XXVII CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI PORTO ALEGRE – RS

HERMENÊUTICA JURÍDICA

GABRIELA MAIA REBOUÇAS MÁRTIN PERIUS HAEBERLIN

Copyright © 2018 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte deste anal poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria - CONPEDI

Presidente - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC - Santa Catarina

Vice-presidente Centro-Oeste - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG - Goiás

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. César Augusto de Castro Fiuza - UFMG/PUCMG - Minas Gerais

Vice-presidente Nordeste - Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS - Sergipe

Vice-presidente Norte - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa - Pará

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos - Rio Grande do Sul

Secretário Executivo - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini - Unimar/Uninove - São Paulo

Representante Discente - FEPODI

Yuri Nathan da Costa Lannes - Mackenzie - São Paulo

Conselho Fiscal:

Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM - Rio de Janeiro

Prof. Dr. Aires José Rover - UFSC - Santa Catarina

Prof. Dr. Edinilson Donisete Machado - UNIVEM/UENP - São Paulo

Prof. Dr. Marcus Firmino Santiago da Silva - UDF – Distrito Federal (suplente)

Prof. Dr. Ilton Garcia da Costa - UENP - São Paulo (suplente)

Secretarias:

RelaçõesInstitucionais

Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues - IMED - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo - UNIMAR - Ceará

Prof. Dr. José Barroso Filho - UPIS/ENAJUM- Distrito Federal

Relações Internacionais para o Continente Americano

Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas - UFG - Goías

Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA - Bahia

Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA - Maranhão

Relações Internacionais para os demais Continentes

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - Unicuritiba - Paraná

Prof. Dr. Rubens Beçak - USP - São Paulo

Profa. Dra. Maria Aurea Baroni Cecato - Unipê/UFPB - Paraíba

Eventos:

Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch UFSM – Rio Grande do Sul

Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho Unifor – Ceará

Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta Fumec - Minas Gerais

Comunicação:

Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro UNOESC – Santa Catarina

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali-Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara - ESDHC - Minas Gerais

Membro Nato - Presidência anterior Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UNICAP - Pernambuco

H553

Hermenêutica jurídica [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/ UNISINOS

Coordenadores: Gabriela Maia Rebouças; Mártin Perius Haeberlin. - Florianópolis: CONPEDI, 2018.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-748-9

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações Tema: Tecnologia, Comunicação e Inovação no Direito

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Assistência. 3. Isonomia. XXVII Encontro

Nacional do CONPEDI (27: 2018: Porto Alegre, Brasil).

CDU: 34





XXVII CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI PORTO ALEGRE – RS

HERMENÊUTICA JURÍDICA

Apresentação

O XXVII Congresso Nacional do CONPEDI - Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito, ocorrido em Porto Alegre entre os dias 14 e 16 de novembro de 2018, teve como tema central "Tecnologia, comunicação e inovação no direito."

Ao longo de três dias, docentes e pesquisadores de todo o Brasil debateram os principais temas ligados aos aspectos práticos e teóricos de sua atividade. Nesse contexto, o Grupo de Trabalho intitulado "Hermenêutica Jurídica I" ocorreu na tarde do terceiro dia, sob a coordenação dos Professores Dr.ª Gabriela Maia Rebouças, da Universidade Tiradentes/SE, e Dr. Mártin Perius Haeberlin, do Centro Universitário Ritter dos Reis/RS.

Os trabalhos foram agrupados em blocos temáticos, visando possibilitar um diálogo mais profícuo dos temas. Após um conjunto de apresentações individuais, seguiu-se ao debate, que primou pela escuta atenta, pela colaboração entre os pares, pela problematização dos coordenadores no intuito de qualificar e adensar as pesquisas, propondo melhorias na delimitação de seus objetos, de forma que todos os presentes manifestaram o apreço de se sentirem contemplados.

O primeiro bloco de apresentações abordou os trabalhos mais teóricos e filosóficos, trazendo autores da hermenêutica que também seriam tematizados nos demais trabalhos: Heidegger, Gadamer, Robert Alexy e os jusnaturalismos foram trabalhados tendo como horizonte o tempo presente. Após a apresentação dos trabalhos, foram possíveis reflexões e debates sobre todos e cada um dos trabalhos. Sobre o primeiro trabalho apresentado ("O resgate da centralidade do ser em Heidegger") – que, de algum modo, conduziu um norte à reflexão dos demais –, o grupo refletiu sobre o sentido do pensar e sobre o esquecimento da questão do ser em alguns momentos da filosofia. Sobre o segundo trabalho ("A Hermenêutica Filosófica em Gadamer"), lembrou-se a passagem do entendimento do círculo hermenêutico para uma espiral hermenêutica, na qual os sentidos encontrados ao objeto modificam o ser que interpreta. Já quanto ao terceiro trabalho ("Novos Direitos: evolução dos fatos sociais e aplicação do círculo hermenêutico") discutiu-se a possibilidade de apropriações da virada hermenêutica heideggeriana em temas jurídicos hodiernos, como as questões relacionadas ao nome social e ao reconhecimento das uniões homoafetivas. Ato contínuo ao trabalho "A formação da lei a partir do discurso ideal de Robert Alexy e a redução da discricionariedade

hermenêutica", discutiu-se os problemas na correção das leis – e a importância de um amplo debate a respeito das mesmas –, bem como a conexão do tema com a chamada "ética do discurso". Por fim, quanto ao trabalho "Os caminhos do jusnaturalismo no século XXI", refletiu-se sobre a possibilidade de afirmar valores universais na contemporaneidade e sobre os problemas ínsitos a concepções jusnaturalistas.

No segundo bloco, as pesquisas giraram em torno das decisões judiciais, com evidência para o papel das Cortes Superiores, notadamente do Supremo Tribunal Federal do Brasil: interpretação e sentido normativo, globalização, mídia, teorias e processos decisórios no Direito estiveram entre os temas destacados. Também se estabeleceu a metodologia de apresentar-se os textos em bloco para, a partir deles, promover-se discussões e reflexões. Sobre todos os temas os participante puderam fazer observações. Quanto ao primeiro trabalho "Supremo Tribunal Federal e sua função interpretativa", refletiu-se detidamente sobre a pertinência de uma leitura que, dando sentido aos sentidos possíveis ao texto, desloque o eixo da verdade interpretada a partir do parâmetro da autoridade do interpretante, especialmente falando-se dos limites da tarefa de interpretar. Em relação ao segundo trabalho ("O diálogo hermenêutico na compreensão do julgamento da ação de descumprimento de preceito fundamental n. 153"), pode-se compreender, a partir da questão da anistia, a necessidade de se pensar em "constrangimentos epistêmicos" dos intérpretes, a partir do marco teórico de Gadamer e Ricouer. Depois, em relação ao trabalho "Mídia, (in)formação e decisões judiciais", falou-se sobre o protagonismo do Poder Judiciário, em suas manifestações de poder, de um lado, e a comunicação social realizada a partir de um código binário (informação vs. não informação) de outro. Ao fim, tratou-se do tema "A globalização e sua influência nas decisões judiciais", considerando aspectos como o multiculturalismo e os modelos estrangeiros de decisões judiciais que vieram a afetar a jurisdição constitucional brasileira.

