigma maior da própria existência humana” que o filósofo problematiza. Para outros, ele “carregava o verbo na sua frente feita uma hóstia sagrada” e não media esforços para criar o seu próprio idioma, “dotado de uma especial pretensão de verdade”. Desenvolviam-se expectativas

91 ADORNO, 1991, p. 11s., 39, 45s., 83, 92.

92 ADORNO, 1991, p. 97.

93 ALBERT, 1994, p. 20ss.

cada vez maiores em relação a seu verbalismo desenfreado e autoritário, que já não mais admitia objeções. Também contribuíram para o *status* de Heidegger como “quase intocável” os seus tradutores, que atribuíram conceitos monstruosos e recheados de um significado pretensamente “profundo” para dar conta das palavras inventadas pelo autor, cuja relativa banalidade se revelaria facilmente para quem domina o idioma alemão e não é heideggeriano.⁹⁴

Estes logo descobririam a trivialidade dos fatos a que Heidegger atribuiu um significado pretensamente transcendental ou ontológico, já que a grande maioria destes termos não passa de inusitadas combinações de palavras cujo tom simula um sentido profundo (*v.g.: geworfener Entwurf* = projeto lançado). Os críticos as veem como veículos da tentativa de introduzir na roupagem da filosofia uma espécie de misticismo ou “obscurantismo pós-iluminista”. Essa “música de palavras” o teria levado (junto com seus seguidores) para longe da pesquisa científica, da argumentação racional e da possibilidade de um controle crítico.⁹⁵

Sem dúvida, Heidegger marcou “a volta à cena intelectual de uma figura há muito tempo desaparecida – a do ‘dono da verdade’, simultaneamente pensador, poeta e profeta, cujo tom sombrio dispensa a obrigação de justificar as suas teses (...)”.⁹⁶ As suas figuras idiomáticas, fruto de ideias sobre o *ser* e a existência do homem no mundo, podem possuir até originalidade intelectual, beleza poética, qualidade literária e importância para a antropologia, a psicanálise etc.; entretanto, é mais do que duvidoso que

94 ALBERT, 1994, p. 30s. O autor se refere, sobretudo, aos tradutores para o Francês.

95 ALBERT, 1994, p. 35, 48s.

96 DELACAMPAGNE, 1997, p. 82 *apud* CRUZ, 2007, p. 48 (r. 58).

elas acrescentem algo relevante ao melhor entendimento dos problemas relacionados ao Direito e sua interpretação.

7. A “hermenêutica da *facticidade*”. Ligações diretas com o Direito?

Heidegger, em busca de uma “interpretação de sentido imanente do mundo” – isto é: livre de qualquer suposição metafísica⁹⁷ –, defendeu, na fase inicial de sua obra, uma *hermenêutica da facticidade*, segundo a qual “a interpretação do mundo é a interpretação da condição fática do ser humano.”⁹⁸ Nesse contexto, a palavra “facticidade” é empregada para marcar um contraponto aos conceitos do idealismo (consciência, espírito etc.), enxergando-se a compreensão hermenêutica no próprio fato do *ser-aí* do homem no mundo, que enfrenta a tarefa permanente de elucidar “a si mesmo na sua facticidade”.⁹⁹

Com a sua elevação ao nível de filosofia, esta hermenêutica não pretende ser “a *teoria* da interpretação, mas a própria interpretação”, visando à “autointerpretação da facticidade, ou seja, a uma interpretação da interpretação”, com o fim de que o *ser-aí* humano se torne “transparente para si mesmo” mediante a manifestação das “estruturas básicas de seu ser”.¹⁰⁰ Na hermenêutica da facticidade, a existência humana é interpretada como compreensão ou exegese da pessoa que projeta a si mesma em relação a suas possibilidades. Isso leva à exigência paradoxal de que a base ontológica da questão fenomenológica deve ser formada pela própria

97 STEGMÜLLER, 1976, p. 151.

98 STEIN, 2004, p. 74.

99 GADAMER, 1995, p. 34s.

100 GRONDIN, 1999, p. 167.

facticidade da existência, o que no fundo é injustificável, sendo necessária uma “confrontação com o incompreensível do próprio ser-aí fático”.¹⁰¹

