

A HERMENEUTICA CRÍTICA E O ESPELHO DA REALIDADE: A crise do modelo universalista/colonialista: rumo ao Bem viver

The critical hermeneutics Mirror and The Reality: The crisis of the universalist model / colonialist Towards the Good Life

Raquel Fabiana Lopes Sparemberger¹

Sheila Stolz²

RESUMO

Este texto apresenta a discussão sobre a ideia de um novo paradigma de reconstrução do conhecimento na área do Direito. Para tanto, enfoca o florescimento de uma “nova” hermenêutica proposta por teóricos como Heidegger, Gadamer e Richard Rorty, na tentativa de abrir novos caminhos e subverter a concepção de centralidade da epistemologia e da hermenêutica tradicional/colonial e buscar novas formas de reflexão capazes de dar conta das mudanças na sociedade, na ciência e na cultura características de uma época por meio do “rompimento” de um modelo liberal de interpretação para um modelo social de transformação. Visa, portanto, demonstrar que o que quer com o novo paradigma de cunho criativo/produtivo é solucionar os problemas reais e necessários, reconhecidos como tal pela comunidade, refletindo de fato o que se quer como mudança, em busca da Justiça e da paz social, bem como garantir a preservação da capacidade de resolver problemas, para com isso se manter como força viva de compreensão do fenômeno jurídico. Nesse sentido, o texto apresenta algumas tendências do chamado constitucionalismo latino-americano que visa conforme extraído da análise dos processos constituintes equatoriano e boliviano, uma busca pela transformação dos novos textos constitucionais e que devem revelar as mudanças – ou desejos de mudanças - substanciais para o direito (Bem viver) latino-americano, por meio de novas formas de interpretar as relações vivas.

Palavras-chave: paradigma. Hermenêutica. Interpretação. Mudanças. Relações vivas.

ABSTRACT

This text presents the discussion about the idea of a new paradigm in the reconstruction of the knowledge in the field of law. For this, it focuses in the flourishing of a “new” hermeneutics proposed by thinkers such as Heidegger, Gadamer and Richard Rorty, in an attempt to open new paths and subvert the conception of centrality of epistemology and the traditional/colonial hermeneutics in a way to search for new means of reflection

¹ Doutora em Direito pela UFPR- Universidade Federal do Paraná. Pós- Doutora em Direito pela UFSC. Professora dos Cursos de Graduação em Direito e do Programa de Mestrado em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande. Professora Adjunta. Professora convidada do Curso de Graduação em Direito da UNESC- Universidade do extremo Sul de Santa Catarina. Pesquisadora CNPq e Fapergs. Coordenadora do GEDCONST. Grupo de Estudos sobre o Constitucionalismo Latino-Americano. Grupo de pesquisa no CNPq: GTJUS-FURG.

² Professora Adjunta da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande (FaDir/FURG). Mestre em Direito pela Universitat Pompeu Fabra (UPF/Barcelona/Espanha). Doutoranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS). Coordenadora Geral do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Direitos Humanos (NUPEDH/FURG). Coordenadora do Curso de Pós-Graduação em Educação em Direitos Humanos (PGEDH/FURG-UAB-CAPES).

capable of handle the changes in society, science and culture characteristics of an age by means of a “rupture” in the liberal model of comprehension for the social model of transformation. It also aims to demonstrate that the new paradigm with creative and productive characteristics wants to solve the real and necessary problems, recognized by the community, reflecting indeed the change expected, searching for Justice and social peace, as well as to ensure the living force of the legal phenomenon comprehension. In this connection, the text presents some trends of the so called Latin American constitutionalism that aims according to an analysis extracted from the Ecuadorian and Bolivian constituent processes, in a search for transformation of new constitutional texts and must reveal the changes – or desires of – substantial changes for the Latin American law (Good Living), by new means of comprehension of the living relationships.

Key Words: Paradigm. Hermeneutics. Comprehension. Changes. Living Relationships

Introdução

Este texto visa compreender como se estrutura(ria) um novo paradigma de reconstrução do conhecimento na área do Direito, ou seja, a partir da leitura de que sendo o Direito a ciência social que é, não pode(ria) ser olhado como algo pronto, objetivo, fechado em si mesmo, sem possibilidades de adaptações, como estátua, mas caracterizar-se como um espelho que reflete a realidade. Para tanto, demonstra num primeiro momento o florescimento de uma nova hermenêutica proposta por teóricos como Heidegger, Gadamer e Richard Rorty, na tentativa de abrir novos caminhos e subverter a concepção de centralidade da epistemologia e da hermenêutica tradicional/colonial e buscar novas formas de reflexão capazes de dar conta das mudanças na sociedade, na ciência e na cultura características de uma época por meio do “rompimento” de um modelo liberal de interpretação para um modelo social de transformação. Modelo este em que a dicotomia sujeito-objeto estabelecida e defendida pelo paradigma epistemológico da filosofia da consciência vê-se superada em prol de uma nova relação sujeito-objeto. Esta nova relação estabelecida de matriz heideggeriana entende que o sujeito não está isolado do mundo, mas é um ser inserido nele desde sempre, de maneira a interpretar envolto em pré-juízos, desenvolvidos ao longo de sua vida. O que se quer com o novo paradigma de cunho criativo/produtivo é solucionar os problemas reais e necessários, reconhecidos como tal pela comunidade, refletindo de fato o que se quer como mudança, em busca da Justiça e da paz social, bem como garantir a preservação da capacidade de resolver problemas, para com isso se manter como força viva de compreensão do fenômeno jurídico. Nesse sentido, enfatiza algumas tendências do chamado constitucionalismo latino-americano que visa conforme

extraído da análise dos processos constituintes equatoriano e boliviano, uma busca pela transformação, bem como pela necessidade do Bem-viver, pela real concretização das necessidades sociais, que são sintetizadas num ordenamento normativo, fruto da reivindicação dos Outros por sua soberania e novas formas de participação democráticas. Assim, a análise dos novos textos constitucionais deve revelar as mudanças – ou desejos de mudanças - substanciais para o direito (Bem viver) latino-americano, sobretudo porque é pensada como a forma política que sintetizaria as aspirações da sociedade real – não a imaginada e subalternizada como associação de indivíduos abstratos.

1 Novos desafios e a hermenêutica criativa: as contribuições de Richard Rorty

1.1 A contribuição hermenêutica

O filósofo americano Richard Rorty, discípulo de Dewey e defensor de uma perspectiva neopragmática, é um dos teóricos da pós-modernidade, ao lado de Jürgen Habermas e François Lyotard. Sua construção teórica tem como base a rejeição aos fundamentos éticos e metafísicos da modernidade Iluminista.

A tese central deste autor é a de que precisamos romper com a ideia de que a mente se caracteriza por espelhar a natureza e garantir, assim, a possibilidade do conhecimento e da representação correta da realidade. Para Rorty (1994), isso é (foi) possível por meio da epistemologia e das contribuições teóricas de Descartes³, Locke⁴, Hume⁵ e Kant⁶,

³ Descartes, René (1596-1650). Filósofo e matemático francês. Sua primeira obra foi *Regras para a direção do entendimento*, escrita em fins da década de 1620. Deixada incompleta, foi publicada postumamente em 1701. Nela, Descartes considera o raciocínio matemático como paradigma para o novo sistema do pensamento, pois aqueles que procuram o caminho certo para a verdade não devem se preocupar a respeito de qualquer objeto sobre o qual não possa haver certeza igual àquela da demonstração aritmética ou geométrica. Ademais, tal raciocínio matemático aplica-se a todo conhecimento científico (GILES, 1993, p. 183).

⁴ Locke, John (1632-1704). Filósofo inglês. Para este filósofo, conhecer é perceber uma relação entre idéias. Ora, as idéias são de dois tipos. Há idéias simples, que derivam da sensação ou de uma experiência interior, que é a reflexão; e idéias complexas, que são combinações das idéias simples. O próprio entendimento, ou a mente, é como uma *tábula rasa*; é a experiência sensível que nela escreve. Antes de experimentarmos a sensação, não podemos pensar, pois tudo aquilo que se encontra no intelecto deve passar primeiramente pelos sentidos. O que ocasiona uma idéia na mente é a “qualidade” do objeto externo. Qualidades tais como a solidez, a extensão, a forma, o número, etc., são constantes. Apesar de todas as alterações que o corpo ou objeto possam sofrer, essas qualidades não mudam. São primárias e se distinguem das qualidades secundárias. Estas não se encontram no próprio objeto; resultam do impacto de algo nas qualidades primárias sobre o órgão sensível. [...] Locke afirma a existência do objeto exterior ao sentido, objeto dotado de qualidades primárias que estimulam em nós as secundárias, o que, por sua vez, pressupõe a relação causal, como também algo que é substrato, dotado de qualidades primárias, mas que não se reduz a elas. [...] A Filosofia não deve tentar inquirir em áreas que não se prestam aos métodos que podemos comprovar por meio da observação (GILES, 1993, p. 223).

mas precisam ser repensadas, eis que significavam a fundamentação e a legitimação do conhecimento e das teorias científicas.