O terceiro e último bloco teve como foco a hermenêutica aplicada a questões concretas, envolvendo o Estatuto do desarmamento, bioética e tecnologias reprodutivas, derrotabilidade, racionalidade e argumentação na motivação judicial, dignidade humana e técnica normativa. Mais precisamente, iniciou-se com o tema do "Estatuto do Desarmamento", em uma tentativa, bastante debatida, de conciliar a noção de normativismo jurídico em Kelsen com a noção de realidade social em Ehrlich. Após, promoveu-se reflexão acerca da temática "Hermêutica da Facticidade aplicada às Tecnologias Reprodutivas", laborando-se a possibilidade de, a partir da hermenêutica filosófica, discutir a "sacralidade da gestação" e a noção convencional de natalidade como um "bem absoluto". Ato contínuo, tratou-se do tema da "Derrotabilidade" das regras, a fim de demonstrar que a existência e a validade de uma regra cederiam, desde um ponto de vista sistemático, em ocasiões nas quais suas aplicações

podem se revelar "extremamente injustas". Após, houve um intenso debate sobre o trabalho apresentado relacionado a um curioso caso concreto (Apelação Cível n. 70005798004), que tratava da exclusão da meação por indignidade a um genro que assassinou o sogro. O debate demonstrou que, por vezes, a fundamentação, mesmo que chegue a conclusões adequadas, pode ser intrinsecamente deletéria ao entendimento do sistema jurídico e suas bases hermenêuticas. Posteriormente, discutiram-se algumas conclusões do trabalho que tratava do feminicídio a partir de uma análise de Hart e Raz, de modo a promover um debate sobre a juridicidade e legitimidade da criminalização específica dos homicídios fundamentados na questão do gênero. Por fim, tratou-se da questão da dignidade da pessoa humana e sua inviolabilidade, considerando-se diversos exemplos caracterizados de sua violação.

Como conclusão, o grupo afirmou a importância das pesquisas em Hermenêutica jurídica problematizarem o marco teórico estrangeiro escolhido para a análise do direito brasileiro e de caminhar na direção de pesquisas que utilizem os marcos teóricos efetivamente como instrumentos para a análise de problemas jurídico-sociais concretos (teóricos ou práticos). Criticou-se a utilização de teorias desvinculadas de seus contextos originais e das questões a que elas procuraram, a seu tempo, dar respostas, apontando para um campo de pesquisa no qual os autores e teorias sejam compreendidos a partir de sua realidade econômica, política e social, sobretudo quando estrangeiras.

As contribuições apresentadas deixaram patente que as comunidades acadêmicas ligadas ao GT, oriundas de diversos grupos de pesquisa e linhas dos programas stricto sensu no Brasil, com representatividade de todas as regiões – norte, nordeste, centro oeste, sul e sudeste – estão em processo de autoquestionamento e franco desenvolvimento, adensando e qualificando o debate, o que seguramente contribui para o aumento da qualidade da Pós-Graduação em Direito no Brasil.

Prof.^a Dr^a Gabriela Maia Rebouças - Universidade Tiradentes/SE

Prof. Dr. Mártin Perius Haeberlin, Centro Universitário Ritter dos Reis/RS

Nota Técnica: Os artigos que não constam nestes Anais foram selecionados para publicação na Plataforma Index Law Journals, conforme previsto no artigo 8.1 do edital do evento. Equipe Editorial Index Law Journal - publicação@conpedi.org.br.

O RESGATE DA CENTRALIDADE DO SER EM HEIDEGGER HEIDEGGER'S RESCUE OF CENTRALITY OF THE BEING

Haide Maria Hupffer ¹ Gustavo da Silva Santanna ²

Resumo

O estudo objetiva apresentar como o ser historicamente foi destituído de sua centralidade pelo processo de cientifização e tecnificação do conhecimento para que se possa compreender o legado deixado por Heidegger e sua interrogação fundamental sobre o papel do ser humano nas configurações do saber, não mais amparado na lógica racionalista-iluminista, mas, sim, um interrogar que se propõe a resgatar a centralidade do ser humano no processo do saber. A intenção não é esgotar a compreensão, mas estar aberto a pergunta pelo sentido do ser para compreender os desafios que interpelam a humanidade

Palavras-chave: Racionalismo, Iluminismo, Heidegger, Ser, Hermenêutica

Abstract/Resumen/Résumé

The study aims to demonstrate how the being historically was deprived of its centrality by the process of scientification and technification of knowledge in order to understand the legacy left by Heidegger and his fundamental question about the role of the human being in the configurations of knowledge, no longer supported by rationalist-enlightenment logic, but, rather, an interrogation that seek to rescue the centrality of the human being in the process of knowledge. The intention is not to exhaust the understanding, but to be open the question of the sense of being on understanding the challenges that ask the humanity

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Rationalism, Enlightenment, Heidegger, Being, Hermeneutics

¹ Pós-doutora, doutora e mestre em Direito pela UNISINOS. Professora e pesquisadora no PPG em Qualidade Ambiental e no curso de Graduação em Direito da Universidade FEEVALE.

² Doutorando e mestre em Direito pela UNISINOS. Especialista em Direito Ambiental e Direito Público. Professor do Curso de Direito do IMED e FADERGS. Procurador do Município de Alvorada/RS

INTRODUÇÃO

O estudo das pré-compreensões históricas que foram (con)formando o entendimento sobre o *ser* é fundamental para que se possa perceber o grande legado e a virada existencial impressa por Heidegger à fenomenologia ao realizar a pergunta pelo sentido do ser e o papel do ser humano nas configurações do saber. Heidegger questionou os pressupostos fundamentais da lógica racionalista e o fato da ciência permanecer por séculos amparada na certeza proveniente da matemática e esse pensamento ter sido estendido à todas as outras ciências, inclusive, à filosofía.

As interrogações de Heidegger levam a escolher para o presente estudo o método fenomenológico hermenêutico alicerçado na compreensão do ser. Para a hermenêutica não há garantia de certeza, não há deduções, não há categorias e não há método. Hermenêutica é existência, ela busca compreender a condição do ser no mundo, sua facticidade de sua temporalidade.

A partir do método dedutivo, originado de pesquisa bibliográfica, o presente estudo divide-se três em partes: inicialmente a intenção é mostrar que a primeira ruptura com o saber socrático se dá com Platão no momento em que ele se descola do mestre e inicia a ruptura com o ser ao buscar na dicotomia sujeito-objeto-método o assujeitamento do sujeito ao sujeito assujeitante. Na sequência é apresentado o racionalismo que dá nascimento a uma nova ordem científica alicerçada na razão suficiente e onde é percebida a maior ruptura da história do ser humano e, consequentemente, o esquecimento do ser. Por fim, apresenta-se a grande virada no pensamento filosófico que inicia com Scheleiermacher no final do século XIX para ingressar na ideia central de Heidegger que é a questão do ser e seu entendimento sobre a fenomenologia em que a compreensão do ser é sempre compreensão do mundo em sua temporalidade.

1 A PRIMEIRA RUPTURA: O ASSUJEITAMENTO DO SUJEITO AO SUJEITO ASSUJEITANTE

A dicotomia sujeito-objeto que teve suas origens no platonismo foi a grande ruptura do saber socrático. Sócrates é reconhecido como sendo o fundador da filosofía moral. Apesar de não ter deixado nenhuma obra escrita, o que se conservou ao longo dos anos foram as lembranças das conversações com seus companheiros, mas, principalmente a impressão profunda que deixou pelo seu exemplo de vida. Platão foi um dos companheiros de Sócrates

que trouxe à público seus ensinamentos sobre o viver socrático que pode ser resumido numa observação minuciosa e atenta sobre a vida que se vive, que deve estar em harmonia conosco mesmo e, que nossos atos estejam de acordo com nossas afirmações e sob a autoridade do nosso pensamento uno. Sócrates colocou o sujeito como o responsável pelos seus atos morais, não através de discursos, mas necessariamente através de seus atos (CANTO-SPERBER, 2003, p. 351).