Na obra *Ser e tempo*, Heidegger assumiu o modelo de uma hermenêutica *ontológico-fundamental*, expondo as razões pelos quais o *ser-aí* sempre já se acha implicado naquilo que ele entende: compreender a si mesmo. Ao fim de sua vida, ele chegou a referir-se à própria hermenêutica como “coisa de Gadamer”,¹⁰² afastando-se dela, uma vez que reconheceu que “dessa forma não conseguiu romper o círculo da reflexão transcendental”.¹⁰³ Na verdade, Heidegger nunca deixou de desconfiar daquilo “que é objetivo e disponível, com um aceno para o indizível ou enigmático, para cuja compreensão se requer uma hermenêutica”, o que torna plausível a afirmação que a sua filosofia, que ele declarava estar “a caminho da linguagem”, no fundo, também estava sempre “a caminho da hermenêutica”.¹⁰⁴

No que diz respeito à importância das ideias de Heidegger para o mundo jurídico, é de frisar que ele “não consegue aceder a uma compreensão do Direito que coloque barreiras à arbitrariedade”, negando que o Direito possua qualquer modo de ser próprio e apontando para a “»inautenticidade« da forma jurídica”.¹⁰⁵ Em geral, a sua obra não demonstra sensibilidade com o fenômeno jurídico: o hiato entre Direito e existência parece ser intransponível. Nesse sentido, o autor critica o fenômeno da validade – chamado de “ídolo semântico” –, cuja problemática teria

101 GADAMER, 1990, p. 259, 262; 1993, p. 103, 323

102 GRONDIN, 1999, p. 7ss., 82ss., 91.

103 GADAMER, 1993, p. 332.

104 GRONDIN, 1999, p. 176s. (rod. 40).

105 KAUFMANN, 2002, p. 121.

ficado “ontologicamente não esclarecida”.¹⁰⁶ Em vez disso, há um acentuado apreço da vida prática diária do homem atuante e criador, na qual melhor se revelaria a sua essência.¹⁰⁷

Na visão heideggeriana, o autêntico *ser-ai* do homem apenas se pode dar na ausência do Direito; o essencial da existência humana somente floresce longe do seu âmbito. Ao *ser* do Direito não é atribuído um valor próprio, já que ele expressaria, sobretudo, a impessoalidade do *man*,¹⁰⁸ que levaria, de maneira ditatorial, o indivíduo a formas inautênticas (dejectas, decaídas) de vida, marcadas por impotência, alienação e degeneração, obrigando-o a se entregar ao “domínio de uma coletividade anônima”. O *ser-aí* humano somente seria autêntico e capaz de ganhar espontaneidade, iniciativa e criatividade “quando tem coragem de depender de si mesmo e não confiar no que Heidegger chamava de ‘moralidade substancial’ de estado, sociedade e moral pública”. Destarte, o *ser-ai* “não encontra sua propriedade por normas, decretos, instituições, mas apenas por modelos vivos”.¹⁰⁹

No entanto, o autor não assume uma posição ética contra a “publicidade alienante” do *man*, tida por ele como algo inescapável e pertencente à própria estrutura da existência humana.¹¹⁰ Toda realização efetiva deste existir não interessa a ele por ser considerada um assunto *ôntico* que envolve apenas o respectivo *ser-aí* de cada um, em vez do

106 HEIDEGGER, 2006, p. 155s.

107 VILLANI, 1965, S. 355ss., 366ss., 372.

108 No idioma alemão, o termo *man* é empregado para despersonalizar uma afirmação e/ou expressar que há uma ação generalizada; por ex.: “*man sagt, dass...*” (se diz que...); “*das tut man nicht!*” (isso não se faz!); o termo inglês correspondente é *one* (ex.: “*one may think that...*” = pode-se pensar que...).