O repensar de tais teorias, ou mesmo a tentativa de superá-las, teve origem com o desenvolvimento das ciências humanas e sociais a partir do século XIX, como a Psicologia, História, Antropologia, que teriam levado a concepção tradicional a um impasse, a um esgotamento, ou mesmo a uma tentativa de superação. É nessa linha de argumentação que apareceria a hermenêutica, ou seja, o seu papel seria o de preencher o campo deixado pela epistemologia tradicional, possibilitando, assim, o abandono de qualquer restrição ao texto. Isto quer significar que a epistemologia trabalha a partir de um enfoque discursivo comensurável, ou seja, um discurso que pode ser medido, controlado. Essa comensurabilidade do discurso é que pretende ser derrubada pela

⁵ Hume, David (1711-76). Filósofo escocês. A idéia é sempre a idéia de determinada impressão. Qualquer idéia desprovida de uma impressão ou conjunto de impressões verificáveis, é falsa ou fictícia. Toda idéia genuína é cópia de uma impressão prévia. [...] Tudo o que podemos afirmar é que observamos a sucessão de várias vezes, ou que esta se repete continuamente. Da suposta conexão ou ligação entre uma e outra não temos nenhuma impressão. Afirmar que tal conexão existe é afirmar algo para o que não há justificativa na ciência, mas apenas no hábito. Não há explicação para o porquê da associação de idéias: as coisas são como são. Tudo o que sabemos afirmar é que, no decorrer da vida normal, chegamos a confiar que os acontecimentos sigam determinada direção, repetição e regularidade. Mas, se descobirmos ou não a verdadeira explicação de tais padrões, a vida continuará como se a tivéssemos descoberto, pois o instinto não aguarda a razão. Todo nosso conhecimento, inclusive sobre a existência do mundo exterior e a idéia de identidade pessoal, e mesmo a própria idéia de conhecimento, dependem da nossa confiança em certos instintos (GILES, 1993, p. 205).

⁶ Kant, Immanuel. (1724-1804). Filósofo alemão. Segundo Kant, foi Hume quem o despertou do seu “sono dogmático”, pois foi quem lhe mostrou que o dogmatismo racionalista não podia resistir à crítica devastadora, o que deu outra direção ao seu pensamento. Como sua confiança na razão, reforçada pela ciência newtoniana, permanecia inquebrantável, procurou uma fundamentação sólida para o exercício da razão. Sua meta, que se expressa na *Crítica da Razão Pura*, era justificar a Física de Newton contra o empirismo e o ceticismo. Ele compartilha com Descartes e com a “filosofia nova” a idéia de que o grau de ciência presente em uma disciplina é proporcional à quantia de Matemática que nela existe, pois todas as proposições da Matemática são sempre juízos *a priori*, necessários e anteriores à experiência. A influência dessa idéia, junto com a física de Newton e das demais descobertas científicas da época, levam Kant a duvidar se a Metafísica, divorciada das ciências experimentais em geral, teria o direito de existir. Kant se refere a ela em termos “daquele ilusório e pretenso conhecimento chamado de Metafísica”. O problema que preocupa sobremaneira a Kant é a aparente contradição entre o ceticismo completo e prático de Hume, para quem todas as supostas noções *a priori* são apenas experiências comuns, e a idéia newtoniana do universo como vasto mecanismo, complexo, porém inteligível. É a partir dos seus estudos de Newton que Kant começa a se dar conta de que o princípio ou relação fundamental sobre a qual a estrutura toda do conhecimento científico se assenta é o princípio da causalidade, de causa e efeito, princípio que para Newton é objetivo. A relação causa-efeito opera e é observada na natureza. [...] Trata-se de reabilitar a Filosofia, de defender a razão contra o ceticismo, mediante a distinção entre aquilo que a razão pode fazer e aquilo que ela é incapaz, de estabelecer o valor do conhecimento racional. Kant estende esse exame à razão enquanto princípio das ações (a razão prática) e enquanto fonte dos juízos estéticos e teleológicos. Kant insiste que a percepção dos objetos, ou seja, a percepção sensível não é um processo direto, mas um processo que exige que o objeto tenha sido sujeitado às condições *a priori* de todo o conhecimento científico, inclusive àquela da causalidade. No ato de percepção, trata-se de algo já organizado, em condições de ser percebido, algo perceptível. O objeto deve submeter-se a um processo que lhe dê forma elementar suficiente para introduzir-se na perspectiva das faculdades superiores da inteligência. É o ato inicial da sensibilidade que realiza esse processo; é um ato de sintetizar aquilo que de outro modo seria (e é) sem forma, disperso e desorganizado, sem coesão. Mais do que uma colocação em ordem, esse ato transforma o caos em ordem (GILES, 1993, p. 214).

hermenêutica crítica, pois esta não trabalha com tal suposição, mas luta contra a mesma (RORTY, 1994).

Foi na tentativa de abrir novos caminhos e subverter a concepção tradicional e abandonar a centralidade da epistemologia tradicional que Richard Rorty, a partir das contribuições de teóricos como Dewey⁷, Heidegger e Wittgenstein⁸, buscou formas de reflexão capazes de dar conta das mudanças na sociedade, na ciência e na cultura características de uma época.

Rorty enfoca a epistemologia tradicional como um desejo por uma teoria do conhecimento, um desejo de restrição – “um desejo de encontrar ‘fundamentos’ aos quais poder-se-ia aderir, estruturas para além das quais não se deve aventurar, objetos que se impõem a si mesmos, representações que não podem ser contestadas” (1994, p. 310).

É justamente essa concepção de não-possibilidade de contestação das representações que leva este autor a questionar a epistemologia (jurídica/colonial) fundamental (tradicional), ou seja, é a partir da discussão no campo da hermenêutica filosófica que observa-se um certo rompimento da ideia de percepção (centrada no paradigma epistemológico da filosofia da consciência) à compreensão.

Para Rorty:

⁷ Dewey, John (1859-1952). Filósofo, psicólogo e pedagogo norte-americano, cujas teorias tiveram repercussão mundial. Em *A experiência da natureza e a natureza* (1929), afirma que o sujeito é apenas um “espectador”, pois é a experiência do sujeito que está na base dos problemas a serem resolvidos. Ademais, o homem apreendeu a modificar a natureza, portanto, não precisa ser sujeito passivo dela (GILES, 1993, p. 185).

⁸ Wittgenstein, Ludwig (1889-1951). Filósofo austríaco. Preocupa-se constantemente com a linguagem: o seu âmbito e limites, de modo especial, as conseqüências da análise lingüística para o filósofo na sua qualidade de usuário da linguagem comum. No primeiro período equaciona os atos com as proposições atômicas, enquanto “quadros” destes. Trata-se de um relacionamento de “um a um” entre aquilo que se pode mostrar e aquilo de que se pode falar. No segundo período, para a analogia dos quadros, substitui a análise da linguagem por um conjunto de utensílios, cada conjunto regido por suas próprias regras, seus próprios critérios de êxito e de fracasso. A criatividade lingüística pode e até exige o mesmo processo, pois, para entender e utilizar determinada língua, é preciso saber quais as regras e os objetivos de uso. Julga-se a sua eficácia em função daquilo que é permitido ou possível em termos práticos. Não há normas abstratas. A má filosofia ocorre quando a linguagem tira férias, isto é, quando deixa de desempenhar as suas funções normais, enquanto instrumento de comunicação social, pois a linguagem é por essência social. Nas *investigações filosóficas*, Wittgenstein abandona o ideal da sua primeira formulação e admite a possibilidade de uma multiplicidade de linguagens/atividades lingüísticas, como há uma multiplicidade de jogos que não podem ser delimitados em termos precisos, mas que têm um “parentesco-de-semelhança” uns com os outros. Outra idéia fundamental nessa segunda formulação é a impossibilidade de uma linguagem privada, uma linguagem inteligível apenas para mim. O uso das palavras exige, pois, que todos as compreendam. Utilizar uma tal linguagem consistiria em conformar-se a regras sem a possibilidade de comprovar a sua aplicação por meio de um apelo a uma instância independente; a justificação para o seu uso consiste precisamente nessa referência (GILES, 1993, p. 261).

Sente-se com frequência, entretanto, que a extinção da epistemologia fundamental deixou um vácuo que deve ser preenchido, [...]. [...] não estou colocando a hermenêutica como um “objeto sucessor” da epistemologia, como uma atividade que preenche a vaga cultural outrora preenchida pela filosofia epistemologicamente centrada. Na interpretação que estarei oferecendo, “hermenêutica” não é o nome da disciplina, nem do método para alcançar o tipo de resultados que a epistemologia não conseguiu alcançar, nem de um programa de pesquisa. Pelo contrário, hermenêutica é uma expressão de esperança em que o espaço cultural deixado pela extinção da epistemologia não seja preenchido – de que a nossa cultura se tornasse tal que a exigência de restrição e confrontação não seja mais sentida. (1994, p. 312).

