

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito

Edson Roberto Siqueira Jr.

A LIBERDADE COMO APORIA E FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS:
um ver fenomenológico

Belo Horizonte
2025

Edson Roberto Siqueira Jr.

**A LIBERDADE COMO APORIA E FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS:
um ver fenomenológico**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de doutor.

Projeto coletivo da linha de pesquisa: Cultura, Cidadania e Direitos Humanos: perspectivas histórico-filosóficas e teórico-comparadas.

Área de estudo: Teoria do Direito e Filosofia do Direito: perspectivas clássicas e disruptivas.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena Damasceno e Silva Megale.

Belo Horizonte

2025

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

Siqueira Júnior, Edson Roberto

S618l A liberdade como aporia e fundamento dos direitos humanos
[manuscrito]: um ver fenomenológico / Edson Roberto Siqueira Júnior. -
2025.

175 f.

Orientadora: Maria Helena Damasceno e Silva Megale.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 167-175.

1. Direitos humanos - Teses. 2. Liberdade - Teses. 3.
Fenomenologia - Teses. I. Megale, Maria Helena Damasceno e Silva. II.
Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 342.7



ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO
EDSON ROBERTO SIQUEIRA JUNIOR

Realizou-se, no dia 16 de maio de 2025, às 15:00 horas, Sala da Congregação, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *A liberdade como aporia e fundamenta dos direitos humanos: um ver fenomenológico*, apresentada por EDSON ROBERTO SIQUEIRA JUNIOR, número de registro 2021654634, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Maria Helena Damasceno e Silva Megale - Orientador (UFMG), Prof(a). Marcio Luis de Oliveira (UFMG), Prof(a). Antonio Gomes de Vasconcelos (UFMG), Prof(a). Marco Antonio dos Santos Casanova (UERJ), Prof(a). Américo Braga Júnior (UEMG - Diamantina), Prof. Marcos Emar Ramos Alvares da Silva (PUC/MG)

A Comissão considerou a tese:

Aprovada, tendo obtido a nota 95

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei à presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Belo Horizonte, 16 de maio de 2025.

Prof(a). Maria Helena Damasceno e Silva Megale (Doutora) Nota: 95 (noventa e cinco)

Prof(a). Marcio Luis de Oliveira (Doutor) Nota: 95 (noventa e cinco)

Prof(a). Antonio Gomes de Vasconcelos (Doutor) Nota: 95 (noventa e cinco)

Prof(a). Marco Antonio dos Santos Casanova (Doutor) Nota: 95 (noventa e cinco)

Prof(a). Américo Braga Júnior (Doutor) Nota: 95 (noventa e cinco)

PROF. MARCOS EDMAR RAMOS ALVARES DA SILVA (DOUTOR) PUC/MG
95 (NOVENTA E CINCO)

A dedicação fundamental e diária que recebi tornou possível este trabalho e retorna como uma dedicatória escrita àqueles que cotidianamente cederam tempo de convivência e amor. O trabalho é dedicado à Patrícia e ao Raul. Amo vocês!

AGRADECIMENTOS

Em um mundo pensado a partir de mônadas que contrapõe interesses conflitantes é necessário ressaltar as relações que não se dão dessa maneira, mas compartilham o mesmo caminho em uma comunhão que permite meditar o mundo em bases comunitárias e para além da competição e do individualismo.

Para essas relações que permitiram o longo caminhar do doutoramento e o presente trabalho expressa-se o meu muito obrigado!

Agradeço, portanto, aos professores doutores que me acompanharam nessa caminhada, notadamente Camila Silva Nicácio, Marco Antônio Souza Alves, Fabrício Bertini Pasquot Polido, Ricardo Henrique Carvalho Salgado, Raphael Silva Rodrigues, Heliana Mello, Maria Fernanda Rapolês, Eduardo de Jesus e Mônica Sette Lopes.

Agradeço à minha querida orientadora, Professora Maria Helena Damasceno e Silva Megale, pelos ensinamentos, compreensão e por manter viva a fenomenologia na Faculdade de Direito da UFMG.

Também ao querido e generoso Professor Márcio Luiz de Oliveira por ter me acolhido no estágio docente e ter permitido os debates fundamentais que enriqueceram o presente trabalho.

À sempre atenciosa e dedicada Professora Manuela S. Saadeh, pelas revisões e colaborações que possibilitaram a reflexão.

Aos Professores Antonio Gomes de Vasconcelos, Marco Antônio Casanova, Américo Braga Jr. e Márcio Luiz de Oliveira, pelo aceite ao convite para participar da banca avaliadora da presente pesquisa.

Aos meus amados pais, Silvana e Edson, e aos meus irmãos, Igor e Priscila, por participarem da minha formação e contribuírem com aquilo que fundamentou minhas escolhas.

Aos queridos amigos Marcos Edmar Ramos Álvares da Silva pelas trocas em longas conversas que acrescentam muito ao intelecto, Sálvio Fernandes Rodrigues, pelo incentivo e ensinamentos que nunca esquecerei e Carmosina pelo apoio e parceria.

Agradeço, por fim e com o coração tomado de amor, à minha esposa Patrícia e ao meu filho Raul. Vocês fazem a vida mais graciosa.

“Sonhamos com formação, com religiosidade etc., mas não as possuímos de fato, nós as pressupomos – sonhamos com originalidade e autonomia, acreditamos dizer unicamente coisas novas e tudo, entretanto, é apenas uma doce vingança por assim dizer em relação à dominação que caracterizou nossa relação com a antiguidade.” (Hölderlin, 2020, p. 147)

RESUMO

O presente estudo é uma reflexão sobre a essência dos Direitos Humanos e parte da história da filosofia, bem como da metafísica com o propósito de pensar a liberdade como fundamento daqueles direitos desde a origem na modernidade até a contemporaneidade. Como fundamento, a liberdade pensada pelos modernos como causalidade última e ausência de impedimentos externos à vontade humana se apresenta como aporia que, ainda que não seja o propósito, possibilitou ontologicamente a dominação e violência presentes no século XX e contemporaneamente. A fenomenologia é o modo como se procurou meditar o fenômeno para desvelar o sentido de ser dos Direitos Humanos e descrever a aporia que existe de início na construção da sua fundamentação na tradição. Coloca-se, após a indicação do método fenomenológico no primeiro capítulo, a questão dos Direitos Humanos a partir da constatação da aporia por pensadores da tradição filosófica. A seguir, investiga-se como a tradição fundamentou aqueles direitos especialmente apontando no pensamento hobbesiano e kantiano o que foi pensado essencialmente. Posteriormente, descreve-se, no pensamento heideggeriano, a analítica existencial e a facticidade do mundo como os elementos possibilitadores da história do ser. A subjetividade como horizonte ontológico-histórico da modernidade e a técnica na contemporaneidade estão no quinto capítulo possibilitando a reflexão daquilo que se encontra pressuposto no discurso fundante dos Direitos Humanos e evidencia a aporia. Considerado esse contexto, o último capítulo serve para pensar o caminho para o ver fenomenológico abordando o pensar originário e o pensamento calculador, o humanismo e a essência do homem e, por fim, a essência da liberdade. O objetivo geral é investigar como a liberdade como fundamento dos Direitos Humanos constitui-se em uma aporia de saída e, trilhado o caminho, foi possível concluir que: é necessário pensar os Direitos Humanos para além do universalismo e do relativismo para, com a suspensão do juízo, investigar na historicidade as coisas por elas mesmas ou, de outro modo, descrever a essência dos Direitos Humanos na historicidade; A subjetividade é a medida histórica que está pressuposta na liberdade que fundamenta os direitos e, desse modo, desconsidera a relação ontológica com o outro e pensa os direitos individualmente; A racionalidade que orienta o livre-arbítrio na tradição é deficitária e secundária por não estar originariamente na dinâmica de constituição das ações; a definição do homem como animal racional possibilita a objetificação do homem na época da técnica sem qualquer oposição pelos Direitos Humanos; e, por fim, a libertação originária do homem somente é possível com o pensar originário e a verdade como deixar-ser aquilo que é.