109 SAFRANSKI, 2005, p. 202, 207, 212.

110 LUCKNER, 2007, p. 150s.

próprio *ser*.¹¹¹ Por outro lado, este *man* impessoal, entendido como a totalidade das estruturas do espírito objetivo, não tem apenas efeito alienador, restringindo nossa liberdade e autenticidade, mas nos alivia no dia a dia da vida de inúmeras decisões, evitando desorientação e perdição.¹¹²

Maihofer, em busca de uma “ontologia do Direito”, tentou ligar o conceito do Direito ao do *ser* heideggeriano, propondo um novo “existencial humano” – o “ser-como” (*Als-sein*) –, baseado nas relações sociais que determinam e impregnam a existência do indivíduo nos papéis de cidadão, marido, pai, trabalhador, proprietário etc.¹¹³ O seu “ser-no-Direito” (*Im-Recht-sein*) introduz “uma autêntica dimensão ética de validade geral”. Para poder abordar essa realidade, porém, ele se afasta bastante da filosofia do mestre.¹¹⁴

O pensamento essencialista no estilo heideggeriano se nega a raciocinar em termos empíricos ou normativos; tampouco reserva espaços para elementos históricos ou científicos que permitiriam uma abordagem argumentativa. Prevalece a liberdade quase total para as abstratas “intuições de essência no não aclarado horizonte de pré-juízos”. Por consequência, “os destinos do ser escapam de toda compreensão”, pregando-se, no fundo, a submissão ao destino.¹¹⁵ Este “fatalismo do ser” presume ter acesso privilegiado à verdade e assume um pensamento que – ante um (pretense) destino que não pode ser captado pelo raciocínio humano – se sente totalmente isento das obrigações de justificação de uma fala arrazoada.¹¹⁶

111 STEGMÜLLER, 1976, p. 142.

112 HOCHHUT, 2001, p. 231.

113 MAIHOFFER, 1954.

114 THYSSEN, 1965, p. 328ss.

115 HABERMAS, 1993, p. 172s.

116 HABERMAS, 2004, p. 36.

Ao ato humano de pensar é atribuída a mera tarefa de “ouvir o dizer do ser”, com o fim da própria iluminação por este – uma visão que desvaloriza o pensamento lógico, bem como a necessidade de formular suposições e apoiá-las com argumentos. Onde a intuição se sobrepõe ao conhecimento, recorre-se a uma suposta “visão”, sem que haja um critério para julgar se ela está certa ou errada, “de modo que não tem nada a contrapor a alguém que acredite ver de maneira diferente”.¹¹⁷ Com a apologia da “disposição mental” (*Be-findlichkeit*) como o principal fenômeno do *ser-aí* humano,¹¹⁸ a *comoção* passa a valer muito mais do que a *convicção* a respeito de algo.

Para Joas, Heidegger substituiu a linguagem da filosofia existencial da vida por um idioma privado que, apesar de conseguir comover o leitor, não guarda conexão com outras tradições intelectuais e expressa a “vontade filosófica de dominância” de seu criador.¹¹⁹ A comunicação humana mediante frases e a viabilidade de sua verificação pressupõem o emprego de conceitos intersubjetivamente compreensíveis. Teorias como a heideggeriana refletem um tipo de vivência subjetiva e tentam transmitir, de modo semelhante à literatura ou às artes plásticas, determinado “sentimento do mundo”, situado além da racionalidade.¹²⁰ Em busca da melhor compreensão dos elementos decisivos da interpretação racional, criticável e controlável de normas jurídicas, tal poesia filosófica confunde mais do que ajuda. Ao contrário da linguagem poética, que visa proporcionar uma experiência linguística pessoal, a tarefa da linguagem jurídica é a viabilização da comunicação racional entre sujeitos.¹²¹

117 RÖD, 2009, p. 655ss., 661ss.

118 HEIDEGGER, 2006, p. 190.

119 JOAS, 1999, p. 131.

120 STÖRIG, 1997, p. 680.

121 HABA, 1984, p. 174.

8. À guisa de conclusão: *ser*, linguagem e a difícil superação da metafísica

Há indícios de que a própria questão do *ser* nem sequer é acessível ao pensamento substancial de que a mente humana é capaz. Talvez apenas a arte e a música ofereçam caminhos para expressar aquilo que se sente como real além dos acessos discursivos e racionais ao mundo. Entretanto, parece inaceitável a primazia que o Heidegger atribuiu¹²² a este acesso “afetivo-emocional” em relação ao cognitivo-racional.¹²³ A sua maior contribuição provavelmente não reside na elucidação do *ser*, senão na inovadora reflexão antropológica da existência humana. Isso significaria que Heidegger foi – contra a própria vontade – muito mais bem-sucedido na parte *ôntica* de suas investigações do que na parte *ontológica*.¹²⁴