Viver socraticamente, nas palavras de Wolff (2003, p. 617) "é o contrário de obedecer ou deixar-se viver; é viver de acordo com a unidade de um princípio e moldar sua vida segundo a unidade racional nela fundamentada. É ser duplamente. Ser o autor absoluto de seus atos: fazer tudo e unicamente o que se julga objetivamente ser o bem" (WOLFF, 2003, p. 617).

Sócrates conduzia suas discussões mostrando que o indivíduo é o centro da vida e que ele tem a responsabilidade de, a partir de um autoexame atento e minucioso, buscar o essencial do seu ser e tentar viver sempre em harmonia com esse saber sobre si mesmo. É de Sócrates o preceito universal que atravessa séculos e que continua sempre atual: conheça-te a ti mesmo. Os princípios que guiam a tese socrática são, portanto, colocar o homem universalmente entendido como um sujeito de fins (finalidade em si mesmo e com os outros), isto é, "ser sempre o sujeito de tudo o que se é" (WOLFF, 2003, p. 622). A valorização da ética contida no preceito "conhece te a ti mesmo" nas palavras de Vaz, significam a necessidade de "cura e do cuidado com a vida interior" (VAZ, 2014, p.35).

Esse ponto de partida se evidencia nos escritos filosóficos de Platão, que na primeira fase baseou seus escritos no legado deixado por Sócrates e no compromisso de defender a memória de seu companheiro. Ao escrever seus primeiros diálogos, Platão buscava retratar o espaço do sujeito tendo como centralidade o pensamento de Sócrates.

Já nos seus escritos mais tardios, se percebe uma ruptura de Platão com o pensamento socrático, principalmente após ele frequentar centros pitagóricos de pesquisa científica. Pessanha (1983, p. XII) ao introduzir as obras de Platão entende que este momento foi decisivo e significou a ruptura com o "ser" socrático, pois "Platão via na matemática a promessa de um caminho que ultrapassaria as aporias socráticas – as perguntas que Sócrates fazia, mas afinal deixava sem resposta – e conduziria à certeza. A educação deveria em última instância, basear-se em uma episteme (ciência) e ultrapassar o plano instável da opinião (doxa)" (PESSANHA, 1983, p. XII).

Portanto, o legado socrático, a partir da influência do pitagorismo, deixa de ser fonte principal de inspiração e, é precursora de um caminho construído por Platão em outra direção.

Já em Fédon pode-se perceber essa ruptura, mas principalmente em Diálogos de Transição é que muitos intérpretes de Platão constatam o progressivo desligamento "das posições originárias socráticas e a formulação de uma filosofia própria, a partir da nova solução para o problema do conhecimento, representada pela doutrina das ideias: formas incorpóreas e transcendentes que seriam os modelos dos objetos sensíveis" (PESSANHA, 1983, p. XII). A "doutrina de ideias", significa a reestruturação do pensamento platônico, pela necessidade de buscar bases epistemológicas mais seguras. Para Pessanha (1983, p. XV), a separação de Platão da doutrina socrática teria ocorrido "no ponto em que a formulação da noção de ideia, como essência existente em si - independente das coisas e do intelecto humano -, que representa a adoção, por Platão, de um método de pesquisa de índole matemática". Em Sócrates "pensar como geômetra" era "colocar um princípio e aceitar como verdadeiro o que está em consonância e rejeitar o que está em desacordo". Pensar como um geômetra é propor "hipóteses das quais extrai as consequências lógicas". E é isso que Platão vai propor pela boca de Sócrates: remontar do condicionado à condição com vistas a "estabelecer uma consequência lógica entre duas preposições (a que exprime o problema e a que exprime a sua hipotética resolução). Por conseguinte, o importante inicialmente é pesquisar o que está em consonância com o princípio proposto. Contudo, Platão começa a delinear outro caminho em que "a busca de uma condição incondicionada para o conhecimento, o encontro com o absoluto fundamento da verdade (que só então se distingue da fantasia), é para Platão, não o ponto de partida, mas a meta a ser alcançada" (PESSANHA, 1983, p. XV). Em outras palavras, pode-se admitir que já em Platão a matematização do conhecimento ganhava fôlego. Nas suas investigações, Platão, procurava demonstrar que o conhecimento do mundo físico deve ser construído com instrumentos da matemática.

A mais poderosa influência exercida sobre a concepção clássica do homem é do platonismo. Vaz (2014, p 35) indica que a antropologia platônica resulta de uma síntese "na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do homem com o kósmos, a tradição sofistica do homem como ser de cultura (paideía) destinado à vida política, e a herança dominante de Sócrates do 'homem interior' e da alma".

Aristóteles foi um dos alunos de Platão em Atenas. Como criador da ética como ciência e da antropologia como ciência, Aristóteles deixou três grandes obras, a saber: Ética a Nicômacos, Ética da Êudemos e Ética Maior. Em *Ética a Nicômacos*, Aristóteles (2013, p. 113-115) parte do pressuposto que há duas faculdades racionais: uma que permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e a outra que permite contemplar as coisas passíveis de variação. Uma destas faculdades racionais pode ser chamada de científica

e a outra de culculativa, visto que para Aristóteles, deliberar e calcular são a mesma coisa. Ele introduz a faculdade calculativa como a faculdade da parte da alma dotada de razão. (ARISTÓTELES, 2013, p. 114).

Para o filósofo há duas ciências, uma que tem por fim o conhecimento puro, que são as ciências teoréticas e, outra que tem por fim o "fazer", chamada por ele de ciências "produtivas". Diz ainda, que o pensamento por si mesmo, não move coisa alguma, mas quando o pensamento se dirige a um fim, ele é prático, mostrando que há uma espécie de pensamento que dirige a atividade produtiva. Em Aristóteles (2013, p. 114-116) são cinco as disposições em virtude das quais a alma alcança a verdade por meio da afirmação ou da negação: a arte, a ciência, o discernimento, a sabedoria filosófica e a inteligência.

Aristóteles (2013, p. 117) expõe que o objeto do conhecimento científico é eterno, pois que todas as coisas cuja existência é absolutamente necessária são eternas. Toda a ciência pode ser ensinada e tudo que é cientificamente conhecido pode ser aprendido. Para o filósofo um homem tem conhecimento científico quando o ele tem uma convição que chegou ao conhecimento, uma vez que conhece o ponto de partida. A indução é esse ponto de partida que o próprio conhecimento universal pressupõe. O conhecimento científico "é o julgamento acerca de coisas universais e necessárias, e as verdades demonstradas e todo conhecimento científico (o conhecimento científico envolve raciocínio) são derivados dos primeiros princípios" (ARISTÓTELES, 2013, p. 117). O conhecimento científico deve ser demonstrável e os primeiros princípios são aprendidos pela inteligência. E inteligência não significa discernimento, tampouco existe correção de conhecimento, pois não existe erro de conhecimento, e opinião correta é verdade, pois tudo que é objeto de opinião já está determinado. Por outro lado, a excelência de deliberação envolve raciocínio. Tanto as definições primárias quanto os fatos fundamentais são apreendidos pela inteligência, não se chegando a elas pelo raciocínio. É pela percepção que se chega a elas, e esta percepção para Aristóteles (2013, p. 120) é inteligência. Razão pela qual, Aristóteles nos diz que "a inteligência é ao mesmo tempo princípio e fim, já que as demonstrações se fazem a partir destes e acerca destes" (ARISTÓTELES, 2013, p. 123).