Palavras-chave: direitos humanos; liberdade; fenomenologia.

ABSTRACT

This study is a reflection on the essence of human rights and draws on the history of philosophy and metaphysics in order to think about freedom as the foundation of these rights, from their origins in modern times to the present day. As a foundation, the freedom thought of by the moderns as ultimate causality and the absence of external impediments to human will presents itself as an aporia which, although it is not the purpose, has ontologically enabled the domination and violence present in the 20th century and today. Phenomenology is the way in which we have tried to meditate on the phenomenon in order to unveil the sense of being of human rights and describe the aporia that exists from the outset in the construction of their foundation in tradition. After indicating the phenomenological method in the first chapter, the question of human rights is posed from the point of view of the aporia identified by thinkers from the philosophical tradition. Next, we investigate how tradition has grounded these rights, especially by pointing out in Hobbesian and Kantian thought what was essentially thought. Heideggerian thought then describes existential analysis and the facticity of the world as the elements that make the history of being possible. Subjectivity as the ontological-historical horizon of modernity and technique in contemporary times are included in the fifth chapter, enabling reflection on what is presupposed in the founding discourse of human rights and highlighting the aporia. Having considered this context, the final chapter serves to think about the path to phenomenological seeing by addressing originary thinking and calculative thinking, humanism and the essence of man and, finally, the essence of freedom. The general objective is to investigate how freedom as the foundation of human rights constitutes an aporia from which to emerge: it is necessary to think about human rights beyond universalism and relativism in order, with the suspension of judgment, to investigate things by themselves in historicity or, in other words, to describe the essence of human rights in historicity; Subjectivity is the historical measure that is presupposed in the freedom that grounds rights and, in this way, disregards the ontological relationship with the other and thinks about rights individually; The rationality that guides free will in tradition is deficient and secondary because it is not originally in the dynamics of the constitution of actions; the definition of man as a rational animal makes it possible to objectify man in the age of technology without any opposition from human rights; and, finally, the original liberation of man is only possible with original thinking and truth as allowing oneself to be what one is.

Keywords: human rights; freedom; phenomenology.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO	18
3 A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA MODERNIDADE	24
4 A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA TRADIÇÃO	41
4.1 A tradição grega: apontamentos sobre o pensamento de Platão e Aristóteles..	41
4.2 O horizonte de sentido da construção dos Direitos Humanos na tradição moderna: apontamentos sobre o pensamento de Thomas Hobbes	47
4.3 O horizonte da fundamentação dos Direitos Humanos na tradição moderna: apontamentos sobre o pensamento de Immanuel Kant	54
5 ANALÍTICA EXISTENCIAL E FACTICIDADE DO MUNDO COMO ELEMENTOS POSSIBILITADORES DA HISTÓRIA DO SER	73
6 A CONSTRUÇÃO DO HORIZONTE ONTOLÓGICO-HISTÓRICO DA CONTEMPORANEIDADE	104
6.1 Apontamentos sobre a construção da subjetividade na metafísica antiga.....	107
6.2 Apontamentos sobre a construção da subjetividade na modernidade	110
6.3 A consumação da metafísica da subjetividade	115
6.4 Horizonte ontológico-histórico na época da técnica	126
7 O CAMINHO PARA O VER FENOMENOLÓGICO	139
7.1 O pensar originário e o pensamento calculador	139
7.2 Humanismo e essência do homem	145
7.3 A essência da liberdade humana	150
8 CONCLUSÕES	162
REFERÊNCIAS	166

1 INTRODUÇÃO

Os acontecimentos do século XX que justificaram a proclamação em 1948 da Declaração Universal dos Direitos do Homem pareciam indicar que as atrocidades daquele século não mais aconteceriam. No entanto, o discurso declarado e festejado não foi suficiente para impedir, nas décadas que se sucederam, as contínuas violações dos direitos pretensamente protegidos, bem como não escondeu as aporias que se apresentaram de início no pensamento que edificou os Direitos Humanos.

Notadamente, eles não foram suficientes para proteger o homem da opressão e da dominação pelo homem mesmo que, em muitos momentos históricos, foi objetificado por ações públicas ou privadas. Desse modo, para Douzinas (2009), os Direitos Humanos não são efetivos e perdem seu fim no momento que abandonam o discurso e a ação de resistência contra a opressão e a dominação para se transformar em instrumentos de controle numa missão civilizatória empreendida pelo Ocidente. Vale dizer, a construção moderna dos Direitos Humanos iluminada pela razão e fundamentada na liberdade serviu de diretriz para o Ocidente, mas os acontecimentos históricos do século passado, assim como o que se observa na contemporaneidade, indicam que ainda há violência e, especialmente, dominação de poucos sobre muitos. As inúmeras guerras regionais, genocídios, concentração de renda, violência de toda ordem, fome e miséria no século dos extremos (Hobsbawm, 1995) e, atualmente a retomada de movimentos assemelhados ao fascismo, permitem afirmar que a pretensão liberal e humanista de proteção do homem por meio de direitos em alguma medida não obteve êxito.

A pesquisa somente foi possível por uma inquietação existencial que colocou o pesquisador em crise e permitiu o questionamento dos Direitos Humanos para além do que se tem corriqueiramente nas pesquisas no Direito. Era preciso responder à angústia que indicava algo insustentável nos direitos que pretendiam proteger o homem elevando-o a um fim em si mesmo, mas historicamente nunca alcançavam a efetividade prometida. Como explicar a liberdade nos Direitos Humanos na contemporaneidade diante dos desastres humanitários e, especialmente, dos avanços tecnológicos que requisitam e dominam o homem na época da técnica?