A epistemologia prossegue na suposição de que todas as contribuições a um dado discurso podem ser medidas, controladas⁹. Para Rorty, a hermenêutica (crítica) é em grande parte uma luta contra essa suposição (1994, p. 312).

Como se pode exercer controle sobre as contribuições dadas a um discurso, se bem sabemos que no caso do Direito as palavras da lei são vagas, ambíguas, permitem uma multiplicidade de interpretações?. Além de que, o objeto dado, quando interpretado, já é anteriormente definido a partir da ideia de pré-compreensão que todo sujeito (intérprete) possui a respeito das coisas (norma, termos, palavras, discursos, práticas).

A “noção dominante da epistemologia tradicional é que para sermos racionais, para sermos plenamente humanos, para fazer o que deveríamos, precisamos ser capazes de encontrar a concordância com outros seres humanos. Construir uma Epistemologia é encontrar a quantidade máxima de terreno comum com os outros” (RORTY, 1994, p. 312). “Sugerir que não há tal terreno comum parece colocar em perigo a racionalidade.” (RORTY, 1994, p. 313). Esse terreno comum, essa concordância, entretanto, tem sido possível porque bem sabemos que o campo do Direito exige precisão, rigor científico, mas também uma abertura para o histórico, o social e o humano. Isso é possível por meio do paradigma hermenêutico crítico, ou seja, da ideia de linguagem, ou mais especificamente da significação da linguagem, que é aberta, e esta permite também a interpretação/compreensão de todo conteúdo possível e universal.

⁹ As palavras “medido”, “controlado” foram usadas para substituir a palavra comensurável, que significa para o autor “capaz de ser colocado sob um conjunto de regras que nos diga como pode ser alcançada uma concordância racional, a partir da qual se decidiria a questão sobre todo ponto em que as colocações parecem conflitar. Essas regras nos revelam como construir uma situação ideal, na qual todas as discordâncias residuais serão vistas como “não-cognitivas” ou meramente verbais, ou ainda pura e simplesmente temporárias – capazes de serem resolvidas fazendo-se mais alguma coisa. O que importa é o que deveria ser feito se uma resolução tivesse que ser alcançada (RORTY, 1995, p. 312).

Pode-se dizer, nesse sentido, que “os pensadores herméticos são desencantados de suas práticas fechadas em si mesmas” (RORTY, 1994, p. 313).

Esse desencantamento com as práticas fechadas em si mesmo nos possibilitam tomar a linguagem como experiência e negar a sua concepção de objetividade de sentido de referência única e fixa. Para Gadamer citado por Lixa (2003, p.180), “o decisivo na linguagem é sua íntima relação com a reflexão enquanto fenômeno global e complexo da experiência histórica”.

Tal reflexão nos faz pensar que “Gadamer toma a linguagem não como mera capacidade ou apetrecho humano, mas como representação que o ser humano possui do mundo. A existencialidade é constituída através da linguagem, não sendo, portanto, autônoma” (LIXA, 2003, p. 180). Para Gadamer (1998, p. 643), “não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem – a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo”. Nesse sentido, para Lixa (2003, p. 180): “Ter mundo é ter linguagem, característica própria do homem, já que, através dela, compreende o passado, presente e futuro”. A linguagem permite, desta forma, a realização da experiência humana e o rompimento com a reprodução do sentido, permitindo assim a chamada compreensão das coisas. É a partir de uma perspectiva hermenêutica, portanto, que se dará o que se pode chamar de fusão de horizontes, “a linguagem é o ‘chão’ comum onde a tradição se oculta e se transmite. A linguagem é algo que se difunde no modo de estar-no-mundo do homem histórico” (LIXA, 2003, p. 182).

Sobre a importância da linguagem no processo de construção do conhecimento, explica Gadamer (1998, p. 670) que:

A linguagem, na qual o ouvir participa, não é somente universal no sentido de que nela pode vir à fala. O sentido da experiência hermenêutica reside, antes, no fato de que, *face a todas as formas de experiência no mundo, a linguagem põe a descoberto uma dimensão completamente nova, uma dimensão de profundidade, a partir da qual a tradição alcança os que vivem no presente*. Tal é a verdadeira essência do ouvir, já desde tempos remotos, e inclusive antes da escrita. O ouvinte está capacitado a ouvir a lenda, o mito, a verdade dos antepassados. A transmissão literária da tradição, como a que conhecemos, não significa, face a isso, nada de novo, apenas altera a forma e dificulta a tarefa do verdadeiro ouvir (Grifo meu).

Este trecho de Gadamer demonstra a importância da linguagem para a configuração do paradigma hermenêutico crítico, ou seja, é necessário buscar novas dimensões para a solução de certas complexidades/realidades. A linguagem permite isso, e a hermenêutica pelo processo compreensão/interpretação/aplicação pelo sujeito, torna possível a concretização dessas realidades. A experiência hermenêutica, pertencimento interrogativo da tradição, é, portanto, um desafio à ideia tradicional metódica da ciência de viés colonial, pois a linguagem não é um mero fato gramatical, mas um fenômeno que traz à tona o que é tido e transmitido pela tradição, simultaneamente uma apropriação e interpretação (LIXA, 2003). Para esta autora, “[...] o sujeito participa ‘com’ e ‘na’ linguagem no processo compreensivo, porque a linguagem, de um lado modela, ordena e confere sentido ao mundo, e de outro, esconde a tradição” (LIXA, 2003, p. 182). Nessa linha, pode-se dizer que a nova hermenêutica ou a hermenêutica crítica trabalha com a incomensurabilidade do discurso, não no sentido de incontrolabilidade, descontrole, mas com a permissão de busca de sentidos não objetivados ou racionalmente assentes sobre opiniões pré-estabelecidas, que são constantemente compreendidas pelo sujeito. Daí, a necessidade de “romper” com a epistemologia tradicional em prol da hermenêutica crítica.

Assim, para Rorty,

A epistemologia vê a esperança de concordância como um sinal da existência de um terreno comum que, talvez desconhecido para os interlocutores, os une numa racionalidade comum. Para a hermenêutica, ser racional é estar disposto a abster-se da Epistemologia – de pensar que há um conjunto especial de termos nos quais todas as contribuições à conversação deveriam ser colocadas – e estar disposto antes a assimilar o jargão do interlocutor que traduzi-lo para o seu próprio. Para a epistemologia, ser racional é encontrar o conjunto apropriado de termos para os quais todas as contribuições deveriam ser traduzidas, se for necessário que a concordância se torne possível. Para a epistemologia, a conversação é inquirição implícita. Para a hermenêutica, a inquirição é conversação rotineira (1994, p. 314).

A epistemologia encara os participantes como unidos no que se pode chamar de *universitas* – um grupo unido por interesses mútuos para alcançar um fim comum. A hermenêutica os encara como unidos no que se pode chamar de *societas* – pessoas cujos caminhos através da vida se reuniram, unidas antes pela civilidade que por uma meta comum, e muito menos por um terreno comum (RORTY, 1994).

Isso significa primeiro que a idéia de universalidade aqui quer dizer a noção de um conhecimento com representação precisa, básica, privilegiada; segundo, *societas* refere-se à compreensão constante de algo, para que a noção de conhecimento seja construída racionalmente, mas não significa a representação precisa de algo, embora possa partir de um ponto de referência universal.

A sistematização/organização da idéia de argumentação que constitui o paradigma hermenêutico diz que nunca estaremos aptos a evitar o “círculo hermenêutico”, significando que a compreensão é uma operação essencialmente referencial: compreendemos algo quando o comparamos com algo que já conhecemos. Aquilo que compreendemos agrupa-se em unidades sistemáticas, ou círculos compostos de partes. O círculo, como um todo, define a parte individual, e as partes em conjunto formam o círculo. Por uma interação dialética entre o todo e a parte, cada um dá sentido ao outro; a compreensão é, portanto, circular. E porque o sentido aparece dentro deste círculo é que o chamamos de círculo hermenêutico. Para Rorty, “fato de que não conseguimos compreender as partes de uma cultura, prática, teoria, linguagem, ou seja o que for, estranhos, a não ser que saibamos algo sobre como a coisa inteira funciona até que tenhamos alguma compreensão de suas partes” (1994, p. 315).

Essa noção de interpretação significa para Rorty (1994, p. 315), “que vir a compreender é mais como familiarizar-se com uma pessoa do que acompanhar uma demonstração”. Isso significa que “[...] a Epistemologia toma conta da parte séria e “cognitiva” (a parte na qual cumprimos nossas obrigações para com a racionalidade) e a hermenêutica é encarregada de tudo o mais” (RORTY, 1994, p. 315).

A epistemologia parte de uma cognição genuína, de modo que o que é ‘apenas uma questão de gosto’, ou de opinião, não precisa cair sob os cuidados da epistemologia e, inversamente, o que esta não consegue tornar comensurável é estigmatizado como meramente subjetivo. Essa idéia do meramente subjetivo ou de “tudo o mais”, expressão atribuída à hermenêutica, significa a introdução de um novo paradigma de explicação e, portanto, de um novo conjunto de problemas.