Para evitar reflexões sobre o *ser* ontológico, desligado de toda consciência individual, vale recorrer à lição de Saldanha, para quem o próprio pensar humano descobre ou aplica ao *ser* certos atributos (essência, existência, modos, conceitos etc.), que perfazem aos poucos a sua inteligibilidade, dotando-o – conforme época, contexto, metodologia e inclinação terminológica – de um significado. Este, contudo, só existe *diante e para* o próprio pensamento, visto que “ao atribuir sentido ele interpreta, e ao projetar preferências ele valoriza”. O sujeito do ato de pensar se defronta criticamente com a realidade externa ou, “quando se volta sobre si mesmo, ele o faz »afastando-se« dela, tendo-se dado ao conjunto de coisas que o circundam o nome empírico de *mundo* ou o termo

122 GÜNTHER, 2007, p. 28, 51.

123 HEIDEGGER, 2006, p. 134ss.

124 FREDE, 1999, p. 25ss.

metafísico do *ser*.¹²⁵ Como “processo ocorrente no existir”, o pensamento é visto como “uma experiência contingente e fragmentária” que apresenta a realidade apenas na forma plural (*seres*); já no singular (*ser*), ele assume a feição de um conceito abstrato, fruto de uma ação mental unificadora. É o próprio sujeito pensante que, assumindo valores e opções, “nivela a sua *consciência* com sua existência”, desenvolve pontos de vista críticos e atribui significações às realidades; por isso, ele deve ser o “ponto de referência para se situar as relações entre o objetivo e o subjetivo”. Nessa visão, a própria compreensão hermenêutica está, sobretudo, ligada ao *agir do sujeito*.¹²⁶

A resposta heideggeriana à pergunta sobre o Direito pouco satisfaz também na opinião de Welzel, para quem não basta confiar que o próprio *ser* “enviará” as indicações para as diretivas (*nomoi*), as quais vinculam o homem. Em vez disso, o autor julga óbvio que somente o ser humano ativo consegue que essas diretivas chegam até ele; para capturá-las, ele deve se valer do esforço da sua consciência e da força da sua razão. Esta, porém, para Heidegger, é justamente “o adversário mais pertinaz do pensar”. Não é exagerado afirmar que sua obra caracteriza-se pelo menosprezo da razão, que é reduzida ao intelecto humano construtor e calculista, em eterno conflito com o “pensar essencial”. Porém, não convence uma teoria segundo a qual todo Direito aparece como mero “efluente da ordem do ser”.¹²⁷

Já foi mencionado que o filósofo, no lugar da razão, declarou a linguagem como “habitação do tornar-se humano”. Em face da generosidade com que ele empregou e criou inúmeros termos idiomáticos, este pensamento do

125 SALDANHA, 2003, p. 103s.

126 SALDANHA, 2003, p. 222ss.

127 MARCIC, 1965, p. 531.

ser na base da linguagem pode se tornar arbitrário.¹²⁸ Para muitos, sempre ficará um enigma indissolúvel como aquele misterioso, impessoal e neutro *ser* – cuja equiparação a um ser divino é expressamente negado pelo pensador – seria capaz de se transformar, de repente, num simples “dever-ser” (*sollen*), cujas diretivas o homem *deve* cumprir, mas também *pode* violar.¹²⁹