Portanto, não pode o Direito ignorar o pensamento que colocou a tradição que lhe dá fundamento em xeque ou, de maneira mais elaborada, não deve o Direito e os Direitos Humanos voltarem as costas para as aporias existentes no pensamento moderno que lhe permitiu a fundamentação. A crítica à modernidade e a seus fundamentos feita pela filosofia e,

especialmente para o presente estudo, a destruição¹ da metafísica em Heidegger, devem servir para possibilitar uma crise de fundamento que permita ao Direito rearticular o que lhe sustenta. Ao contrário, o Direito servirá tão somente como arremedo em uma comunidade conflituosa em nada contribuindo para a libertação originária do homem.

Cabe ressaltar que não se pretende ignorar as conquistas históricas que possibilitaram ao homem sair de sociedades violentas e com pouco apreço à vida humana para sociedades contemporâneas nas quais os Direitos Humanos são orgânicos. O pensamento filosófico moderno intentou arranjos para os problemas daquelas sociedades e em alguma medida obteve êxito, entretanto, a contemporaneidade evidenciou ainda mais as aporias e a necessidade de se perguntar pelo sentido de ser desses direitos. O que se tem em questão não é a proteção que ocorreu em alguma medida, mas a aporia inicial que possibilita a dominação e a violência apesar de algumas conquistas.

Nesse contexto, o trabalho propõe uma reflexão a partir da destruição da metafísica com o propósito de se pensar o modo como se existe no mundo e, especialmente, aquilo que se vela no discurso de Direitos Humanos na contemporaneidade. Busca-se questionar, a partir da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, os fundamentos das posições que orientaram a construção dos Direitos Humanos e que, de alguma maneira, possibilitam que a violência, a dominação e a opressão relatadas aconteçam como acontecem. A fenomenologia hermenêutica, assim, mostra-se como método adequado para fazer ver o sentido de ser que se encontra velado no discurso de Direitos Humanos exatamente por permitir que se investigue as coisas por elas mesmas para além das concepções prévias das quais partiram pensadores como Kant com o idealismo ou Hobbes com o realismo.

No percurso do trabalho, em primeiro plano, buscou-se explicitar o método fenomenológico com as contribuições de Edmund Husserl e Martin Heidegger para o pensamento fenomenológico que pretende investigar as essências na imanência. O método fenomenológico, muito sinteticamente, busca descrever o que se dá na experiência daquele que experiência para investigar o que está originariamente como condição de possibilidade de toda intuição.

Ressalta, nesse ponto, o fenômeno como aquilo que se mostra em si mesmo e se revela para o *Dasein* de modo que pode se mostrar, em razão da maneira como é acessado, como

¹ Destruição não tem aqui o sentido corrente, mas indica a recondução aos fenômenos de base na historicidade para fazer ver o sentido de ser dos fenômenos. Em Heidegger: “deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tornaram-se decisivas” (Heidegger, 2015d, p. 61).

aquilo que é ou até aquilo que não é. Nesse contexto, a fenomenologia é a atitude de se colocar diante do fenômeno com suspensão das opiniões prévias, concepções prévias e visões prévias por meio da *epoché* que o pesquisador deve ter para acessar o fenômeno. É dar um passo atrás abstraindo-se de quaisquer pressupostos não declarados. É desvelar o sentido de ser do fenômeno que se oculta no movimento de velamento/desvelamento buscando as coisas mesmas.

É importante dizer que não se pretende teorizar o conhecimento, mas investigar o como das coisas. Importa no presente estudo o modo como o fenômeno aparece e a descrição possível pela linguagem sem, contudo, pretender esgotar o fenômeno em todas as suas possibilidades de desvelamento ou limitar o fenômeno e a verdade à linguagem científica objetivando-o. O método fenomenológico se dá em contraposição ao subjetivismo e à relação sujeito/objeto contida na tradição metafísica na medida em que afirma que as coisas vêm ao encontro e a descrição deve ser feita a partir das coisas e do modo como se manifestam. Aqui, não há separação entre sujeito e objeto. O sujeito não se apropria da coisa como objeto de análise por meio do método e da subjetividade correlata para certificar-se daquilo que a coisa é.

No segundo capítulo se coloca a questão dos Direitos Humanos com a pergunta pela essência daqueles e, a partir daí, expôs-se como a tradição que os fundamentou na liberdade também identificou aporias insuperáveis. Tal ponto da pesquisa conta com o pensamento de Edmund Burke, Karl Marx, Hannah Arendt e Jaques Rancière, tendo cada um a seu modo meditado sobre o que se tem de intransponível para os problemas históricos apresentados. Nesse ponto, a pesquisa busca pensamentos situados em tempos e espectros políticos diferentes para mostrar como foi possível apontar problemas e contradições nos Direitos Humanos em diferentes contextos.

Na terceira parte procura-se descrever o horizonte de sentido que permitiu a fundamentação dos Direitos Humanos na modernidade considerando, para tanto, no mundo grego algo que de maneira seminal possibilitou que a modernidade se desse. Após, como representantes da modernidade, coloca-se apontamentos sobre o pensamento hobbesiano e kantiano para tentar descrever o horizonte de sentido da construção dos Direitos Humanos e, especialmente, a liberdade como fundamento desses direitos.

A analítica existencial do *Dasein* está no quarto ponto para possibilitar pensar a historicidade e, a partir do ser-no-mundo que compreende significados historicamente constituídos, os interpreta com determinada disposição e os compartilha por meio do discurso, foi possível avançar para ver a medida vinculadora da contemporaneidade. Essa dinâmica indica o homem como ente hermenêutico-compreensivo por existir lançado em uma totalidade de significados que fundamenta tudo que é, inclusive os Direitos Humanos. Procura-se, assim,

investigar fenomenologicamente como é possível ao homem apreender o que fundamenta e não aparece no discurso de Direitos Humanos contemporâneos, aquilo que sustenta e se vela na diferença ontológica.

O quinto capítulo trata com o posicionamento metafísico segundo o qual a subjetividade é a medida do pensamento e encontra na modernidade, sobretudo a partir de René Descartes, grande penetração na filosofia e, especialmente, no modo como o homem é homem e se reconhece como tal, no projeto do ente sobre o ser, na delimitação da verdade em sua essência e na maneira como o homem mede a verdade do ente². Assim, há uma medida vinculadora que se estabelece historicamente para possibilitar aquilo que é e, dessa maneira, pauta as relações do *Dasein* com os outros, consigo mesmo e com os entes. Tal medida, de início e na maioria das vezes, é escamoteada pela indigência da contemporaneidade e coloca o *Dasein* na não verdade negando-lhe a liberdade³ como um deixar-ser.

O mundo é, nesse cenário, arranjo de partes, sistema que serve aos propósitos humanos em um contexto que tudo toma a forma intentada pelo homem, tudo é planejado e o próprio homem é objeto no mundo calculado. Nesse movimento de dominação, não se questiona o modo como se existe no mundo e, perdido nas conjunturas que se renovam freneticamente, o homem existe submetido a interesses e à técnica mesma.

Trata-se de investigar a técnica, como horizonte ontológico-histórico epocal, que é, desse modo, essencial ao discurso de Direitos Humanos contemporâneo na medida em que é o que permite a formação de sentido daquele discurso por meio da razão, do cálculo, da antropomorfização dos entes e a objetivação do homem mesmo. Assim, a razão calculadora coloca o homem como objeto que é absorvido pelo modo de ser da técnica determinando uma humanidade, ao menos em parte, distante do cuidado fenomenológico necessário à existência própria.