Para o filósofo a sabedoria filosófica é uma combinação de conhecimento científico com a inteligência, "que permite perceber o que há de mais sublime na natureza" (ARISTÓTELES, 2013, p. 119). Em sua Ética a Nicômacos, Aristóteles (2013, p. 125) aborda o papel que a razão deve desempenhar na atuação ética, elevando a ética como disciplina autônoma em relação à metafísica. Ele convida a entender a finalidade da pessoa humana, introduzindo a ética como a excelência moral a ser alcançada, ao dizer que "a função

de uma pessoa se realiza somente de acordo com o discernimento e com a excelência moral, porquanto a excelência moral nos faz perseguir o objetivo certo e o discernimento nos leva a recorrer aos meios certos" (ARISTÓTELES, 2013, p. 125).

Uma característica marcante em Aristóteles é o dualismo do saber prático e do saber teórico. O saber prático para Aristóteles é uma outra forma de saber, e o discernimento é que conduz a esta diferenciação, pois dirige-se a uma situação concreta, a uma ação e a uma experiência. Gadamer (1999, p. 465) ao referenciar a ética aristotélica, diz que Aristóteles aborda o papel que a razão deve desenvolver na atuação ética, o que significa dizer que se trata "de razão e de saber, que não estão separados do ser que deveio, mas que são determinados por este e que são determinantes para este ser". O verdadeiro problema do saber ético de que se ocupa Aristóteles na sua ética é para Gadamer (1999, p. 468) quando Aristóteles diz que o "seu saber deve orientar o seu fazer". E, nas palavras de Gadamer (1999, p. 468), Aristóteles "formula essa diferença de um modo audaz e único, chamando a esse saber, de saber-se, isto é, um saber para si".

Apesar de em muitos pontos discordar de Aristóteles, Gadamer (1999, p. 481) retoma algo que é fundamental para construir sua hermenêutica filosófica e entender o fenômeno da compreensão, ao afirmar que, em Aristóteles, "a aplicação não é uma parte única e eventual do fenômeno da compreensão, mas que o determina desde o princípio e no seu todo".

Aristóteles ao codificar a forma do pensamento em pensamento teórico e pensamento prático, "assegura ao predicado da racionalidade, própria do homem, os instrumentos poderosos e decisivos para que ele possa plasmar seu mundo segundo as exigências da razão". Ao elevar a ciência como o centro do seu universo simbólico, o legado de Aristóteles traz "profundas consequências em todo o desenvolvimento da civilização ocidental" em especial sobre a concepção ocidental do homem (VAZ, 2014, p. 41-43).

2 RACIONALISMO: NASCIMENTO DE UMA NOVA ORDEM CIENTÍFICA

Os séculos XVI e XVII correspondem a um período de ruptura na história do ser humano. É a ruptura com o saber aristotélico e medieval. Essa ruptura científica, iniciada no século XVI com Copérnico (teoria heliocêntrica do movimento dos planetas), Galileu (quedas dos corpos e Newton (síntese da ordem cósmica), transformou radicalmente o mundo, introduzindo uma nova ordem científica, baseada num modelo de racionalidade que possibilitava apenas uma forma de conhecimento verdadeiro.

No século XVII, esta nova ordem científica é ampliada e aprofundada, caracterizandose fundamentalmente pela excessiva confiança no poder da razão, invadindo tanto os
domínios da teoria, como os da ação prática. O que impulsionou essa ruptura radical foi a
necessidade de "elaborar as noções de método, de verdade e, a partir delas, as noções de ser e
de ação" (SPINOZA, 1983, p. X). Representantes dessa nova ordem científica, como
Descartes, Spinoza e Leibniz, constroem um método que objetiva produzir e tornar manifesta
a unidade da ciência.

Para Descartes, não pode haver uma ciência incerta e um saber fora da ciência. Isto o caracteriza como contemporâneo de uma revolução científica. Com Descartes, há uma mudança radical no quadro das teorias científicas: a razão passa a ser o tema central de sua filosofia e guia único na procura de verdade das coisas. Apoia-se na certeza proveniente da matemática e estende a todas as outras ciências e a todo o tipo de assuntos "aquilo que constitui a certeza das matemáticas: a pureza e a simplicidade de seus objetos" (GUENANCIA, 1991, p. 13). Sua principal obra "Discurso do Método", revolucionou a filosofia, inaugurando uma nova fase metódica, onde a pergunta principal é o "o que é conhecer com certeza, qual é o critério pelo qual se reconhece essa certeza, a que objetos o conhecimento humano pode aplicar-se e sobre que fundamento repousa" (GUENANCIA, 1991, p. 7).

O brevíssimo texto "Discurso do Método" é impressionante porque em apenas algumas páginas elabora todo o seu projeto, que é o de elevar a ciência a uma ciência universal, para que possa elevar o espírito ao mais alto grau de perfeição. Seu método consistia de quatro grandes preceitos:

O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresenta tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, fazer em tudo enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir. (DESCARTES, 1999, p. 23).

O tema de introdução da obra "Para Bem Conduzir a Razão e Procurar a Verdade nas Ciências" teve como propósito não ensinar apenas um método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas "principalmente um método para instruí-lo e permitir-lhe adquirir, isto é, descobrir "o conhecimento verdadeiro de tudo aquilo que se será capaz"

(GUENANCIA, 1991, p. 13). É por esse motivo que, em várias passagens de "Discurso do Método", Descartes busca mostrar o modo como ele conduziu a sua própria razão na busca do conhecimento certo, mostrando uma excessiva confiança epistemológica nas suas descobertas a partir da experiência vivida. O que permite observar com Santos (2001, p. 13) que,

com base nesses pressupostos, o conhecimento científico avança pela observação descomprometida e livre, sistemática e tanto quanto possível rigorosa dos fenômenos naturais. O *Novum Organum* opõe a incerteza da razão entregue a si mesma à certeza da experiência ordenada.

A partir desses princípios, Descartes (1999, p. 24) coloca que, "entre todos aqueles que, até agora, procuraram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes". A matemática passa a ocupar um lugar central na ciência moderna: ao buscar a certeza, encontra nas verdades da matemática abrigo seguro para "acostumar seu espírito a alimentar-se de verdades e não se contentar com falsas razões" (DESCARTES, 1999, p. 24). Constrói, portanto, sua tese da utilidade do saber adquirido, partindo das ideias para a observação e experimentação. E essas ideias são as "ideias matemáticas. A matemática fornece à ciência moderna não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação" (SANTOS, 2001, p. 14). Descartes (1999, p. 25) enfaticamente coloca que é possível chegar a conhecimentos úteis à vida "e que, ao invés dessa filosofia especulativa ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática".

O que mais Descartes (1999, p. 26) apreciava em seu método era de que, por meio dele, tinha a certeza de em tudo usar a razão e que seu espírito "acostumava-se pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos". Seu objetivo era o de mostrar a possibilidade de adotar um método simples em sua essência, o que para Philonenko (1996, p. 27) pode ser resumido em "o segredo do Discurso do Método reside no facto de ser practico e não especulativo".