Declarando a experiência da própria historicidade como o critério essencial da vida humana, a hermenêutica ontológica pretende superar a metafísica, que sempre partiu da possibilidade de fundamentar uma verdade absoluta e, com o advento da modernidade, baseou-se cada vez mais na autonomia do “sujeito que pensa, quer e age”.¹³⁰ Na concepção heideggeriana, a “metafísica é todo o pensamento ocidental que não soube manter-se ao nível da transcendência constitutiva do *Dasein*, ao colocar o ser ao mesmo plano do ente”, e cujo principal erro consiste na concepção do ser como simples presença, apesar de esta ser apenas uma das dimensões temporais. Isso teria impedido “pensar adequadamente o fenômeno da vida e da história”, além de ser “insuficiente para descrever o modo de ser do próprio homem”.¹³¹

Heidegger vê a metafísica como a própria essência ou até como o destino do homem, que não depende de sua vontade. Sua superação não poderia se dar dentro da sua terminologia, gramática, sintaxe e lógica metafísica, mas apenas pela descoberta de um “novo conceito de ser”, mediante a busca de “um novo modo de exercitar o próprio pensamento”, que não procure elaborar conceitos adequados

128 WELZEL, 1990, p. 217ss., com referência à obra *Holzwege*, especialmente a *Carta do Humanismo* (1947).

129 VERDROSS, 1958, p. 217s.

130 Cf. APEL, 1976, p. 41.

131 VATTIMO, 1996, p. 19, 26, 66, 68.

ou “verdadeiros” por estarem em conformidade com algum dado prévio. Antes, deveria haver “uma mudança vasta e radical do modo de ser do homem no mundo”, para que este compreendesse o *ser* como evento ou iluminação, que acontece *no* e *pelo* homem. Ainda que este não dispusesse destas “aberturas” do *ser* (sempre já dadas), ele contribuiria para sua determinação, participando “de algum modo no seu abrir-se”.¹³²

É inegável que a hermenêutica de matiz heideggeriano levou a um profundo questionamento dos métodos empregados nas ciências humanas, ainda que o filósofo sempre tenha declarado secundária esta parte de sua obra. A chamada “reviravolta hermenêutica” expressa, no fundo, uma crescente importância do pensamento histórico, bem como uma visão da própria linguagem como menos pertencente ao homem e mais “às coisas”, já que “nela acontece a correspondência entre subjetividade e objetividade”.¹³³ Impende frisar, porém, que a tradição da filosofia ocidental, base da civilização e da cultura jurídica da Europa e das Américas, encontra seu fundamento naquilo chamado “senso comum humano”, limite este que foi abandonado por Heidegger em vários pontos de sua obra.¹³⁴

No âmbito das letras jurídicas do Brasil, a obra de Heidegger deve finalmente deixar de ser uma referência intocável, um ícone a ser venerado, e passar a ser efetivamente lida – seja no original, seja na tradução para outros idiomas – e, sobretudo, comentada e criticada. Este processo poderá revelar que as lições que a hermenêutica jurídica contemporânea pode tirar dela são menos significativas do que hoje ainda aparentam ser.

132 VATTIMO, 1996, p. 87ss., 101, 108ss., 117ss., 146s., 166.

133 OLIVEIRA, 2001, p. 231s., 240ss., 247.

134 LÖWITH, 1984, p. 127.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.

ALBERT, Hans. *Kritik der reinen Hermeneutik: der Antirealismus und das Problem des Verstehens*. Tübingen: Mohr, 1994.

ALBERT, Hans. *Rechtswissenschaft als Realwissenschaft*. Das Recht als soziale Tatsache und die Aufgabe der Jurisprudenz. Baden-Baden: Nomos, 1993.

_____. *Traktat über rationale Praxis*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1978.

APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie – Band 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.

BAEYER, Alexander von. Bermerkungen zum Verhältnis von juristischer und philosophischer Hermeneutik. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie - ARSP*, vol. LIV, pp. 27-42, 1968.

BLEICHER, Josef. *Contemporary hermeneutics: hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

CAMPOS, Francisco. A política e nosso tempo (1935). In: *O Estado nacional. Sua estrutura. Seu conteúdo ideológico* (1940). eBookLibris, 2005. Disponível em: www.ebooksbrasil.com. Acesso: abr. 2010.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Hermenêutica jurídica e(m) debate: o constitucionalismo brasileiro entre a teoria do discurso e a ontologia existencial*. Belo Horizonte: Fórum, 2007.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DEMMERLING, Christoph. Hermeneutik der Alltäglichkeit. In: RENTSCH, Thomas (ed.). *Martin Heidegger – Sein und Zeit*. 2. ed. Berlin: Akademie Verlag, pp. 89-115, 2007.