Para Rorty (1994, p. 316):

A abordagem pragmática ao conhecimento, sugerida pelo behaviorismo epistemológico, irá construir a linha entre os discursos que podem ser tornados comensuráveis e aqueles que não podem, como simplesmente aquela entre discurso “normal” e “anormal” – uma distinção que generaliza a distinção de Kuhn entre ciência “normal” e “revolucionária”. A ciência normal é a prática de resolver problemas em contrapartida ao fundo de um consenso sobre o que conta como uma boa explicação dos fenômenos e sobre o que seria necessário para que um problema fosse resolvido. A ciência “revolucionária” é a introdução de um novo “paradigma” de explicação e, portanto, de um novo conjunto de problemas. A ciência normal está tão próxima da vida real quando se trata da noção do epistemólogo do que é ser racional. Todos concordam sobre como avaliar tudo o que todos os demais dizem. Mas geralmente, o discurso normal é aquele que é conduzido dentro de um conjunto combinado de convenções sobre o que conta como uma contribuição relevante, o que conta como responder a uma pergunta, o que conta como ter um bom argumento para aquela resposta ou uma boa crítica da mesma. O discurso anormal é o que acontece quando se junta ao discurso alguém que seja ignorante a respeito dessas convenções ou as coloque de lado.

Observa-se, portanto, que o discurso normal aqui quer significar que há concordância com o que foi estabelecido, que algo que foi dito é verdadeiro e todos o consideram correto, racional. Já discurso anormal é visto como “bobagem” por alguns ou até mesmo como uma “revolução intelectual” para outros, não há algo dito anteriormente a respeito de alguma coisa, não há uma disciplina dedicada a explicá-la, é simplesmente a criatividade interpretativa do sujeito pensante que procura encontrar respostas para determinadas realidades que ultrapassam o mero discurso formal. Segundo Rorty, não podemos tolher a criatividade, é ela que dá vida, que nos faz respirar aliviados por podermos encontrar respostas para os problemas do cotidiano. O que deseja é “desconstruir” a idéia de uma ciência pura, isenta de influências extranormativas ou neutras, e, por meio de uma nova configuração – hermenêutica – “carnavalizar” (como nos dizia Warat) o discurso tradicional, buscando, a partir de então, soluções concretas para a construção de um novo senso comum de emancipação social.

Nesse sentido assevera Rorty (1994, p. 316):

[...] a hermenêutica é o estudo de um discurso anormal desde o ponto de vista de algum discurso normal – a tentativa de tirar algum sentido do que está ocorrendo num estágio em que ainda estamos por demais inseguros a respeito para descrevê-lo, e assim começar um relato epistemológico sobre o mesmo. O fato de que a hermenêutica inevitavelmente assume como garantia alguma norma torna-a, daí por diante, “*whiggish*”. Porém, enquanto avança não-redutivamente e na esperança de captar um novo ângulo das coisas, pode transcender sua própria *whiggishness*.

O exposto demonstra que entre os respectivos domínios da epistemologia e da hermenêutica não reside especificamente a diferença entre as “ciências da natureza” e as “ciências do homem”, nem entre fato e valor, o teórico e o prático, nem entre “conhecimento objetivo” e algo mais escorregadio e mais dúbio. A diferença consiste em que, de um lado, quando trabalhamos com um discurso tido como normal, seremos epistemológicos, quando compreendemos perfeitamente bem o que está acontecendo, mas queremos codificá-lo de modo a estendê-lo, ou fortalecê-lo, ou ensiná-lo, ou embasá-lo. De outro, precisamos “ser hermenêuticos onde não compreendemos o que está acontecendo, mas somos honestos o suficiente para admiti-lo em vez de sermos ruidosamente *whiggish* a respeito e, nesse sentido, estamos trabalhando com um discurso tido como anormal” (RORTY, 1994, p. 317).

A utilização da hermenêutica como um discurso anormal decorre da necessidade que temos da adaptação do chamado discurso normal a determinadas realidades, ou seja, há momentos/realidades em que talvez o chamado discurso normal/real da ciência dê e encontre respostas comensuráveis, mas se pensarmos em termos jurídicos, poucos são os discursos que não necessitam passar pelo processo de reconstrução conceitual em face das efetivas mudanças sociais e conjunturais vividas pela sociedade. Para nosso autor, “apenas podemos conseguir a comensuração epistemológica onde já tivermos práticas acordadas de inquirição (ou, mais geralmente, de discurso)” (RORTY, 1994, p. 317).

Sabe-se, no entanto, que as investigações nos mais diversos ramos jurídicos, têm um caráter científico, sem se preocupar muito com as justificações requeridas pelo ponto de vista proposto ou suposto. Isto significa que há uma tendência muito forte de manutenção do chamado discurso normal.

Há, porém, muitas discussões e debates sobre a possibilidade de redefinição de tal discurso, bem como da rediscussão da epistemologia tradicional. O debate sobre a epistemologia enquanto oposta à hermenêutica, todavia, ganhou uma nova concretude com o resultado do trabalho de T. S. Kuhn. Sua obra *A estrutura das revoluções científicas* ficou devendo algo às críticas de Wittgenstein à epistemologia padrão, mas levou essas críticas a se apoiarem na opinião recebida de uma maneira nova. Desde o Iluminismo, e em particular desde Kant, as ciências físicas vinham sendo vistas como um paradigma do conhecimento, ao qual o restante da cultura devia equiparar-se. “A dúvida sobre esse ponto deixou seus leitores duplamente duvidosos sobre a questão se a epistemologia podia, partindo da ciência, abrir seu caminho para fora, na direção do resto da cultura, descobrindo o terreno comum de tanto discurso humano quanto poderia ser considerado ‘cognitivo’ ou ‘racional’” (RORTY, 1994, p. 318).

Os exemplos propostos por Kuhn de mudança revolucionária na ciência eram, como ele próprio comentou, casos do tipo que a hermenêutica sempre tomou como sua atribuição especial – casos nos quais um cientista disse coisas que soam tão tolas que é difícil acreditar que o compreendemos adequadamente. Nesse sentido, a afirmação de Kuhn de que não existe comensurabilidade entre grupos de cientistas que têm paradigmas diferentes de uma explicação bem-sucedida, ou que não partilham da mesma matriz disciplinar, ou ambas as coisas, parecia a muitos desses filósofos pôr a perigo a noção de escolha de teorias em ciência. Pois a Filosofia da ciência – o nome que a “epistemologia” adotou quando se escondeu entre os empiristas lógicos – havia visto a si mesma como proporcionando um algoritmo para a escolha de teorias (RORTY, 1994). Kuhn desejava opor-se à afirmação tradicional de que “o que muda com um paradigma é apenas a interpretação, por parte do cientista, das observações as quais, elas mesmas, estão fixadas de uma vez por todas pela natureza do ambiente e do aparelho perceptivo” (2000, p. 120).

Essa afirmação, todavia, torna-se inócua se significa meramente que os resultados de um olhar sempre podem ser enunciados em termos aceitáveis para ambos os lados. Kuhn deveria ter-se contentado em mostrar que a disponibilidade de uma linguagem tão inócua não é de nenhuma ajuda para ocasionar decisões sobre culpas ou inocência em julgamentos por júri sob um algoritmo, e pelas mesmas razões. O problema é que a brecha entre a linguagem neutra e as únicas linguagens úteis para decidir a questão em curso é grande demais para ser transposta por postulados de significado ou quaisquer das outras entidades mitológicas que a epistemologia tradicional empirista invocava.

Para Rorty (1994, p. 320):

Kuhn deveria simplesmente ter descartado o projeto epistemológico inteiro. Mas em vez disso pediu uma alternativa viável para o paradigma epistemológico tradicional e disse que precisamos aprender a tirar sentido das colocações que ao menos se parecem às obras posteriores (após a revolução) do cientista num mundo diferente.

O papel da nova hermenêutica é o da mediação entre a produção/atribuição/adjudicação do sentido. Segundo Streck, “a contribuição da hermenêutica é de fundamental importância, a partir da ideia de que a ‘verdade’ no campo jurídico é uma verdade-hermenêutica, é dizer, a experiência da verdade a que se atém a hermenêutica é essencialmente retórica, com profundos coloridos pragmáticos” (1997, p. 41). É também nesse sentido que deve ser entendida a tese de Martin Heidegger, ou seja, a de que a ciência não pensa.

Para Gianni Vattimo (2002, p. 100-21), nessa mesma linha,

a noção de paradigma de Tomás Kuhn é uma concepção hermenêutica, até porque o fato de que se afirme um paradigma não é, ao seu turno, um fato que possa descrever-se segundo conceitos científicos demonstráveis. Kuhn deixa substancialmente aberto o problema de como deve conceber-se o evento histórico do câmbio dos paradigmas. Por isso, a hermenêutica pode contribuir de maneira significativa para resolvê-lo e para pensar este problema fora de uma concepção da história como puro jogo de forças ou, por outro lado, como progresso no conhecimento objetivo de uma realidade dada e estável.