Há uma tomada de posição que orienta o discurso de Direitos Humanos e que não é desvelada pelos estudos conhecidos. Parte-se de uma concepção prévia não discutida, admitindo-se pressupostos velados que guiaram a construção do discurso comprometendo, de início, a proteção pretendida ao homem. Pretende-se desvelar aquilo que foi escamoteado pela

² É preciso ressaltar, aqui não se toma a filosofia e a metafísica como matéria de acadêmicos sem qualquer relação com a vida cotidiana. Ao contrário, a investigação do texto e o cotejo com o Direito evidenciam como a tradição metafísica permeia todas as ações humanas e, notadamente, estabelece a medida de um tempo – um acontecimento apropriador – orientador das ações, mas que se encontra velado de início e na maioria das vezes. Há uma dependência entre a vida e a filosofia em um espaço fundamental de encontro que não pode ser negligenciado. Especialmente no que se refere aos Direitos Humanos, está pressuposto naquilo que fundamenta e exerce um poder normalizante e normatizante dos espaços, do tempo e do corpo.

³ Remete-se ao último ponto da tese no qual descreveu-se como a liberdade originária se dá como o deixar-ser aquilo que é, como o assumir as possibilidades de ser.

tradição no fundamento dos Direitos Humanos descrevendo como a liberdade como autodeterminação por meio da racionalidade não liberta originariamente o homem e constitui-se, assim, como uma aporia de saída na constituição daqueles direitos.

O derradeiro capítulo traça o caminho para o ver fenomenológico abordando o pensamento originário, o humanismo e a essência do homem para, após, meditar sobre a liberdade como essência da verdade. Busca-se ver como a liberdade é a condição de possibilidade para a verdade e que pensar a liberdade nesses termos é indispensável para a libertação originária do homem e, portanto, para os Direitos Humanos.

Há na estrutura adotada uma correspondência que permite cotejar a fundamentação dos Direitos Humanos na modernidade com a história do ser na metafísica proposta por Heidegger. Tal confronto possibilita ver como a subjetividade apontada no pensamento Cartesiano e levada às últimas consequências por Nietzsche está presente na construção da modernidade em Hobbes e Kant e, desse modo, investigar a liberdade.

Considerando o trajeto que o pensamento percorre na pesquisa, as decisões tomadas durante a investigação e a complexidade das questões abordadas, são necessários alguns apontamentos que podem auxiliar o leitor e antecipar possíveis questões. Passa-se a eles.

A pesquisa procura descrever aquilo que a tradição colocou como fundamento dos Direitos Humanos em cotejo com o pensamento heideggeriano para meditar sobre como a liberdade (positiva ou negativa) na modernidade não é suficiente para libertar o homem da dominação e da violência e, nesse intento, somente uma vida de reflexão e crises de fundamentos com contribuição daqueles que se engajarem nesse propósito poderá, talvez, levar ao pensamento originário que possibilitará mudanças e a liberdade como deixar-ser na cotidianidade. A reflexão que se propõe aqui, portanto, não tem a pretensão de solucionar de modo ôntico a aporia identificada, mas somente almeja minimamente provocar a meditação sobre o sentido de ser dos Direitos Humanos, quer investigar ontologicamente a questão. O que se quer, por fim, é estabelecer as condições de possibilidade para uma rearticulação do sentido de ser daqueles direitos, e não, definitivamente, qualquer proposta de intervenção que faça os direitos mais efetivos com modificações na legislação. Não se despreza o pensamento que quer pensar ações que possibilitem mudanças na *práxis* jurídica para a solução de problemas, entretanto a pesquisa tem caráter ontológico e pretende meditar ontologicamente a questão.

Também não é pretensão analisar profundamente o pensamento filosófico que lhe dá sustentação, mas usá-lo como subsídio para a investigação. Algumas discussões filosóficas sobre o pensamento dos autores abordados não foram mencionadas propositadamente, outras, em razão das limitações do pesquisador, não puderam ser alcançadas. O rigor filosófico foi uma

preocupação constante, entretanto também as barreiras enfrentadas em uma época em que o pensar originário foi deixado à margem da vida cotidiana e toda preocupação com a filosofia é desnecessária proporcionaram ainda mais dificuldades.

A abordagem do pensamento heideggeriano não pressupõe qualquer cisão que poderia ser sugerida pela virada heideggeriana. Ao contrário, tomou-se o pensamento como um todo de maneira que a analítica existencial tratada no livro “Ser e tempo”, atribuída ao pensamento do que se chamou “primeiro Heidegger”, é a condição de possibilidade para meditar sobre a história do ser no “segundo Heidegger”. A tentativa de pensar a historicidade das ontologias ou, o que é o mesmo, pensar mundos históricos em geral foi interrompida na obra “Ser e tempo” por não permitir pensar o horizonte histórico de um tempo, além de ainda conduzir à subjetividade. Heidegger, então, muda a direção do pensamento para pensar a determinação histórica do tempo ou o acontecimento apropriador do ser. Nesse contexto, ele sugere a continuidade de seu pensamento afirmando que o projeto de “Ser e tempo” trouxe as bases para o pensamento tardio:

A questão decisiva (*Ser e tempo*, 1927) acerca do sentido, quer dizer (*Ser e tempo*, p. 151), ou seja, acerca do âmbito do ser e não apenas do ente fica propositadamente não-desenvolvida. Aparentemente, o pensamento ainda se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos – que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e desta para a verdade como encobrimento e errância – uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica. (Heidegger, 2008b, p. 214).

Por fim, é necessário mencionar o preconceito que carrega o pensamento heideggeriano em razão das escolhas políticas do filósofo, bem como das críticas contundentes à tradição e, talvez, pela linguagem adotada que o faz ser considerado muitas vezes incompreensível e hermético. Ao largo de textos polêmicos como o discurso de posse na reitoria da Universidade de Freiburg, em 1933, e os “Cadernos Negros” publicados, a filosofia de Heidegger, como se verá, está muito distante de qualquer pensamento totalitário. O pensamento que pretende libertar a partir do pensar originário para deixar-ser aquilo que é não pode jamais ser tomado como instrumento para o controle de massas ou para promoção de violência e extermínio, é absolutamente incompatível com qualquer pensamento totalitário e torna enigmática a associação do filósofo ao nazismo, ainda que por pouco tempo.

Nesse ponto, o preconceito justificado nas más escolhas políticas soma-se à destruição da história da metafísica, à incompreensão da linguagem adotada e à uma certa anarquia que torna perigoso o pensamento filosófico (Loparic, 1990), criando uma rejeição que se perfaz em *doxa* sem, de qualquer maneira, adentrar o pensamento do filósofo. O leitor do presente trabalho, como de qualquer outro, deve tentar despir-se do anseio de confirmar suas convicções

e seus preconceitos para permitir a fusão de horizontes e não se deixar levar por concepções prévias que poderiam impedir a reflexão proposta.