FALCÃO, Raimundo Bezerra. *Hermenêutica*. São Paulo: Malheiros, 2004.

FREDE, Dorothea. *Heideggers Tragödie: Bemerkungen zur Bedeutung seiner Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. ed. Tübingen: Mohr, 1990.

_____. *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: Mohr (P. Siebeck), 1995.

_____. Text und Interpretation (1983). In: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*. 2. ed. Tübingen: Mohr, pp. 330-360, 1993.

_____. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad.: Flávio P. Meurer. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GANDER, Hans-Helmuth. Existenzialontologie und Geschichtlichkeit. In: RENTSCH, Thomas (ed.). *Martin Heidegger – Sein und Zeit*. 2. ed. Berlin: Akademie Verlag, pp. 229-251, 2007.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Trad.: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermênutica filosófica*. Trad.: Benno Dischinger. São Leopoldo (RS): Ed. Unisinos, 1999.

_____. *Von Heidegger zu Gadamer: Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: WBG, 2001.

GÜNTHER, Matthias. *Kann man Heidegger verstehen? Eine Rekonstruktion von „Sein und Zeit“*. Regensburg: S. Roderer, 2007.

HABA, Enrique P. Hermeneutik contra Rechtswissenschaft. In: HASSEMER, Winfried (ed.). *Dimensionen der Hermeneutik*. Arthur Kaufmann zum 60. Geburtstag. Heidelberg: R. v. Decker & C. F. Müller, pp. 163-181, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad* (Doce lecciones). Trad.: Manuel J. Redondo. Madrid: Taurus Humanidades, 1993.

_____. *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1977.

_____. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

_____. *Ser e tempo*. Trad.: M. S. C. Schuback, Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. 14. ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2007.

_____. Aufklärung meines Falles. In: *Der Spiegel*, n. 23, Hamburg, pp. 193-219, 1976.

HOCHHUT, Martin. Methodenlehre zwischen Staatsrecht und Rechtsphilosophie. In: KRAWIETZ, Werner; MORLOK, Martin (eds.). *Vom Scheitern und der Wiederbelebung juristischer Methodik im Rechtsalltag – Eine Bruch zwischen Theorie und Praxis?* Berlin: Duncker&Humblot, pp. 227-238, 2001.

JOAS, Hans. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1999.

KAUFMANN, Arthur. A problemática da Filosofia do Direito ao longo da história. In: KAUFMANN, A.; HASSEMER, W. (orgs.). *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito contemporâneas*. Trad.: Marcos Keel. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 57-208, 2002.

KÖNIG, René. Einige Überlegungen zur Frage der Werturteilsfreiheit bei Max Weber (1964). In: ALBERT, H.; TOPITSCH, E. (eds.). *Werturteilsstreit*. Darmstadt: WBG, pp. 150-188, 1979.

LÖWITH, Karl. *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1984.

LUCKNER, Andreas. Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit. In: RENTSCH, Thomas (ed.). *Martin Heidegger – Sein und Zeit*. 2. ed. Berlin: Akademie, pp. 149-168, 2007.

MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander. Interpretando o direito como um paradoxo: observações sobre o giro hermenêutico da ciência jurídica. In: BOUCAULT, Carlos E. de A.; RODRIGUEZ, José R. (orgs.). *Hermenêutica plural*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 127-157, 2002.

MAIHOFER, Werner. *Recht und Sein*. Frankfurt: V. Klostermann, 1954.

MARCIC, René. Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamental-ontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart. In: KAUFMANN, Arthur (ed.). *Ontologische Begründung des Rechts*. Darmstadt: WBG, pp. 509-565, 1965.

MOST, Glenn W. Heideggers Griechen (trad.: Martin Vöhler). In: *Merkur* (Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken), n. 634, Stuttgart, pp. 113ss., Feb. 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad.: M. Luísa R. Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.