Descartes espera, por conseguinte, da sabedoria humana, não apenas as verdades teóricas, mas também uma verdade pragmática. Em outras palavras, "uma doutrina que permita ao entendimento esclarecer a vontade na totalidade dos casos, mesmo os mais duvidosos" (PHILONENKO, 1996, p. 26). Pode-se então afirmar com Philonenko (1996, p. 26) que Descartes divide a busca pela verdade em três partes: "primeiro encontraríamos a verdade especulativa, depois a verdade prática e, por fim, a verdade pragmática, recebendo cada verdade o seu papel, consoante o seu lugar e a sua dignidade no *corpus* cartesianao".

Descartes reduz a realidade física a decisões puramente geométricas. Consequentemente, Descartes não mostrou uma disposição pelo ser, mas uma ordenação do conhecer, significando que sua preocupação não era com a entidade interior das coisas, mas com a posição lógica dos conceitos (CASSIRER, 1993, p. 38).

Esta forma de pensar, para a qual a forma suficiente do conhecimento é a científica, que se propõe explicar tudo a partir de padrões de racionalidade, como uma operação dedutiva, na busca de "verdades", abriu o caminho para o esquecimento do ser.

Em Hobbes, a razão é a faculdade de raciocinar, entendido o raciocínio "como cálculo, mediante o qual, dadas certas premissas, se extraem certas conclusões" (BOBBIO, 1991, p. 38). Dizer que o homem é dotado de razão é o mesmo que dizer que ele é capaz de cálculos racionais. Bobbio (1991, p. 38) explica os ditames da reta razão de Hobbes, salientando que ela faz parte da natureza humana. Com isso quer dizer que o "homem é capaz não só de conhecer *per causas*, mas também agir *per fines*, ou seja, de seguir regras que lhe indicam os meios mais adequados para atingir os fins almejados (como o são, precisamente as regras técnicas) (BOBBIO, 1991, p. 38).

Para Spinoza (1983, p. XIII) a verdade não necessita de nenhum sinal extrínseco para ser conhecida, pois, para que tenhamos a certeza, basta ter apenas a essência objetiva das coisas ou das ideias. A ideia é verdadeira quando se pode ver nela clareza, supressão de toda a dúvida, distinção e certeza. Mantém assim a ordem cartesiana, ao enunciar que "tudo o que percebemos clara e distintamente é verdadeiro". A verdade é imanente ao próprio conhecimento, não consiste na "adequação da ideia à coisa" e não exige qualquer garantia externa, mas, pelo contrário, "é porque a ideia revela a produção da coisa a que ela mesma dá a garantia à adequação". Refuta o conhecimento "por-ouvir-dizer" e o conhecimento "por-experiência-vaga". Nasce assim sua concepção de método genético, que é o conhecimento pela causa e não a partir dos efeitos. "Conhecer pela causa significa descobrir o modo pelo qual algo é produzido" (SPINOZA, 1983, p. XIII-XV).

Para exemplificar esse método, Chauí (1999) mostra a diferença entre descrever e definir alguma coisa, trazendo a ideia de um círculo, que é "uma figura na qual todos os pontos equidistam do centro", isto é, descrever o círculo, em vez de defini-lo. "Um círculo é definido quando se diz que ele é o produto de rotação de um segmento em torno de um eixo ou de um ponto estremo central. Fazer isso é conhecer o círculo geneticamente, isto é, através da causa que o produz" (SPINOZA, 1983, p. XIII e ss.).

No *Tratado da Correção do Intelecto*, Spinoza (1983) afirma que o modo com o ser humano sente a essência formal é a própria certeza e que a verdade não necessita de nenhum

sinal e que basta ter a essência objetiva das coisas, isto é, as ideias. O percurso seguido por Spinoza mostra que o método é o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia e que o método deve mostrar como a mente deve se dirigir segundo a norma de uma existente ideia verdadeira a investigar segundo leis certas. Ao demonstrar seu método, Spinoza reafirma o que os antigos já disseram: a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos e que a essência do conhecimento deve ser procurada nas propriedades positivas que ele enumerou ao descrever seu método de conhecer a verdade.

Cassirer (1993), em sua obra "El Problema del conocimento II", mostra que, apesar da afinidade entre Descartes e Spinoza no campo da metafísica, há uma diferença profunda de pensamento entre ambos em relação à teoria do conhecimento, conforme descreve:

Para Descartes, es condición primera y essencial la fundamentación del conocimiento. El pensamento, según él, sólo puede transcender al ser absoluto después de haver alcanzado y afianzado contra toda duda un criterio fijo de la verdad. (...) Para Spinoza, por el contrario, el punto fijo que Descartes de afana por obtener en laborioso análisis aparece ya como algo inconmoviblemente dado desde el primer momento. Todo conocimiento puramente inductivo o deductivo careceria en si mismo de base si no descansara sobre el fundamento de una intuición inmediata en la que se revela ante nosotros la realidad del ser infinito" (CASSIRER, 1993, p. 9).

Com Leibniz não há uma ruptura; sua metafísica "distingue-se da de Descartes e de Spinoza ao postular, em vez do dualismo cartesiano e do monismo spinozista, um 'universo pluralista'" (CASSIRER, 1993, p. 52). A condição de verdade em Leibniz está no "princípio da razão suficiente" que parte da observação da experiência sensível, que, em síntese representa que tudo tem a sua razão de ser e o que existe é suficiente por si só, pois tem tudo o que precisa ter para existir (CASSIRER, 1993, p. 52).

É pelo princípio da razão suficiente que o ser humano em Leibniz, pode atingir o conhecimento, pois as verdades da razão são necessárias, enquanto as verdades de fato são apenas contingenciais. Portanto, a razão é a causa da verdade, que o autor denomina *razão a priori*. Dito de outro modo, Leibniz (1980) delega somente para a razão o estabelecimento de regras seguras, indicando ainda que só a razão é capaz ainda de suprir o que falta para tornar regras não seguras em regras seguras. Pois nada há no ser humano de inato que não seja a razão; em suma, para Leibniz (1980, p. 15) "compete à suprema Razão, à qual nada escapa, compreender distintamente todo o infinito e enxergar todas as razões e todas as consequências".

Leibniz (1980) compara a doutrina do Direito às ciências que não dependem de experimentos, mas de definições, não de demonstrações de sentidos, mas da razão. São próprias do Direito e não do fato. Compara a justiça aos cálculos numéricos, dizendo que,

assim como algo é justo, mesmo que não haja quem exerça a justiça nem sobre quem ela recaia, de maneira semelhante os cálculos numéricos são verdadeiros, mesmo que não haja quem queira calcular. Os princípios dessas ciências já existem a *priori*, ou seja, são verdades eternas e não necessitam que algo exista, mas que o homem se guia por algo a partir de sua suposta existência.

O racionalismo, portanto, revolucionou a ciência ao apoiar-se apenas em fatos observáveis e nos princípios da matemática, delimitando definitivamente o domínio da razão suficiente. O abandono do ser, no âmbito do paradigma racionalista, resultou no destino problemático da matematização e de uma ciência que quantifica e classifica o ser.