Superadas as notas introdutórias, passa-se à meditação propriamente dita com a descrição do método fenomenológico que mereceu um capítulo destacado pela relevância e por constituir-se em um modo pouco adotado nas pesquisas jurídicas.

2 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO

Ao largo das várias fenomenologias possíveis, é preciso identificar um método que permita pensar o modo pelo qual a meditação da questão no presente trabalho pode ser realizada. De outra maneira, é necessário evidenciar uma linha metodológica que sirva de guia para a investigação e que permita expor aquilo que se pretende como projeto e que é possível aqui a partir da fenomenologia hermenêutica heideggeriana e da busca pelo sentido de ser em um mundo histórico. Não se pretende, ou mesmo não se sabe se é possível com base no método fenomenológico, construir uma ontologia regional do Direito ou dos Direitos Humanos, mas busca-se meditar e descrever aquilo que é possível ser colocado pelo *Dasein* como questão na existência e, desse modo, desvelar os Direitos Humanos na contemporaneidade.

A fenomenologia, no sentido adotado neste trabalho, tem como precursor Edmund Husserl, pensador que desenvolveu um modo de filosofar⁴ buscando fundamentá-lo como uma ciência rigorosa⁵ e visando ao estudo das essências na existência, de modo que somente é possível pensar o homem, o conhecimento e o mundo na existência por meio da transcendência e da imanência⁶ (Megale, 2007). A fenomenologia husserliana coloca em suspensão a atitude natural (*epoché*) para chegar às essências e voltar ao mundo que está sempre presente. Oportuno e esclarecedor é Merleau-Ponty ao afirmar que:

É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo

⁴ Não há consenso sobre o que é a fenomenologia, nesse sentido afirma Merleau-Ponty: “Pode parecer estranho que ainda se precise colocar essa questão meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl. Todavia, ela está longe de estar resolvida” (Merleau-Ponty, 2018, p. 1).

⁵ Husserl encontra-se em um contexto histórico no qual a filosofia buscou nas ciências o rigor que julgava necessário para afastar as aporias e sistematizar o conhecimento. Assim, “a fenomenologia pode comparar-se ao cartesianismo e é indubitável que desta maneira se pode efectuar adequadamente uma abordagem: é uma meditação lógica que visa ultrapassar as próprias incertezas da lógica, com vista e por meio de uma linguagem ou *logos* que exclua a incerteza” (Lyotard, 2008, p. 8, grifo do autor).

⁶ Pode-se pensar a fenomenologia husserliana entre o idealismo que propõe o conhecimento das essências a partir de uma subjetividade transcendental e o realismo, ao menos na sua versão mais radical, no qual a verdade é pensada como correspondência objetivamente. Como se verá, Husserl pensa a redução fenomenológica a partir da *epoché* para permitir esse movimento. “Assim se consuma, com a redução fenomenológica, uma espécie de cisão do eu: o espectador transcendental põe-se acima de si próprio, vê-se, e vê-se também como o eu que, antes, se abandonava ao mundo, encontra, portanto, em si mesmo, enquanto *cogitatum*, a si mesmo enquanto homem, e encontra, nas correspondentes *cogitationes*, a vida e o ser transcendentais constituintes do mundano no seu todo. Se o homem natural (no qual o eu é, derradeiramente, decerto um eu transcendental, se bem que nada saiba sobre isso) tem um mundo que é numa absolutez ingênua e tem uma ciência do mundo, então o espectador transcendental, que dele se tornou consciente como eu transcendental, tem o mundo apenas como *fenômeno*, isto é, como *cogitatum* da *cogitatio* respectiva, como aparente da aparição respectiva, como simples correlato” (Husserl, 2013, p. 14, grifo do autor). E continua logo após: “Assim a referência de consciência a uma objectualidade atravessa a inteira vida de consciência, e esta objectualidade desvenda-se como uma propriedade de essência de toda e qualquer consciência, a saber, a de poder transitar pela síntese, em sempre novos modos de consciência, de tipos bastante diferentes, para a consciência de unidade do mesmo (Husserl, 2013, p. 16, grifo do autor).

consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. (Merleau-Ponty, 2018, p. 1).

Fenomenologicamente, deve-se descrever tudo aquilo que se coloca ao estudo e não analisar ou explicar. O que se pretende é descrever o mundo a partir da experiência de mundo daquele que experencia para se chegar às coisas mesmas, de maneira a descrever aquilo que foi pressuposto pelo conhecimento. De outro modo, “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente [...]” (Merleau-Ponty, 2018, p. 4). Para o presente trabalho, é retornar àquilo que foi pressuposto na construção histórica dos Direitos Humanos para descrever e desvelar seu sentido de ser na contemporaneidade.

A descrição se dá por um *cogito* que existe num mundo e tempo determinado e deve revelar essa situação para, em um movimento circular, suspender e retornar ao mundo de modo a descobrir em si o horizonte que orienta as cogitações e voltar-se às coisas por elas mesmas explicitando-se como ser no mundo. Vale afirmar:

Prosseguir na reflexão sobre si mesmo, enquanto filósofo meditante que, assim, se tornou *ego* transcendental, significa, portanto, entrar na experiência aberta e ilimitada, não se contentar com o vago *ego cogito*, mas percorrer o constante fluxo do ser e da vida cogitante, ter em conta tudo aquilo que há para ver, penetrá-lo explicitando-o, captá-lo descritivamente em conceitos e juízos que sejam formados de um modo totalmente originário a partir deste manancial intuitivo. (Husserl, 2013, p. 12, grifo do autor).

É preciso destituir-se da familiaridade com o mundo para então fazer ver aquilo que foi tomado de antemão. A redução fenomenológica⁷ consistente nesse movimento descrito e que encontra na *epoché* o seu modo, é uma admiração frente ao mundo, uma reflexão que toma distância do mundo para revelar os elos intencionais que o ligam ao sujeito. Assim, comparada à redução do mundo no idealismo transcendental, “a redução eidética, ao contrário, é a redução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência. Eu vivo e percebo um mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 10).

Não se trata de reduzir a percepção às coisas, mas àquilo que é possível ser experimentado não sendo, portanto, possível falar em realidade objetiva, mas realidade

⁷ Merleau-Ponty ressalva a impossibilidade de suspensão total do mundo ao afirmar que: “mas porque, ao contrário, nós estamos no mundo, já que mesmo nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar (porque elas *sich einströmen*, como dizia Husserl), não existe pensamento que abarque todo nosso pensamento” (Merleau-Ponty, 2018, p. 10 e 11).

experimentada. Nesse aspecto, as essências⁸ as quais a fenomenologia se refere não dizem de uma coisa dada no mundo na qual é possível identificar uma substância ou uma essência imutável e que configura o objeto de uma ontologia, mas são o meio pelo qual é possível uma cogitação que se dá em “mim”. Portanto, “buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes que qualquer tematização” (Merleau-Ponty, 2018, p. 13). Passar pelas essências significa que a existência somente é possível em um mundo que se apresenta e permite, por meio de significações e da linguagem, pensar o que se experencia naquele que experencia a partir do mundo que é o seu. A fenomenologia reconhece a consciência dentro do mundo para o qual ela se dirige e é orientada, um mundo que se coloca como anterior ao conhecimento prescrevendo todo pensamento.