Do exposto deduz-se que a construção de um discurso crítico passa pelo rompimento com a possibilidade da existência de conceitos-em-si- mesmos de normas e conceitos-em-si – mesmos. Segundo Carrilho citado por Streck (1997, p.42)

Interpretar não conduz ao conhecimento de algo que pertence a um texto intrinsecamente, essencialmente. Qualquer texto é sempre objeto relacional que se constitui no decurso de um jogo hermenêutico, ou seja, de objetivos e propósitos que com ele e através dele se visam. Não há aqui nenhuma autoridade de essência, e também nenhuma prioridade de coerência. Dito de outro modo, tal como a “essência” é sempre relacional, a “coerência” é sempre funcional: o que se diz sobre um texto é inseparável de quem diz, dos propósitos com que faz e do momento em que tal ocorre..

É possível, a partir daí, observar que as discussões perpassam pela ideia de “ruptura”, passagem do paradigma epistemológico para um paradigma hermenêutico crítico, principalmente com novas concepções que surgem da ideia de conhecimento,

pré-compreensão e interpretação, em que se observa claramente o rompimento de um modelo liberal para um modelo social (transformador) de interpretação. Modelo este em que a dicotomia sujeito-objeto estabelecida e defendida pelo paradigma epistemológico da Filosofia da consciência vê-se superada em prol de uma nova relação sujeito-sujeito.

Esta nova relação estabelecida de matriz heideggeriana entende que o sujeito não está isolado do mundo, mas é um ser inserido nele desde sempre, de maneira a interpretar envolto em pré-juízos¹⁰ [pré-conceitos] desenvolvidos ao longo de sua vida. Esse compreender do sujeito/intérprete a partir de determinados pré-conceitos permite, segundo Gadamer (1998) que a interpretação tenha um caráter criativo/produtivo e não mais reprodutivo, o qual buscava o sentido originário da norma ou o sentido do texto ou do objeto dado, como quer a teoria tradicional. Nesse sentido, para Menelick de Carvalho Netto (1999, p. 482):

[...] é de se requerer do Judiciário que tome decisões que, ao retrabalharem construtivamente os princípios e regras constitutivos do Direito vigente, satisfaçam a um só tempo, a exigência de dar curso e reforçar a crença na legalidade, entendida como segurança jurídica, como certeza do Direito, quanto ao sentimento de justiça realizada, que deflui da adequabilidade da decisão às particularidades do caso concreto. Para tanto é fundamental que a decisão saiba que a própria composição estrutural do ordenamento jurídico é mais complexa que a de um mero conjunto hierarquizado de regras, em que acreditava o Positivismo Jurídico [...].

Sabe-se, infelizmente, que na tentativa de chegar à tão almejada segurança jurídica, os operadores continuam adotando uma postura interpretativa tradicional de reprodução/colonial do conhecimento. Essa postura desenvolve-se no seio do paradigma da Filosofia da consciência, na qual a linguagem ainda é vista como uma terceira coisa, que se interpõe entre sujeito e objeto, e que se encontra instrumentalizada por uma hermenêutica jurídico-normativa, de visível influência bettiana.

É preciso, segundo Streck (1999, p. 213):

¹⁰ “O intérprete jamais chega ao texto sem um ter-que-ver-prévio com este: se o texto fala de poder, da justiça ou da vida, o leitor/intérprete entenderá o texto em função de suas próprias experiências sobre o poder, a justiça e a vida. Jamais haverá, pois uma leitura ingênua, porque o interprete leva consigo uma compreensão prévia daquilo que quer compreender. Entre essa compreensão prévia e o texto se dá, pois, uma relação de circularidade típica, um círculo que pode frustrar a compreensão definitiva, porém que é certamente algo positivo, porque não há forma de entender uma coisa que não seja inserindo-a em uma bagagem de conhecimentos prévios que permitem que essa coisa desdobre todo o sentido que encerra.” (SAAVEDRA apud STRECK, 1999, p. 235).

Romper com este paradigma antigarantista de dogmática e/ou ultrapassar os obstáculos que impedem o resgate das promessas da modernidade, é tarefa que se impõe aos juristas. É dizer, em outras palavras, que há, hoje, “uma valorização das categorias jurídicas [soberania] não só para compreender as atribuições básicas do aparato estatal, como também para apontar no Direito possíveis saídas para superar a crise de legitimidade atinente ao Estado-Providência”. [...], o Direito não pode ser visto como uma mera instrumentalidade [formal]. Direito positivo não deve ser confundido com positivismo jurídico e tampouco podemos colocar como sinônimos a dogmática jurídica e o dogmatismo jurídico.

É necessário romper obstáculos para a concretização da [nova] hermenêutica. É preciso questionar o chamado, o sentido comum teórico dos juristas que predomina no mundo jurídico, bem como o chamado teto hermenêutico que limita o agir dos juristas e a sua atividade criativa, que os impede de alcançar e concretizar o Estado Democrático de Direito.

Para isso é necessário, primeiro, observar que toda a transição de um paradigma para outro, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência, está longe de ser um processo cumulativo obtido por meio de uma articulação do velho paradigma. Em segundo lugar, que tal transição é, antes, uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus métodos e aplicações (KUHN, 2000). Precisamos pensar na efetivação de uma hermenêutica jurídica ou mesmo de um Direito preocupado com a solução dos conflitos sociais, e que na atualidade comportam também uma dimensão plúrima que precisa ser adotada pelos operadores jurídicos, fazendo com que estes abandonem a forma tradicional de interpretar, que tem se mostrado ineficaz na solução e resolução dos problemas. Durante o período de transição haverá uma grande coincidência (embora nunca completa) entre os problemas que podem ser resolvidos pelo novo paradigma. Haverá, igualmente, uma diferença decisiva no tocante aos modos de solucionar os problemas. Completada a transição, os cientistas terão modificado a sua concepção da área de estudos, de seus métodos e de seus objetivos (KUHN, 2000). Para que efetivamente isso ocorra no âmbito jurídico, é preciso também superar o modelo de ensino com conformação profundamente dogmática e que lança no mercado um contingente de novos bacharéis que no primeiro impasse hermenêutico se tornam órfãos, ou seja, abrem mão de suas prerrogativas de

interpretar e buscam auxílio nos chamados hermeneutas de plantão que, em geral, propõem modelos de interpretação conforme as exigências dos grupos hegemônicos (STRECK, 1999).

Romper com a tradição de um tipo de conhecimento fechado em si mesmo, de reprodução do sentido, é a meta do paradigma de cunho hermenêutico criativo, que tem como fio condutor as contribuições do pensamento de Heidegger e Gadamer, no sentido de fazer com que o jurista se sensibilize diante do caso concreto e da norma, e não faça desta algo rígido, inerte, sufocante e alienado diante das realidades circundantes, pois tal como a opção entre duas instituições em competição, a seleção entre paradigmas em competição demonstra ser uma escolha entre modos incompatíveis de vida comunitária. “Por ter esse caráter, ela não é e não pode ser determinada simplesmente pelos procedimentos de avaliação características da ciência jurídica tradicional, pois esses dependem parcialmente de um paradigma determinado e esse paradigma, por sua vez, está em questão” (KUHN, 2000, p. 127-128). Por fim podemos dizer que, em primeiro lugar, o novo paradigma de cunho hermenêutico criativo/produtivo deve ser capaz de solucionar os problemas reais e necessários, reconhecidos como tais pela comunidade, refletindo de fato o que se quer como mudança, em busca de Justiça e da paz social. Em segundo, o novo paradigma deve garantir a preservação da capacidade de resolver problemas, para com isso se manter como força viva de compreensão do fenômeno jurídico, pois a tarefa principal da nova hermenêutica de cunho crítico e produtivo é produzir na complexidade da sociedade um sentido democrático para o Direito.

A HERMENEUTICA CRÍTICA E O ESPELHO DA REALIDADE: A crise do modelo universalista/colonialista: rumo ao Bem viver

Mesmo que o caminho seja longo e complexo, é necessário romper obstáculos para a concretização da [nova] hermenêutica/crítica/decolonial. É preciso questionar o chamado, o sentido comum teórico dos juristas que predomina no mundo jurídico, bem como o chamado teto hermenêutico que limita o agir dos juristas e a sua atividade criativa, que os impede de alcançar e concretizar as novas demandas e modelos que surgem na atualidade e que “talvez” consigam refletir a realidades das vozes e saberes subalternizadas

Percebe-se que é chegado o momento de repensar o Estado, suas instituições, suas práticas interpretativas e hermenêuticas, pois o modelo vigente, foi idealizado dentro de um

padrão civilizatório universalista e colonial, que enquadrou todos num mesmo padrão de subalternidade.

Para Héctor Ricardo Leis (1999, p. 38-39):

O sistema político internacional baseado em Estados soberanos é cada vez menos eficiente na manutenção da ordem. A crise sócio-ambiental global e a erosão dos Estados-nações obrigam a repensar as bases da política e o destino da humanidade. A emergência de um ambientalismo global e multissetorial (com grande amplitude teórica e prática) nos comunica com o passado e o futuro, apostando a gerar uma nova *phylia* que derrube os muros nacionais da política e estenda seus alcances até os limites da humanidade e do planeta. Não se trata de impor uma finalidade à sociedade, rebelando-nos contra o curso dos acontecimentos, mas de expressar em plenitude e efetivamente algumas das alternativas contidas no presente. Acontecimentos de uma história que (excetuando aos costumeiros aprendizes de filósofos) não está nunca acabada nem completa porque, sendo humana, suas possibilidades são infinitas (pelo menos até o fim biológico da nossa espécie).