PFORDTEN, Dietmar von der. *Deskription, Evaluation, Präskription*. Trialismus und Trifunktionalismus als sprachliche Grundlage von Ethik und Recht. Berlin: Duncker & Humblot, 1993.

POPPER, Karl Raimund. *Karl Popper Lesebuch*. Ausgewählte Texte zu Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie. Hrsg.: David Miller. 2. ed. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB), 2004.

RATZINGER, Josef. O que mantém o mundo unido. Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal In: HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida/SP: Idéias & Letras, pp. 61-90, 2007.

RICOEUR, Paul. *Zeit und Erzählung*. Bd. III: Die erzählte Zeit. München: Fink, 1991.

RÖD, Wolfgang. *O caminho da filosofia*. Vol. 2: Do século XVIII até o século XX. Trad.: M. Cardoso, C. Pereira e R. de Amaral. Brasília: UnB, 2009.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad.: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Analytische und postanalytische Philosophie: Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.

SCHROTH, Ulrich. Hermenêutica filosófica e jurídica. In: KAUFMANN, A.; HASSEMER, W. (orgs.). *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito contemporâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 381-408, 2002.

_____. Philosophische Hermeneutik und interpretationsmethodische Fragestellungen. In: HASSEMER, Winfried (ed.). *Dimensionen der Hermeneutik*. Arthur Kaufmann zum 60. Geburtstag. Heidelberg: R. v. Decker & C. F. Müller, pp. 77-89, 1984.

SCHULZ, Walter. Martin Heidegger – Ein Unzeitgemäßer und seine Zeit (1976). In: GADAMER, H.-G. et al. *Heidegger verstehen: Vorträge und Gespräche (5 CD)*. München: Quartino, 2009.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Bd.1 u. 2. Stuttgart: Alfred Kröner, 1976.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STELMACH, Jerzy. *Die hermeneutische Auffassung der Rechtsphilosophie*. Ebelsbach: Rolf Gremer, 1991.

STÖRIG, Hans Joachim. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Erweiterte Neuausgabe. Frankfurt a.M.: Fischer, 1997.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica e(m) crise*. 10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

THYSSEN, Johannes. Zur Rechtsphilosophie des Als-Seins. In: KAUFMANN, Artur (ed.). *Die ontologische Begründung des Rechts*. Darmstadt: WBG, pp. 328-340, 1965.

TOPITSCH, Ernst. Vom Wert wissenschaftlichen Erkennens (1966). In: ALBERT, H.; TOPITSCH, E. (eds.). *Werturteilsstreit*. Darmstadt: WBG, pp. 365-382, 1979.

TRAWNY, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2014.

TUGENDHAT, Ernst. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad.: João Cruz. Lisboa: Piaget, 1996.

VERDROSS, Alfred. *Abendländische Rechtsphilosophie: Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*. Wien: Springer, 1958.

VETTER, Helmuth. Zum wissenschaftlichen Status der Hermeneutik. In: VETTER, H.; POTACS, M. (eds.). *Beiträge zur juristischen Hermeneutik*. Wien: Literas, pp. 1-26, 1990.

VILLANI, Antonio. Heidegger und das „Problem“ des Rechts. In: KAUFMANN, A. (ed.). *Die ontologische Begründung des Rechts*. Darmstadt: WBG, pp. 350-404, 1965.

WELZEL, Hans. *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*. 4. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

WITTMANN, Roland. Der existenzialontologische Begriff des Verstehens und das Problem der Hermeneutik. In: HASSEMER, W. (ed.). *Dimensionen der Hermeneutik*. Arthur Kaufmann zum 60. Geburtstag. Heidelberg: R. v. Decker & C. F. Müller, pp. 41-48, 1984.

WUCHTERL, Kurt. *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Bern: Haupt, 1997.

*Recebido em 07/08/2016.
Aprovado em 22/12/2016.*

Andreas Joachim Krell

Faculdade de Direito da Universidade Federal
de Alagoas (UFAL)

Av. Lourival de Melo Mota s/n

Campus A. C. Simões - Tabuleiro dos Martins

57072-900 Maceió, AL

E-mail: akrell@uol.com.br