Chega-se, assim, à intencionalidade como o direcionamento da consciência ao mundo, de maneira que toda consciência é sempre consciência de algo. O mundo sempre está presente para aquele que experencia e, portanto, todo ato de imaginar, perceber, lembrar ou quaisquer outros remete ao mundo no que Husserl chamou de “intencionalidade operante”, exatamente porque é antipredicativa ou anterior ao conhecimento.

Graças a essa noção ampliada da intencionalidade, a “compreensão” fenomenológica distingue-se da “intelecção” clássica, que se limita às “naturezas verdadeiras e imutáveis” e a fenomenologia torna-se uma fenomenologia da gênese. Quer se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, “compreender” é reapoderar-se da intenção total – não apenas aquilo que são para a representação as “propriedades” da coisa percebida, a poeira dos “fatos históricos”, as “ideias” introduzidas pela doutrina -, mas a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cerca, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo”. (Merleau-Ponty, 2018, p. 16).

É preciso descer àquele sentido que unifica as diversas maneiras de ver o fenômeno para assim acessar as coisas por elas mesmas e fazer ver o que foi pressuposto e se escondeu ou esmaeceu no fluxo da história. Sob as várias visões há sentido de ser que deve ser desvelado para se chegar à essência. Assim, “todas essas visões são verdadeiras, sob a condição de que não as isolemos, de que caminhemos até o fundo da história e encontremos o núcleo único de significação existencial que se explicita em cada perspectiva” (Merleau-Ponty, 2018, p. 17). Enfim, as explicações de mundo possíveis pelo Direito, pela Sociologia ou pela História devem ser consideradas para se retornar àquilo que lhes atribui sentido e, é preciso afirmar, nenhuma

⁸ A teoria das essências husserliana foi acusada de ser um realismo platônico. Lyotard rebate essa acusação afirmando que “a teoria das essências não se enquadra num realismo platônico em que a existência da essência seria afirmada; a essência é apenas aquilo em que a *própria coisa* se me revelou numa doação *originária* (Lyotard, 2008, p. 18 e 19, grifo do autor).

delas é capaz de por si e de modo hermético colocar a questão do sentido e dos pressupostos que lhe embasam simplesmente porque qualquer investigação parte dos pressupostos mesmos. Vale dizer, considerando o tema da pesquisa, que pensar os Direitos Humanos a partir de pressupostos jurídicos não é suficiente para desvelar a questão do ser desses direitos. O Direito não é capaz de pensar o sentido de ser porque não coloca em jogo os pressupostos que embasam o pensamento jurídico mesmo, de modo a se colocar numa crise estrutural que permita pensar o sentido de seus fundamentos.

Heidegger quer investigar a questão do sentido de ser que foi deixada de lado pela metafísica tradicional por considerar tal questão evidente e, para tanto, adota o método fenomenológico. O que o pensamento heideggeriano pretendeu com a fenomenologia foi a superação dos preconceitos e pressupostos que orientaram de início a formação do pensamento metafísico e inviabilizaram a possibilidade de se investigar o sentido de ser. Não se pretendeu com o método acessar o conteúdo material, mas o como da investigação para, desse modo, chegar às coisas por elas mesmas. Assim,

A palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “para as coisas elas mesmas!” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas”, ao longo de muitas gerações. (Heidegger, 2015d, p. 66, grifo do autor).

Para explicitar ainda mais o sentido da fenomenologia, Heidegger decompõe o termo afirmando que este tem dois elementos estruturais: fenômeno e logos. A partir da afirmação de que o ente, considerada a via de acesso, pode se mostrar tal como ele é ou mesmo como ele não é, o fenômeno é aquilo que se revela e se mostra a si mesmo⁹. De outro modo, o ente pode se manifestar de várias maneiras, inclusive como aquilo que ele não é e, nesse caso, a manifestação ou a aparência que o ente se mostra pode levar a confusões. Daqui se extrai que o fenômeno, ao contrário da manifestação e da aparência, é sempre aquilo que se revela por si mesmo e “deve-se *manter*, portanto, como significado da expressão ‘*fenômeno*’ o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*” (Heidegger, 2015d, p. 66, grifo do autor).

Ainda pensando sobre o significado de fenomenologia, Heidegger destaca que a polissemia do conceito de logos pode indicar alguma dificuldade, entretanto, no pensamento do filósofo, o termo é meditado considerando-se o significado de fala. O deixar ver aquilo sobre o que se fala para quem fala e para os outros constitui o modo pelo qual o logos se apresenta, por

⁹ Heidegger diferencia o fenômeno que se revela a si mesmo de manifestação ou aparência ao afirmar que “terminologicamente, reservamos a palavra fenômeno para designar o significado positivo e originário de φαινόμενον e distinguimos fenômeno de aparecer e aparência, entendidos como uma modificação privativa de fenômeno” (Heidegger, 2015d, p. 68).

exemplo, num enunciado emitido como juízo¹⁰ sobre algo. Contudo, não se refere à verdade como correspondência de um juízo com alguma coisa, mas à descrição que faz ver algo como algo para acessar as coisas pelas coisas mesmas. De outra maneira, “e, novamente, porque o λόγος é um deixar e fazer ver, por isso é que pode ser verdadeiro ou falso. Tudo depende de se libertar de um conceito construído de verdade, no sentido de “concordância” (Heidegger, 2015d, p. 72, grifo do autor).

Do exposto se extrai que a fenomenologia não trata com um conteúdo quididativo como as ciências em geral, mas refere-se ao modo como se demonstra aquilo que se pretende estudar na ciência descrevendo as coisas pelas coisas mesmas. A fenomenologia deve, assim, deixar e fazer ver o fenômeno de maneira a desvelar o sentido que o sustenta e, por vezes, se encontra velado. Vale dizer, o ser dos entes se mostra como fenômeno que se vela e desvela e, portanto, toda meditação fenomenológica deve partir do ente para descrever o sentido que lhe sustenta. O método fenomenológico é, desse modo, a via de acesso ao que há de mais “essencial”¹¹, àquilo que fundamenta e dá significado e, desse modo “ontologia só é possível como fenomenologia” (Heidegger, 2015d, p. 75, grifo do autor).

A ontologia realizada por Heidegger e que tem, como se viu, seu “como” na fenomenologia, coloca a questão do sentido de ser em geral para fazer uma ontologia fundamental hermenêutica. Nesse contexto, a compreensão é o existencial que permite ao *Dasein* apreender o sentido contido nas significações extraídas da facticidade do mundo e abrir o horizonte de qualquer investigação ontológica posterior de modo que “a hermenêutica da presença torna-se também uma ‘hermenêutica’ no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica” (Heidegger, 2015d, p. 77).