No século XVIII, outra forma de pensamento filosófico se impôs: a filosofia do Iluminismo. Também chamado século das Luzes, a filosofia do Iluminismo "apoia-se nas *Regulae philosophandi* de Newton para resolver o problema central do método da filosofia" (CASSIRER, 1992, p. 24). Nisto se diferencia do método proposto por Descartes, Spinoza e Leibniz, calcado na razão como verdades eternas e amparado no método de dedução pura. Para o Iluminismo, o pensamento se dirige inversamente, e a razão passa a ter um sentido diferente e mais modesto: ela "não é o erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada como moeda sonante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade" (CASSIRER, 1992, p. 32). Não ocorre uma verdadeira ruptura entre essas duas correntes filosóficas; percebe-se, sim, um deslocamento da ideia-força da "razão"; ela passa a ser vista mais como uma energia, uma ação e se concretiza num fazer.

O ambicioso projeto iluminista na concepção de Heckman (1999, p. 19) consistia em libertar a mente humana de tudo o que está ligado à incerteza, a preconceitos, a superstição, a ilusão. O pensamento iluminista desenvolveu uma metodologia científica "baseado em verdades eternas da natureza humana, purgada dos preconceitos históricos e culturais, e a seguir o método nomonológico-dedutivo das ciências naturais com vistas a formular leis científicas sobre os seres humanos". Para a autora, nem os sociólogos positivistas e nem os humanistas "puseram em causa o tema central do pensamento iluminista: a identificação exclusiva da verdade com o 'método científico' definido como a exclusão de distorções históricas e culturais" (HECKMAN, 1990, p. 20-21).

No iluminismo emerge uma contradição exemplar: "a razão iluminista defende a autodeterminação racional, mas prescreve também um método científico capaz de neutralizar a liberdade nas suas próprias condições" (D'AGOSTINI, 2003, p. 489). O homem como a vida humana, a partir da premissa do iluminismo de que a razão científica está fundamentada

na "objetivação da realidade, com o objetivo de dominá-la", são "transformados em objetos de análise com finalidade de domínio e manipulação". Gerando como consequência que "a razão como faculdade da ciência e mãe da técnica entra em conflito com a razão como faculdade da liberdade, princípio da emancipação dos povos". Com o iluminismo a razão instrumental passa a ser instrumento de dominação (D'AGOSTINI, 2003, p. 490).

Para contrapor a cientificidade do método físico-matemático no âmbito das ciências do espírito, surgiu, no final do século XVIII, o historicismo. Um dos objetivos presentes no alvorecer do historicismo foi de reabilitar a história como categoria de conhecimento. Para o historicismo, qualquer manifestação individual "dever ser concebida a partir do contexto histórico de sua época", reduzindo a uma lógica imanente e compreensão do passado. Isso não queria dizer "aplicar critérios de nossa era a períodos estranhos, pois os fatos históricos deviam antes ser interpretados de modo imanente, como expoentes de seu tempo" (GRONDIN, 1999, p. 135).

O historicismo foi um movimento filosófico que rejeitava o racionalismo e o universalismo provenientes do jusnaturalismo moderno-iluminista, que enfatizavam a razão como método supremo (GADAMER, 1999, p. 485). Surgiu na Alemanha, como um movimento cultural amplo, abrangendo desde o pensamento filosófico-jurídico até os meandros da arte, dos sentimentos, da emoção, da sensibilidade, da ciência, da economia, da história etc. Como precursores do historicismo citam-se Burke e Herder.

Uma vez expulso o ser outrora situado no centro das concepções sociais, Lage (1991, p. 78) referencia que se abria aos olhos dos racionalistas uma perspectiva deslumbrante: " ao indivíduo histórico dotado de uma vontade rebelde e de direitos inalienáveis, e revestido de privilégios e franquias, enfim, ao herdeiro de uma mentalidade formada e "deformada" por mil tradições "absurdas", substitui-se um ser novo, sem preconceitos, ou lembranças, sem direitos adquiridos e sem tradições: inocente, *born yesterday*, a mente como uma *tabula rasa*, indefinivelmente moldável e condicionável pela autoridade anônima do novo Sistema social" (LAGE, 1991, p. 485-6). Apesar dos objetivos do historicismo, pelo rigor antimecanicista e anti-racionalista de sua tese na busca de um "método" para a compreensão da história, não conseguiu se distanciar do espírito positivista da época.

A rejeição à possibilidade de uma história teorética argumentada pelo historicismo pode ser percebida na análise de Gadamer (1998, p. 70), quando ele argumenta que o historicismo jamais vai até o fim de suas reflexões, pois "confiando cegamente nas proposições de seu método, esquece-se inteiramente da historicidade que também é 'sua'". Para Popper (1990, p. 2), um de seus críticos mais ferrenhos, o historicismo não avançou

como filosofia, porque "não é possível predizer, através de recursos, a métodos racionais ou científicos, a expansão futura de nosso conhecimento científico", como também não é possível prever o futuro curso da história.

No início do século XX, Cassirer com sua obra "Filosofia das formas simbólicas" editado no ano de 1923 passa a ser reconhecido como neokantista ao resgatar a fenomenologia e ao notar "que a linguagem é um a *priori* essencial da nossa experiência, sendo o trâmite fundamental com o ser" (D'AGOSTINI, 2003, p. 184). Mas é com Schleiermacher, Kierkegaard, Dilthey, Heidegger e Gadamer que acontece a mais radical virada linguística capaz de ultrapassar a visão cientificista da experiência como se objetiva mostrar na sequência.

3 A VIRADA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO E O RESGATE DO SER

Schleiermarcher (1999, p. 26) deslocou a hermenêutica do domínio técnico científico e da pretensa hegemonia da metodologia positivista das ciências naturais, estabelecendo a hermenêutica no domínio filosófico. Sua grande contribuição foi a de fundamentar a hermenêutica na linguisticidade, historicidade e individualidade livre e espontânea daquele que compreende. Ele traz a força da historicidade como uma aquisição feliz para reconstruir, de modo mais completo, a evolução de determinado conhecimento ou determinada obra literária ou artística, agregando elementos novos, compreendendo o processo interno de cada autor com sua época. Schleiermacher (1999, p. 43) assentou sua contribuição na autodescoberta progressiva do espírito pensante em que o equívoco sempre pode ser produtivo, porque é possível de reconstrução e deve ser entendido nas palavras de Gadamer (1999, p. 282) como um "estímulo ao constante esforço de continuar interpretando".

No final do século XIX com o fracasso do historicismo Dilthey avança ao formular algumas teses como a "ideia de consciência histórica" e a da "circularidade da definição de filosofia". Filosofia em Dilthey é saber crítico e reflexivo sobre o esforço cognitivo de cada época histórica. Filosofia não é doutrina, não formula soluções, mas é pela filosofia que é possível elaborar, confrontar e avaliar "as soluções particulares que historicamente se apresentam para a humanidade" (D'AGOSTINI, 2003, p. 48-49).

Dilthey (1984, p. 11) em sua obra "Crítica da Razão Histórica" objetivou ir além do dualismo lógica e vida, incluindo o conhecimento histórico universal. O filósofo parte da vida como um dado originário, pois ela contém em si a reflexão e o saber. Em Dilthei (1984, p. 11) o procedimento das ciências do espírito é a compreensão, que é fruto de uma experiência de

vida, que é singular e única. Pensou o mundo histórico como um texto que se deve decifrar. Pode-se observar seu legado na formação de uma consciência histórica ao assinar que "na consciência não deve haver nenhum conceito que não se tenha formado em toda a plenitude do reviver histórico; não deve haver nada em geral que não seja a expressão essencial de uma realidade histórica (DILTHEI, 1984, p. 11).