A América- Latina, com seus países colonizados por europeus, herdou o modelo universalista, que deixou a margem índios, negros, pobres, entre tantos outros que se tornaram vítimas silenciadas de um Estado desigual em oportunidades e distribuição de renda. Apesar disso, é possível comemorar as mudanças e evoluções ocorridas nas três últimas décadas e ter esperança num futuro próximo de menores níveis de pobreza e desigualdades. Por isso a relevância do “novo” constitucionalismo latino americano e de uma nova hermenêutica de existência que valorize o sujeito e suas realidades.

Stuart Hall (2003, p.56) assevera que

nos primórdios do dismantelamento dos antigos impérios, vários novos Estados- nação, multiétnicos e multiculturais, foram criados. Entretanto, estes continuam a refletir suas condições anteriores de existência sobre o colonialismo. Esses novos Estados são relativamente frágeis, do ponto de vista econômico e militar. Muitos não possuem uma sociedade civil desenvolvida. Permanecem dominados pelos imperativos dos primeiros movimentos nacionalistas de independência. Governam populações com uma variedade de tradições étnicas, culturais, ou religiosas. As culturas nativas, deslocadas, senão destruídas pelo colonialismo, não são inclusivas a ponto de fornecer a base para uma nova cultura nacional ou cívica. Somam-se a essas dificuldades a pobreza generalizada e o subdesenvolvimento, num contexto de desigualdade global que se aprofunda e de uma ordem mundial econômica neoliberal não regulamentada. Cada vez mais, as crises nessas sociedades assumem o caráter multicultural ou “eticizado”.

No aspecto jurídico, se desenvolveu um sistema voltado para beneficiar os donos do poder, e não para criação de um sistema justo. O perfil ideológico do constitucionalismo político, enquanto sustentáculo teórico do Direito público do período pós-independência, traduziu não só o jogo dos valores institucionais dominantes e as diversificações de um

momento singular da organização político-social, como expressou a junção notória de algumas diretrizes, como o liberalismo econômico, sem a intervenção do Estado, o dogma da livre iniciativa, a limitação do poder centralizador do governante, a concepção monista de Estado de Direito, a reprodução de sentido e a supremacia dos direitos individuais.(WOLKMER, 2013)

O antigo colonialismo foi substituído por um sistema de poder assimétrico e globalizado, cujo caráter é pós-nacional e pós-imperial. Suas principais características são a desigualdade estrutural, dentro de um sistema desregulamentado de livre mercado e de livre fluxo de capital, dominado pelo Primeiro Mundo, e os programas de reajuste estrutural, prevalecem os interesses e modelos ocidentais de controle. (HALL, 2003, p. 57)

A Globalização, que sabemos não ser algo novo, pois a exploração, a conquista e a colonização européia foram as primeiras formas de um mesmo processo. Porém, desde os anos 70 do século 20, este processo tem assumido novas formas, ao mesmo tempo em que tem se intensificado, através de mercados financeiros desregulamentados, capital global, grandes fluxos de moeda, formas transnacionais de produção e consumo, crescimento exponencial de novas indústrias culturais impulsionado pelas tecnologias de informação. Tudo isso, tem a marca de um forte desarraigamento irregular das relações sociais e um processo de destradicionalização, (no direto a superação da interpretação sujeito-objeto) que não se restringem as sociedades em desenvolvimento. Tanto quanto as sociedades de periferia, as sociedades ocidentais não podem mais evitar esses efeitos. O sistema é global, no sentido de que sua esfera de operações é planetária. Poucos locais escapam ao alcance de suas interdependências desestabilizadoras. Ele tem enfraquecido significativamente a soberania nacional e o “raio de ação” dos Estados-nação. Esse sistema provoca desigualdades e instabilidades cada vez mais profundas, sobre o qual nenhuma potencia – nem mesmo EUA – possui o controle absoluto. A tendência cultural dominante da globalização é a homogeneização. É um sistema de con-formação da diferença, em vez de um sinônimo conveniente de obliteração da diferença (culturalmente, as coisas parecem mais ou menos semelhantes entre si, entretanto, concomitantemente, há a proliferação das “diferenças”).(HALL, 2003, p. 59)

A globalização é responsável por grandes transformações em todo o mundo, dentre elas a tendência de declínio do Estado-nação, isso porque as mudanças promovidas pela globalização situam-se especialmente “no âmbito da organização econômica, das relações

sociais, dos padrões de vida e cultura, das transformações do Estado e da política.(PACHECO, 2009).

A sociedade evolui na medida em que se intensificam seus fluxos de pessoas, informação, energia e mercadorias. Embora correndo o risco de cair em simplificações, me parece evidente que as organizações tribais da Idade da Pedra eram menos complexas (com muito menor capacidade de interagir com seu meio ambiente) que as sociedades contemporâneas. Aproximadamente durante dois milhões de anos, os ancestrais do homo sapiens viveram da caça e da pesca, sem provocar grandes transformações na natureza. Foi apenas há uns poucos milênios atrás que o cultivo de grãos e a domesticação de animais permitiu o assentamento de populações, até então nômades, e o surgimento de centros urbanos. Esse foi o começo de uma vida social crescentemente complexa, acompanhada por uma produção constante e acelerada de conhecimentos, tecnologias, valores, instituições e cultura em geral. É um fato que o progresso tecnológico é um eixo fundamental e permanente da evolução social, mas não o único. Não se discute o papel da revolução agrícola, iniciada há vários milênios, nem o da industrial, em marcha desde os últimos dois séculos, ou da mais recente revolução informática. Porém, a evolução social depende fortemente do modelo civilizatório ou super-sistema cultural que a sociedade adota coletivamente (embora não conscientemente) em determinados momentos cruciais de sua história. Por isso, para compreender o presente é necessário abrir uma perspectiva analítica multidimensional e temporalmente ampla que possa contextualizá-lo adequadamente. Temos que sair dos condicionamentos de nossa época histórica e transferir nossa restrita perspectiva de final de século XX para outra, situada dentro de marcos civilizatórios de centenas e até milhares de anos.(LEIS, 1999, p.42-43)

O Estado-nação é um fenômeno historicamente recente, que vincula os direitos e a comunidade ao território, mas sua supremacia sempre foi débil e está cada vez mais questionada por se contrapor a identidades, comunidades e valores mais locais e particularistas, ou mais gerais e não territoriais (democracia e pluralismo).(PACHECO, 2009, p.35).

O certo é que o Estado é fundamental nos processos de desenvolvimento e de emancipação da pessoa humana, havendo necessidade de que os seus agentes e a sociedade, como um todo, promovam políticas públicas priorizando esse viés. Por isso, o Estado não pode ser reduzido a uma única função, embora em determinados momentos históricos e em

determinados países isso ocorra, o que limita as possibilidades de promoção do seu desenvolvimento social, econômico, político e cultural. (PACHECO, 2009).

Isso tudo impede que os direitos constitucionais conquistados, se aproximem da efetivação, da concretude e da eficácia, para isso, faz-se necessário uma hermenêutica que reflita/espelhe a realidade. Por isso, se reconhece que na prática, há uma flexibilização dos direitos constitucionais que protegem a população mais pobre, assim como o meio ambiente e as comunidades étnicas. Na América Latina, os povos nativos ressurgem como agentes de transformação, atuantes na luta por seus direitos, revendo as instituições, as normas e os modelos, antes excludentes.

Assim segundo Armengol (2012, p.60), a nova hermenêutica de reflexão da realidade dá voz aos sujeitos e possibilita por meio das novas tendências paradigmáticas do campo constitucional uma espécie de renovação da dogmática constitucional que contempla os seguintes aspectos:

- a) Enunciación de que no hay jerarquía en los derechos, con lo cual se abre tácitamente la puerta a una hermenéutica de ponderación como vía de solución a la confrontación de derechos.
- b) Validez de los tratados y acuerdos internacionales ratificados cuyo contenido es la protección de derechos.
- c) Se agregan a las tradicionales formas de prohibición de discriminación otras, como la orientación sexual, la identidad de género, el origen, la nacionalidad, la filiación política o filosófica, La condición económica o social, la discapacidad, el embarazo, etcétera.
- d) Extensa legitimación de derechos sociales, económicos y culturales, y consagración junto a éstos de la obligación Del Estado respecto a los mismos.
- e) Refrendo del derecho a la identidad cultural de las minorías étnicas y grupos originarios.
- f) Refrendo de derechos a los grupos en situación, como la niñez, los adultos mayores, los discapacitados, los privados de La libertad, los usuarios y consumidores, y las personas con enfermedades catastróficas.
- g) Legitimación de novedosas figuras-derechos, como el derecho al agua y el derecho a la alimentación.
- h) Planteamiento de temas que están en fase de moralidad crítica pero que aún no configuran derecho, como es el caso de las donaciones o trasplantes de células, tejidos u órganos.
- i) Reconocimiento de la titularidad de derechos a personas colectivas, como comunidades, pueblos y nacionalidades.
- j) Inclusión de nuevas facetas en derechos clásicos como el de libertad, en el que se introduce la arista de adoptar decisiones.
- k) Reconocimiento como sujeto de protección a la naturaleza, respecto a la que se identifica la necesidad de fomentar su protección, restauración y reproducción, creando así una justicia ambientalista.