Desse ponto é possível perceber que o ente humano é o que possibilita a pergunta pelo sentido de ser por estar em uma condição privilegiada¹² que lhe permite existir em um mundo de sentido e a investigação deve, assim, sempre partir do que constitui esse ente. Qualquer

¹⁰ É preciso ressaltar que não há a identificação necessária entre logos e juízo. Com Heidegger, “em todo caso, λόγος não diz, ou não diz primeiramente, juízo, caso se entenda por juízo uma ‘ligação’ ou um ‘posicionamento’ (aceitar-rejeitar)” (Heidegger, 2015d, p. 70).

¹¹ O termo essência está entre aspas para indicar que não significa a essência que a tradição viu no subsistente, naquilo que persiste como substância, mas indica o fenômeno puro, reduzido aquilo que se experencia. Com Megale: “a toda vivência psíquica corresponde, pela via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que revela sua essência imanente (tomada individualmente) como um dado absoluto. A fenomenologia, enquanto ciência, seria a ciência dos fenômenos puros, isto é, reduzidos, ou doutrina da essência dos fenômenos cognitivos puros, que tem uma verdade ‘subjética’” (Megale, 2007, p. 23).

¹² A condição privilegiada do *Dasein* não se dá por uma questão de importância ou hierarquia com relação aos demais entes, mas pela possibilidade de existindo colocar em jogo seu próprio ser considerada sua nidade ontológica originária, como se verá no decorrer do trabalho.

ontologia regional, que necessariamente emerge de uma ontologia fundamental, não pode abdicar de investigar o *Dasein* a partir da analítica existencial. Vale dizer,

Toda ontologia possui um engastamento incontornável no ser-aí humano, na medida em que não há nenhuma possibilidade de perguntar sobre o ser dos entes em geral senão a partir do ente que já sempre se movimenta em uma compreensão prévia do sentido de ser. (Casanova, 2023, p. 76).

O ente humano a ser analisado é sempre finito e, desse modo, as condições de possibilidade da formação de sentido somente podem ser investigadas no tempo finito do *Dasein*, de maneira que o tempo é o sentido articulador de toda a multiplicidade de sentidos. O tempo é, assim, o horizonte de abertura de todo sentido de ser, é onde se dá toda compreensão e toda interpretação do ser. Qualquer investigação ontológica deve partir da pergunta pelo sentido de ser que será feita na temporalidade e a resposta à pergunta somente pode ser dada com a liberação do horizonte de sentido no tempo. Perceba-se, toda compreensão se apoia nas possibilidades abertas no tempo a partir dos significados possíveis em determinada época. De outro modo:

Se o que está em jogo é, a abertura de um campo de fenomenologização marcado pela lida utensiliar com os entes, essa abertura compreensiva mesma se assenta antes de tudo sobre uma maneira particular de temporalização das possibilidades próprias a tal lida. (Casanova, 2023, p. 107).

No contexto acima explicitado, no qual o *Dasein* se apresenta como ente em um determinado tempo em que se dá a compreensão dos significados possíveis, todos os fenômenos se dão a partir de um horizonte marcado historicamente por uma tradição. De outra maneira, o mundo do *Dasein*, absorvido cooriginariamente com a existência, é constituído por processos históricos que estão presentes nos contextos de execução das ações ou mesmo dos juízos, ideias ou quaisquer processos cognitivos, de modo que todo fenômeno se apresenta a partir do horizonte ontológico-histórico que lhe atravessa. Portanto, a ontologia hermenêutica, para Heidegger, tem ainda um sentido específico que trata com a historicidade dos conceitos e é indelével do método fenomenológico hermenêutico.

A fenomenologia hermenêutica realizada por Heidegger como ontologia e aqui delineada minimamente servirá como fio condutor do trabalho orientando a abordagem do tema, assim como a estrutura daquilo que se pretendeu descrever. Nesse sentido, colocar-se-á a questão dos Direitos Humanos para situar-se o problema e, após, o modo como a tradição o fundamentou para, enfim, expor suas aporias, sempre considerando a formação dos processos ontológicos-históricos que serviram à formação do que hodiernamente se constituiu como Direitos Humanos.

3 A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA MODERNIDADE¹³

Pensar os Direitos Humanos a partir de pressupostos jurídicos não é suficiente para desvelar a questão do ser desses direitos. O Direito não é capaz de pensar o sentido de ser porque não coloca em jogo os pressupostos que embasam o pensamento jurídico mesmo, de modo a se colocar numa crise estrutural que permita pensar originariamente seus fundamentos.

Identificar a questão a ser pensada não equivale, aqui, a determinar o objeto a ser investigado para metodologicamente chegar-se a uma conclusão que permita uma maior utilidade ou eficácia dos Direitos Humanos. O que se tem é a meditação sobre uma questão que não apresenta uma solução óbvia ou iniciada a partir de concepções prévias, antes merece uma reflexão para além daquilo que está pressuposto nos estudos que buscam dar efetividade aos Direitos Humanos sem pensar ontologicamente o ser desses direitos.

Vale reafirmar, como meio de espantar conclusões apressadas, trazer a questão dos Direitos Humanos nesse estudo é, antes de tudo, pensar, meditar sobre aquilo que está pressuposto no discurso para desvendar o sentido de ser desse discurso numa determinada época. Evita-se, assim, o pensamento calculador da contemporaneidade ou mesmo a racionalidade das ciências modernas que classificam, conceituam e teorizam o objeto da investigação para conhecê-lo e certificar-se a partir do método. Não se pretende, portanto, encontrar meios eficazes de implementar os Direitos Humanos a partir de ações conjunturais que se sucedem num movimento frenético e inesgotável, mas pensar ontologicamente a partir da fenomenologia as condições de possibilidade que permitem que o discurso de Direitos Humanos se dê do modo como se dá na contemporaneidade.

Isso posto, o que se tem na tradição jurídico-filosófica trata com a identificação de aporias e contradições que permitem apontar problemas de fundamento na construção do discurso e, desse modo, apresenta-se a possibilidade de meditar sobre o ser dos Direitos Humanos. Há quem afirme mais enfaticamente nesse sentido dizendo que “o paradoxal, o aporético, o contraditório não são distrações periféricas esperando para serem resolvidas pelo teórico. O paradoxal é o princípio organizador dos Direitos Humanos” (Douzinas, 2009, p. 14).

Para além da questão do sentido de ser que é tratada no presente trabalho, o que se tem especialmente no século XX, é a possibilidade de se questionar os Direitos Humanos diante dos

¹³ Considerada a grande dificuldade que é buscar conceituar termos como modernidade ou pós-modernidade, não se busca aqui qualquer definição em razão da complexidade do fenômeno e da limitação que a busca por um conceito traz. Desse modo, a expressão contemporaneidade é utilizada nesta investigação para fazer referência a uma época na qual um horizonte ontológico-histórico se revela e, talvez, possa ser referenciado ao período posterior às guerras mundiais e às declarações de direitos subsequentes no qual a época da técnica se apresenta com pujança sem, contudo, deixar de ressaltar que não há qualquer ruptura com o período que a antecedeu.

massacres, genocídios e todo tipo de opressão e desconsideração com a vida em pequena e grande escala. Não bastasse a violência das guerras, a opressão e a dominação também aparecem, notadamente nos países pobres, por meio da imposição do poder econômico e da desigualdade entre ricos e pobres que causa fome e sofrimento.