No início do século XX Husserf (1989, p. 22) propõe a fenomenologia transcendental da consciência constituinte. O método da crítica do conhecimento é o fenomenológico em que a fenomenologia é a "doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento". A fenomenologia em Husserf (1989, p. 87) "não teoriza e não matematiza, não leva a cabo explicações algumas no sentido da teoria dedutiva". O matemático e o cientista são apenas técnicos, pois "falta-lhes a compreensão última da essência como tal". A mais rigorosa matemática e a mais estrita ciência natural não têm em Husserf (1989, p. 54) "qualquer superioridade sobre qualquer conhecimento, real ou pretenso, da experiência comum". Com isso o autor não quer apenas dizer que a filosofia não deve se orientar-se metodologicamente pelas ciências exatas, mas sim propor uma dimensão nova para a filosofia que se contrapõe ao método das ciências exatas.

Na análise de D'Agostini (2003, p. 50) em Husserf a filosofia "deve ser uma disciplina de conexão entre os vários saberes, uma reflexão sobre as modalidades da ciência" e sobre o que faz que as ciências sejam ciências. Neste sentido, a filosofia em Husserf é uma "possibilidade aberta para todo o pensamento contemporâneo", diferentemente do pensar de Dilthey em que a filosofia "não só não é ciência (no sentido próprio do termo)" como também nem "sequer tem por objeto a ciência". D'Agostini (2003, p. 50-51) observa que tanto em Dilthey como em Husserf tentar definir a "filosofia com parâmetros científicos e de modelála pelo saber científico, está fadada à falência". O principal legado de Husserf foi o de distinguir "o terreno da análise fenomenológica da enganadora e dogmática objetividade das ciências" (D'AGOSTINI, 2003, p. 131).

Heidegger foi discípulo de Husserf, mas se descola do seu mestre e dá uma guinada na análise fenomenológica deslocando-a para o terreno da fenomenologia e para o terreno da ontologia. O lançamento da obra "Ser e Tempo" o credenciou a ser reconhecido como o maior filósofo do século XX, influenciando o destino de inúmeros pensadores da sua época. A questão fundamentadora em Heidegger é a pergunta pelo sentido do ser. Ao questionar a si mesmo, questionou a vida e questionou a filosofía.

Em Heidegger, a filosofia deveria ser uma "ontologia hermenêutica". Com sua abordagem existencial radical, insere o sentido-de-realização do *Dasein*, que é o "recém-

descrito existir no sentido transitivo ou, o que significa a coisa mesma, vida fática como vida que se preocupa e se aflige, que se projeta no tempo". A filosofia em Heidegger é "vida preocupada", é o "estar-alerta do *Dasein* para si mesmo, o que significa antes de tudo, surpreendê-lo onde ele se retrai de si mesmo" (SAFRANSKI, 2000, p. 21 e s.).

Ao se dar conta de que a expressão "ser" é o conceito mais universal e o mais vazio, Heidegger empreendeu todo um projeto audacioso para compreender o sentido do ser. O *Dasein* se compreende em seu ser, isso é, sendo. Em Heidegger essa compreensão de si mesmo é existência. A expressão "ser" utilizada por Heidegger "é a maneira como algo se torna presente, manifesto, entendido, percebido, compreendido e, finalmente, conhecido para o ser humano, para o 'ser-aí ou para *o Dasein*" (SPANNOUDIS, 1981, p.11).

Heidegger (2002, p.77) evitou usar o termo homem e sujeito, pois sua intenção era apresentar o *ser* em sua integralidade, em seu caráter histórico-temporal, completamente diferente do homem-sujeito da metafísica moderna, que limitou o ser como mera instrumentalidade. O *Dasein* está no mundo como compreensão e como possibilidade, porque se compreende a si mesmo somente por suas possibilidades presentes, passadas e futuras. E *Dasein* é pre-sença, é ser-aí. E "pre-sença é sempre sua possibilidade". O aí do *Dasein* "é a abertura do ser, é o que o ilumina, isto é, a clareira, a *licchtung*. O *Dasein* é o guardião do ser". Quando "a iluminação acontece, o ser se entrega ao homem" (HEIDEGGER, 2002, p. 78-79).

Na Carta sobre o *Humanismo*, Heidegger (1983, p. 156-157) fala que a metafísica persiste no esquecimento do ser. Essa é uma das razões para o filósofo buscar pensar a essência do homem de forma mais radical que seus antecessores. Ele afirma que a "essência do homem reside na sua ec-sistência. É essa ec-sistência que essencialmente importa, o que significa que ela recebe sua importância do ser mesmo, na medida em que o ser apropria o homem enquanto ele é ec-sistente, para a vigilância da verdade do ser, inserindo-o na própria verdade do ser". Ao introduzir a palavra ec-sistência Heidegger (1983, p. 157) a faz tendo em vista o seu conteúdo que para o filósofo é estar exposto à verdade do ser. "Como ec-sistente o homem sustenta o ser-aí, enquanto toma sob seu 'cuidado' o aí enquanto clareira do ser". Heidegger cria um dicionário próprio em que vai construindo termos para se fazer compreender. Para designar o que entende por existência, Heidegger utiliza três palavras da língua alemã: *Dasein* (que em Heidegger é o ser dos homens, o ente ou pessoa que possui este ser, aquele que cada um de nós é), *Vorhandenhein (o Vorhandensein*, significa o modo de ser dos seres naturais) *e Existenz* (assume como significado o modo de ser do *Dasein*) (INWOOD, 2002, p. 58-59).

Outra constatação importante em Heidegger (1999, p. 105) é que para avançar, é necessário superar "o esquema de que há sujeitos e objetos, consciência e ser, de que o ser é objeto do conhecimento" e de que a teoria do conhecimento deve se ocupar sobre a relação entre sujeito e objeto, visto que essa discussão impede o acesso ao que ele indica de viver fático (existir), ou seja, ser em um mundo. E mundo em Heidegger (1999, p. 110-111) é aquilo que cuidamos, a que atendemos, é aquilo com o qual o viver fático vive e que tem significatividade, que é o *como* do ser, em que se centra precisamente a categoria do existir do mundo. O fenômeno do cuidado em Heidegger (1999, p.132) "é um fenômeno fundamental do existir", fenômeno este que não se pode compreender "juntando elementos teóricos, práticos, emocionais". Só compreendendo o ser é possível "explicar como o existir del cuidar mismo, tomado en su originalidad, antes de cualquier interpretación, el cuidado del mero ver y del mero perguntar se fundam en el ser de la existência humana".

Em sua obra "Os problemas fundamentais da fenomenologia" e "Ser e Tempo", Heidegger segue mostrando a desconstrução fenomenológica da história da ontologia seguindo o fio condutor dos problemas da temporalidade. Heidegger na visão de Norro (2000, p. 15) é um gênio filosófico que expõe e crítica o pensamento dos grandes metafísicos da história ao apresentar seu grande tratado sobre ontologia. Ao se propor a analisar a analítica existenciária do Dasein, Heidegger (2000, p. 278) mostra que a constituição ontológica do Dasein se funda na temporalidade. Se a compreensão do ser pertence a existência do Dasein está também deve se fundamentar na temporalidade, ou seja, "a condição ontológica da possibilidade de compreensão do ser é a temporalidade mesma". E temporalidade em Heidegger (2000, p. 278-279) se converte em tema "como condição de possibilidade da compreensão do ser e da ontologia como tal". Temporalidade também tem o significado do horizonte desde onde se compreende o ser. Ao observar o ser em sua determinação temporânea é possível desvelar sua problemática e o ser se faz "fenomenologicamente visível em sua determinação contemporânea" e, a partir desta constatação é que se está em condições de compreender a "distinção entre ser e ente e de fixar o fundamento da diferença ontológica".