Assim, estes povos caracterizam-se pela dependência em relação aos recursos naturais com os quais constroem seu modo de vida; pelo conhecimento aprofundado que possuem da natureza, que é transmitido de geração a geração oralmente; pela noção de território e espaço onde o grupo se reproduz social e economicamente; pela ocupação do mesmo território por várias gerações; pela importância das atividades de subsistência, mesmo que em algumas comunidades a produção de mercadorias esteja mais ou menos desenvolvida; pela importância dos símbolos, mitos e rituais associados às suas atividades; pela utilização de tecnologias simples, com impacto limitado sobre o meio; pela auto-identificação ou pela identificação por outros de pertencer a uma cultura diferenciada, entre outras (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 27).

Percebe-se, a partir desse princípio, o reconhecimento e a importância destes povos, de suas comunidades locais e de seus conhecimentos para o meio ambiente. Em virtude, porém, dos interesses econômicos, do desrespeito à identidade e cultura desses povos e da falta de proteção legal aos seus conhecimentos e territórios, a sobrevivência e os propósitos de conservação ficam à mercê da exploração de multinacionais, interessadas na riqueza da biodiversidade nacional e dos conhecimentos que essas comunidades possuem, obtidos em sua vivência e interação com os ecossistemas, bem como aos modelos de desenvolvimento econômico característicos e definidores da sociedade atual.

Nessa linha Segundo Moraes e Freitas (2013, p.109) é que emerge nos cenários, social, político e jurídico, na região dos Andes na América Latina,

um constitucionalismo de feição ecocêntrica, o qual ostenta como bandeiras o reconhecimento dos direitos da natureza (*Pacha-mama*) e a cultura do Bem Viver, tendo como principais centros irradiadores de mudanças, o Equador e a Bolívia, cujas reformas constitucionais recentes, respectivamente, em 2008 e 2009, a partir da inclusão dos povos indígenas e de outras minorias étnico-raciais, como atores sociais na atualidade, incorporaram vetustos valores resgatados das raízes pré-colombianas comuns, entre os quais sobressai o respeito à natureza e ao ambiente, vale dizer, o respeito prioritário à vida.

Esse respeito a natureza e ao ambiente possibilitam a estes povos, assegurar um dos elementos mais importantes para a caracterização de uma comunidade que é o fato de os integrantes do grupo reconhecerem-se como tais, como membros de uma cultura singular, um grupo social particular, que possui uma identidade diferenciada dos demais membros da população nacional. Além deste reconhecimento, o reconhecimento dos

“outros” (conforme a teoria de Charles Taylor) também influencia no próprio reconhecimento do grupo historicamente subalternizado pelas interpretações, práticas e saberes coloniais.

A capacidade que estes povos os grupos possuem de se relacionar com um meio ecológico complexo, identificando, por exemplo, as diferenciações na fauna e na flora, as diversas espécies existentes, suas formas de vida e funções, pode ser considerada prova do patrimônio cultural, graças a um saber prático que valoriza e preserva os ecossistemas e que muitas vezes é visto como práticas improdutivas pelas sociedades modernas.(CASTRO, 2008).

É justamente esse aspecto que as novas constituições procuram resgatar, além dos avanços democráticos, ampliação popular, também a institucionalização da proposta do bem viver, na “vanguarda do giro ecocêntrico, superador do modelo antropocêntrico, que alicerça os atuais sistemas jurídicos e também a hermenêutica jurídica tradicional de reprodução de saberes e práticas. (MORAES, FREITAS, 2013, p.108).

Dentre as inovações introduzidas pela Constituição do Equador de 2008, destaca-se os o reconhecimento dos direitos da Pachamama (Derechos de La naturaleza), no cenário maior da constitucionalização do Sumak Kawsay como direitos do bem viver. O bem viver, significa a atribuição de subjetividade de direitos (ser-ai, a existência) à natureza (Pachamama).

Esta atribuição possibilita a natureza uma nova condição, a de sujeito de direito e deixa de lado a condição de objeto de apropriação que a modernidade lhe relegou (ACOSTA, 2009, p. 173), nessa linha os artigos 71 a 74 da Constituição da República do Equador disciplina *in verbis*:

Art. 71.-La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema. Art. 72.-La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas. Art. 73.-El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir

a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional. Art. 74.-Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.

A partir do exposto, verifica-se que a idéia do Bem Viver implica uma nova forma de conceber a relação com a natureza de maneira a assegurar simultaneamente o bem estar das pessoas e a sobrevivência das espécies, de plantas, animais e dos ecossistemas. Nesse aspecto assevera (MORAES; FREITAS, 2013, p. 128-9),

A adoção do modelo do Bem viver requer uma profunda mudança de consciência, do modo de o ser humano perceber e compreender a vida e nela conduzir-se, a qual demanda a demolição de velhas estruturas, para que, em seu lugar, se reconstrua uma novel civilização pautada no valor central da vida em vez de endeuar-se a economia, como vem sendo feito ainda hoje em dia. Busca o Bem Viver, no dizer de GUDYNAS, romper com as visões clássicas do desenvolvimento associadas ao crescimento econômico perpétuo, ao progresso linear e ao antropocentrismo.

Já a Bolívia¹¹ Bem viver ou *Suma Qumaña* oficializou-se como princípio ético-moral da sociedade plural na Constituição Política do Estado da Bolívia de 2009 e no Plano nacional de desenvolvimento “Bolívia Digna, Soberana, Produtiva e Democrática para Viver Bem”, no contexto de refundação do Estado, “marcadamente indígena, anticolonialista e plurinacional”.(MORAES; FREITAS, 2013, p.139).Pode-se observar que nos dois casos, Bolívia e Equador, o Bem-Viver é um elemento essencial para reformular o desenvolvimento; ensaia-se um novo marco conceitual e se cuida especialmente de definir a reforma econômica.

Para Eduardo Gudynas (2009), há também diferenças importantes. No caso da Bolívia, o *suma qamaña* e os demais conceitos associados são fundamentos ético-morais e aparecem no marco de sua definição de plurinacionalidade. Para este autor, no caso equatoriano, diferentemente, o *sumak kawsay* é apresentado em dois níveis: como

¹¹ Possui uma maioria, povos originários, ou indígenas, a longa dominação da minoria *criolla* – assim designados os descendentes de espanhóis, principalmente com a constituição do Estado-Nação boliviano, se traduziu na consolidação da estrutura dependente-capitalista e nas diversas formas de encobrimento do Outro por meio da colonialidade que fez com que este país fosse “o resultado do cruzamento e justaposição entre elementos que advém da memória larga (a colonização), da memória mediana (o Estado nacional-popular dos anos 50) e da memória curta (as lutas antineoliberais, a partir de 2000)” (SVAMPA e STEFANONI, 2007, p. 06).

marco para um conjunto de direitos e como expressão de boa parte da organização e execução desses direitos, seja pelo Estado, seja por toda a sociedade. É uma formalização de maior amplitude e profundidade já que *o sumak kawsay vai* além de ser um princípio ético moral e aparece dentro do conjunto de direitos.(GUDYNAS, 2009). Segundo Gudynas (2009, p.46)

No texto constitucional boliviano esse vínculo entre *suma qamaña* e os direitos não é explícito; por exemplo, não há uma referência a este conceito na seção dos direitos fundamentais. Por outro lado, o *Viver Bem* é claramente apresentado como uma das finalidades do Estado. A versão boliviana se apóia um pouco mais sobre o Estado que o texto equatoriano e avança mais sobre a plurinacionalidade. Por outro lado, o *sumak kawsay* equatoriano é plural no sentido de abrigar um amplo conjunto de direitos e se articula de forma simultânea com outros direitos que não se encontram em seu interior. Outras diferenças importantes giram ao redor das abordagens do ambiente. Nesse campo, a nova Constituição de Equador formalizou o reconhecimento dos direitos da Natureza, o que implica reconhecê-la como um sujeito de direitos (art. 72). Mantém-se em paralelo a postura clássica dos direitos a um ambiente sadio (os que são parte dos chamados direitos de terceira geração e estão enfocados nas pessoas). A formulação dos direitos da Natureza oferece várias particularidades notáveis. Por um lado, utilizam-se como sinônimos e num mesmo nível as categorias de Natureza e Pachamama, com o que se reforça a importância que se outorga ao saber indígena. Por outro lado, seus direitos estão enfocados em respeitar integralmente sua existência, sua estrutura e todos os processos vitais e evolutivos. Esta postura é reforçada com outra inovação que consiste em considerar que a restauração integral da Natureza também é um direito (art. 73). Observe-se que desta maneira, o componente ambiental do Bem-Viver equatoriano se apóia tanto nos direitos dos humanos como nos direitos da Natureza.

Percebe-se, assim, diferentemente do padrão cultural ainda prevalecente de exploração e de dominação da natureza, consoante a cultura do Bem Viver, ressurgida da milenar civilização dos povos originários ameríndios, viver em harmonia com a natureza é o propósito principal, que se alcança mediante a realização dos seguintes postulados, para Moraes e Freitas (2013, p. 130)

1. Priorizar a vida;
2. Obter acordos consensuados;
3. Respeitar as diferenças;
4. Viver em complementaridade;
5. Equilíbrio com a natureza;
6. Defender a identidade;
7. Aceitar as diferenças;
8. Priorizar direitos cósmicos;
9. Saber comer;
10. Saber beber;
11. Saber dançar;
12. Saber trabalhar;
13. Retomar o *Abya Yala*;
14. Reincorporar a agricultura.
15. Saber se comunicar;
16. Controle social;
17. Trabalhar em reciprocidade;
18. Não roubar e não mentir;
19. Proteger as sementes;
20. Respeitar a mulher;
21. Viver bem e NÃO melhor;
22. Recuperar recursos;
23. Exercer a soberania;
24. Aproveitar a água;
25. Escutar os anciãos.

Ainda é possível vislumbrar que o “Bem-Viver questiona o dualismo da Modernidade que separa sociedade e Natureza e converte a esta última num conjunto de

objetos que podem ser dominados, manipulados e apropriados. Ademais, o Bem-Viver procura evidenciar” outras formas de relacionamento com o meio.(GUDYNAS, 2009,)

Segundo Almeida (2012), conforme extraído da análise dos processos constituintes equatoriano e boliviano, nota-se, desde o princípio, uma busca pela transformação do constitucionalismo latino americano, já que, como visto, as Constituições na modernidade representam(ram) politicamente, tanto as formas de dominação, bem como pela necessidade do Bem-viver, pela real concretização das necessidades sociais, que são sintetizadas num ordenamento normativo, fruto da reivindicação dos Outros por sua soberania e novas formas de participação democráticas. Assim, a análise dos novos textos constitucionais deve revelar as mudanças – ou desejos de mudanças - substanciais para o direito (Bem viver) latino-americano, sobretudo porque é pensada como a forma política que sintetizaria as aspirações da sociedade real – não a imaginada e subalternizada como associação de indivíduos abstratos. (ALMEIDA, 2012)

A partir da análise das Cartas constitucionais vigentes na Bolívia e nos demais países latino-americanos, durante um longo período da república, as populações (indígena e afro) não eram consideradas aptas a participar da política, a menos que lograssem um alto grau de assimilação à cultura nacional.

Verifica-se assim que o novo constitucionalismo latino-americano apresenta uma matriz doutrinária constitucional própria, demonstra a compreensão da Constituição como ferramenta de reformulação de uma ordem política e social clamada pelo povo num contexto de *necessidade*. (ORIO, 2013, p. 175). Mas uma necessidade que surge não de uma acomodação de classes e forças políticas tradicionais como de costume ocorria na América Latina (principalmente nos cenários pós-ditaduras), mas sim de uma demanda de movimentos articulados por igualdade social e inserção política a partir de um novo marco constitucional, não apenas como *concessão* das elites, mas como *condição* a ser implementada já no calor das revoluções, com a apropriação da proposta constituinte e seu processo de construção.(ORIO, 2013, p. 175).

Percebe-se, assim que América Latina tende cada vez mais a se renovar no sentido pluralista, através de uma democracia que inclui o “Outro” subalternizado como personagens atuantes, construindo uma sociedade mais humana e mais próxima da

igualdade econômica, social e cultural (ambiental). As experiências tanto da Bolívia quanto do Equador demonstram os anseios da população latina americana por uma nova ordem constitucional com um outro olhar para as relações com o meio em que vivem.

Considerações finais

Assim, é possível observar que as discussões perpassam pela idéia de “ruptura”, passagem do paradigma que demonstra exaustão e insuficiência, que não está plenamente esgotado, mas que exhibe suas possibilidades de satisfazer demandas inusitadas, para um paradigma hermenêutico de cunho criativo/produtivo, principalmente com novas concepções que surgem da idéia de conhecimento, pré-compreensão, interpretação e aplicação, em que se observa claramente o rompimento de um modelo liberal para um modelo social (transformador) de interpretação, e que visa o constitucionalismo latino-americano e a lógica do Bem-viver.

Com este “novo” paradigma será possível contribuir de forma mais concreta para o agir emancipatório do pensamento jurídico contemporâneo e dar voz aos saberes e práticas subalternizadas. No entanto, assumir-se como parte de um discurso emancipador para o Direito, não é uma tarefa fácil, pois muitas resistências são enfrentadas pelos juristas da transformação, uma vez que tal postura pressupõe criar compromissos éticos e políticos frente a uma tradição prática e histórica que insiste em fechar os olhos para o novo. È necessário “um novo senso comum teórico” para desenhar este novo modelo que possibilita um olhar para o Outro e assinala novas formas de participação democráticas. Tal paradigma não é mera constatação, pois muitos são os autores que caminham para esta perspectiva, demonstrando a insuficiência do paradigma tradicional e das práticas hermenêutico-interpretativas hegemônicas em que o chamado sujeito-epistêmico opta pela neutralidade e reprodução do conhecimento em nome do chamado sujeito-hermenêutico crítico que ataca, através de um novo paradigma, a assim denominada crise do Direito. Assim, é por meio do caráter fundamental interpretativo da sua experiência de mundo que o sujeito-hermenêutico crítico pergunta pelo texto (jurídico), é como sujeito do mundo que este compreende o sentido e desvela o novo, ou seja, o caráter transformador do Direito) e assim desconstrói a chamada tradição jurídica inautêntica, refém do paradigma tradicional metafísico-objetivante da filosofia da consciência. Esse novo sujeito

desconstrói, e ao mesmo tempo constrói, aquilo que a práxis jurídica insiste em não ver, ou seja, a realidade refletida concretamente na existência cotidiana.

Referencias

ALMEIDA, Marina Costa. **O NOVO CONSTITUCIONALISMO NA AMÉRICA LATINA: o descobrimento do Outro pela via do Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo**. Dissertação apresetada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

ACOSTA, Alberto; MARTINEZ, Esperanza (compiladores). **Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad**. Quito: Abya-Yala, 2009.

CARVALHO NETTO, Menelick. Requisitos pragmáticos da interpretação jurídica sob o paradigma do Estado democrático de direito. **Revista de Direito Comparado**, Belo Horizonte: UFMG, v. 3, p. 473-486, 1999.

CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DALMAU, Martinez, Ruben. **Assembleas constituintes y nuevo constitucionalismo em America latina**. In. Tempo exterior, n. 17, jul./dez. 2008.

DIEGUES, Antonio Carlos. ARRUDA, Rinaldo S. V. (org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada. Madrid: Cátedra, 1998.

_____. **Verdade e método** – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. **Verdade e método II** – complementos e índice. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GILES, Thomas. **Dicionário de filosofia** – termos e filósofos. São Paulo: EPU, 1993.

GUDYNAS, EDUARDO. **El Mandato Ecológico**. Derechos de La naturaleza y políticas ambientales em La nueva constitucion. Quito: EDICIONES Abya-yala, 2009.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende... [et all. - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1988.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

LEIS, Héctor Ricardo. **A modernidade insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes; Santa Catarina: UFSC, 1999.

LIXA, Ivone Fernandes Morcilo. **Hermenêutica e Direito: uma possibilidade crítica**. Curitiba: Juruá, 2003.

MORAES, Germana de Oliveira; FREITAS, Raquel Coelho. O novo constitucionalismo latino-americano e o giro ecocêntrico da constituição do Equador de 2008: os direitos de Pachamama e o bem viver (sumak Kawsay). In. WOLKMER, Antonio Carlos; MELO, Milena Peters. **Constitucionalismo latino-americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013.

ORIO, Luiz Henrique. Situando o novo: um breve mapa das recentes transformações do constitucionalismo latino-americano. In. WOLKMER, Antonio Carlos. CORREAS, Oscar. **Crítica jurídica na América Latina**. Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat. Universidade Federal de Santa Catarina. Aguascalientes / Florianópolis. 2013

PACHECO, Julio César de Carvalho. **Os direitos sociais e o Desenvolvimento emancipatório: Globalização, crise do estado-nação, flexibilização, mandado de injunção, proibição do retrocesso social e outros temas jurídicos**. IMED Editora, Passo Fundo, 2009

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução de Antonio Trânsito. Rio de Janeiro, 1994.

STRECK, Lenio L. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

_____. **Jurisdição constitucional e hermenêutica – uma nova crítica do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade – niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico y Constitucionalismo Brasileño**. Disponível em: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/12598.pdf>. 2013.