Heidegger (2000, p. 382) faz duras críticas a objetivação da ciência que durante séculos se fundamentou no projeto matemático da natureza. Ao falar da existência fática do *Dasein*, argumenta que tanto na era científica como na pré-cientifica, "o ser é conhecido, porém o *Dasein* fático ficou desorientado a respeito do ser". A objetivação do ser se deu porque o ser originário enquanto tal permaneceu oculto durante séculos de domínio da ciência e da filosofia ancoradas em ideais matemáticos. O encobrimento da transcendência do ser de

forma nenhuma é um desconhecimento total, o desastroso no dizer de Heidegger (2000, p. 382-383) é que a tergiversação e a falsa interpretação impediram avançar por outros caminhos para que o *Dasein* alcançasse o desvelar dos fenômenos autênticos, em que o tempo é o horizonte de todo o compreender. Neste sentido, em Heidegger "o projeto do ser se transforma necessariamente em um projeto ôntico".

Essas séries de passos para acender ao ser é o que Heidegger (2000, p. 389) designa como fenomenologia. E o êxito ou o fracasso da investigação fenomenológica depende, em primeiro lugar, "de que medida a fenomenologia assegurou para si o objeto da filosofia, de que medida, de acordo com seus princípios, seja suficientemente imparcial a respeito do que exigem as coisas mesmas". O essencial em Heidegger é ter percorrido o caminho, ou seja, ter se dado conta do assombro científico ante o enigma das coisas, o velamento do ser, e, por outro lado, "desvelar todas as ilusões que aniquilaram de forma especialmente tenaz na filosofia".

O fascínio das contribuições de Heidegger pode estar no dizer de Inwood (2002, p. XVI) quando indica que as respostas de Heidegger às questões por ele mesmo propostas ao longo de suas obras "invariavelmente levantam questões ainda mais profundas, questões que propulsionam seu pensamento". O filósofo alemão "não apresenta verdades elaboradas anteriormente, nem nos guia por terrenos já explorados. Ele está elaborando os problemas à medida que caminha; o terreno é tão novo e não-familiar para ele quanto o é para nós". Também é fascinante ver um Heidegger que para desvelar o ser não se importa de "refazer seus passos e percorrer o mesmo solo de um modo diferente. Ele não conhece a nossa destinação, mais do que nós a conhecemos", o seja, Heidegger sempre mostrou que está a caminho.

CONCLUSÃO

A ontologia clássica, o racionalismo, o iluminismo e tantos outros paradigmas que se instalaram ao longo dos séculos não dirigiram os seus esforços para compreender a questão do ser e seu caráter de universalidade. Descartes não apenas falhou em sua determinação ontológica, como também passou por cima do fenômeno mundo ao encobrir o ser pela objetivação, pela dicotomia sujeito-objeto-método e ao propor como via única de acesso ao saber o conhecimento físico-matemático, por ele propiciar a posse mais segura, de parte do ser, dos entes nele apreendidos.

Essa forma de pensar que coloca como verdade única o conhecimento científico e se propõe a explicar tudo a partir de padrões de racionalidade apoiado na lógica da matemática e da física, como uma operação dedutiva, na busca de "verdades", é ainda encontrada na maioria das ciências. Esse pensar quando se torna a única forma de conhecimento possível se afasta do questionamento pelo ser e cega a visão do ser aos problemas do mundo em sua temporalidade.

Heidegger ao não se contentar com o paradigma do racionalismo-iluminista empreende uma caminhada para mostrar que a questão do *ser* deve a verdadeira e única tarefa dos pensadores. É o principal protagonista de uma grande virada na filosofía e na hermenêutica ao realizar uma reflexão radical e revelar o projeto existente em toda a compreensão ao ensinar que a vida humana não pode ser compreendida com uma postura teórica objetivadora. O caminho do pensamento sobre o ser necessita da clareira, que para Heidegger pode ser percorrido, se a pergunta pelo sentido do ser for corretamente posta pelo ser mesmo. A compreensão em Heidegger é apresentada como uma categoria ontológica do ser-aí (*Dasein*) e ser-no-mundo. Portanto, um dos legados de Heidegger é que o ser humano se compreende quando compreende o ser e a compreensão é um movimento circular que se move a partir de uma posição prévia, visão prévia e concepção prévia que se tem sobre o ser no encontro com o próprio ser em sua temporalidade e mundialidade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. 6.ed. 6.reimpr. São Paulo: Martin Claret, 2013.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes.** Tradução de Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CANTO-SPERBER, Monique. Platão. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, v. 2, p. 349-359.

CASSIRER, Ernst. El problema del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas II. México/DF: IEPSA, 1993.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, São Paulo: Ed.UNICAMP, 1992.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real** – Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

D'AGOSTINI. Franca. **Analíticos e Continentais**: Guia à Filosofia dos últimos trinta anos. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: EdUNISINOS, 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do Método.** Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DEWEY, John. Liberalismo, Liberdade e Cultura. Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo: Nacional e USP, 1970.

DILTHEY, Wilhelm. **Essência da Filosofia**. Tradução de Manuel Frazão. 3. ed. Lisboa: Presença, 1984.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Organizado por Pierre Fruchon e Traduzido por Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

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

GUENANCIA, Pierre. **Descartes.** Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

HECKMAN, Susan. **Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento.** Tradução de Luís Manuel Bernardo. Lisboa: Edições 70, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

HEIDEGGER, Martin. Los problemas fundamentales de la fenomenologia. Tradução e prólogo de Juan José Garcia Norro. Madrid: Trotta, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** – Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti Schuback. 12. ed. Petrópolis: Vozes e Universidade de São Francisco, 2002.

HUSSERF, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LAGE, Alfredo. A recusa do Ser: a falência do pensamento liberal. Rio de Janeiro: AGIR, 1971.

LEIBNIZ, Gotfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

NORRO, Juan José Garcia. Prólogo. In: HEIDEGGER, Martin. **Los problemas fundamentales de la fenomenologia.** Tradução e prólogo de Juan José Garcia Norro. Madrid: Trotta, 2000.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão: Vida e Obra. In: **Platão**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores).

PHILONENKO, Alexis. Reler Descartes. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

POPPER, Kark. A miséria do historicismo. São Paulo: Cultrix, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências.** 12. ed. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 2001.

SCHELEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Reni Braida. Petrópolis: Vozes, 1999.

SPANOUDIS, Sólon. A todos que procuraram o próprio caminho. In: Heidegger, Martin. **Todos nós...ninguém.** Tradução de Dulce Maria Critelli. São Paulo: Moraes, 1998.

SPINOZA, Benedictus. De. **Pensamento metafísico**: Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência/Barruch de Espinosa, Trad. Marilena de Souza Chauí. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983. (Coleção Os Pensadores)

VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia Filosófica. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2014, v. I.

WOLFF, Francis. Sócrates. In: In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Tradução de Ana Maria Ribeiro-Althoff et al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, v. 2, p. 616-622.