Esse contexto contrasta com a promessa iluminista de emancipação do homem por meio da razão, bem como o propósito das declarações burguesas de direitos resultado das revoluções no século XVIII, permitindo-se colocar a questão: qual o sentido de ser dos Direitos Humanos na contemporaneidade?

A pergunta pelo sentido nesse ponto merece uma explicação. A tradição metafísica pergunta pelo fundamento a partir da relação sujeito-objeto na qual o sujeito do conhecimento busca no do ente o que há de essencial. Considerada a tradição, portanto, a pergunta seria: qual o fundamento dos Direitos Humanos? Entretanto, na ontologia-fenomenológica heideggeriana, a pergunta pelo ser se dá na temporalidade do *Dasein* que compreende o mundo num movimento hermenêutico e, desse modo, é preciso questionar o sentido de ser em uma época determinada¹⁴ que possibilita que o ente apareça de uma maneira. Para a fenomenologia, portanto, a pergunta pode ser colocada nos seguintes termos: qual o sentido de ser dos Direitos Humanos na contemporaneidade?

Tomada a questão na tradição, o pensamento filosófico aponta o problema a partir de pressupostos políticos-filosóficos, como fazem Edmund Burke, Karl Marx, Hannah Arendt e Jaques Rancière¹⁵. Cada um a seu modo indicou o que o pensamento permitiu apontar como aporia no contexto em que se encontravam.

Burke se contrapôs à revolução francesa sendo conhecido pelo posicionamento reacionário que permeia todo seu pensamento. Entretanto, sua posição política não impede a exposição ou diminui a importância dos argumentos filosóficos usados para criticar os, àquela época, recém pensados Direitos Humanos sobre os quais antecipou argumentos que estão na base da crítica contemporânea.

A principal crítica passa pelo racionalismo e pelo idealismo que fundamentam todo o pensamento filosófico que serviu à construção dos valores da revolução, afirmando em tom pejorativo que os políticos da metafísica revolucionários abriram escolas para ensinar sofismas. Afirma ainda que a pretensão burguesa de fundamentar filosoficamente a revolução

¹⁴ O que se colocou aqui será tratado ao decorrer do trabalho, mas era indispensável para o bom entendimento da colocação da questão inicial e o cotejo com a tradição.

¹⁵ Sem pretensão de qualquer investigação que aborde completamente o pensamento desses autores ou das inúmeras discussões originadas a partir deles, o que se quis aqui foi somente expor a crítica feita por cada um para colocar minimamente o modo como a tradição aborda a questão.

estabelecendo prescrições e receitas filosóficas desconsiderou que a vida não se submete à metafísica e, especialmente a prática política, ocupa-se com o singular e mutável e a metafísica com universal e imutável de modo que a política não pode, em nenhuma hipótese, ser concebida em abstrato (Burke, 1999).

As declarações de direitos revolucionárias foram idealizadas por meio de raciocínios dedutivos que produziram ideias claras, mas que desconsideraram a complexidade da vida e, assim, sua aplicação é atravessada pelo caos inerente à vida mesma. De outro modo, “os pretensos direitos desses teóricos são todos extremos; e na proporção em que eles são metafisicamente verdadeiros, são moralmente e politicamente falsos” (Burke, 2017, p. 106). Aqui, a verdade metafísica afirmada somente é possível considerada a tradição a que se refere Burke e que busca a verdade do ser na substância e no idealismo. No mesmo sentido, Douzinas (2009, p. 162), ao tratar sobre o tema, é explícito ao criticar a razão humana no contexto da revolução afirmando que “eles acreditam que a razão humana, sem o auxílio da história, da tradição e da sabedoria prática, pode criar instituições estáveis e legítimas, mas estão enganados”.

Na obra “Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo”, Burke (2013) pensa o sublime como um poder inefável e amedrontador associado à linguagem que normatiza os comportamentos e submete o homem a uma força controladora. Por outro lado, o belo, associado às imagens, permite a imaginação que se contrapõe à ideia clara produzida pela linguagem e, desse modo, não se apresenta aquela força controladora, posto ser capaz de incitar as paixões. Isto considerado, é enfático ao afirmar que “uma ideia clara é, portanto, outro nome para uma ideia pequena” (Burke, 2013, p. 87). Nesse ponto, pode-se concluir com Burke que as ideias claras produzidas pela racionalidade dos filósofos da revolução são aquilo que aprisionam e controlam o homem por limitar as possibilidades da vida.

Atribuindo ao governo, artifício humano construído, a tarefa de promover as vontades, Burke (2017) afirma a necessidade de, numa sociedade civil, conter as paixões e controlar as vontades de modo que essas restrições, bem como a liberdade, devem ser reconhecidas como direitos. Nesse contexto, é impróprio estabelecer uma regra abstrata em razão das variações que essas restrições e esses direitos sofrem com o tempo e as circunstâncias nas quais se encontram. Apostando na política como meio de resolução prática do problema dos direitos e criticando a organização do governo, Burke conclui:

Do momento em que você retirar qualquer coisa dos plenos direitos dos homens, de cada um governar a si mesmo, e que houver uma limitação positiva e artificial sobre

esses direitos, desse momento em diante toda organização do governo torna-se uma consideração de conveniência. (Burke, 2017, p. 104).

O que se tem nesse ponto da crítica burkeana é a exposição de como a organização governamental dos Direitos Humanos se dá por meio de escolhas arbitrárias que desconsideram a multiplicidade de possibilidades da vida para normatizar situações convenientes num dado momento histórico e perpetuá-las como universais.

Por tudo até aqui e considerando o pensamento de Edmund Burke, a abstração dos Direitos Humanos universais da revolução considera um homem também universal destituído de seu contexto e história, e incapaz, portanto, de responder às especificidades e necessidades reais de uma determinada comunidade em uma época específica. Douzinas (2009) atribui ao pensamento burkeano a fundação do comunitarismo e a preferência pela tradição local que indica, assim, um grau de relativismo e a rejeição do Direito Natural como um padrão teórico.

Por outro lado, a tradição supõe que os Direitos Humanos, nas sociedades liberais-capitalistas, são uma barreira contra os excessos do poder constituído que protegem os indivíduos por meio de direitos consagrados em cartas declaradas com efeito normativo sem se perguntar, ordinariamente, sobre sua origem ideológica e as relações de poder que estão pressupostas. Karl Marx (2010) traz a questão sob essa perspectiva para expor dialeticamente na história as estruturas de poder pressupostas e afirmar que os direitos do homem e do cidadão eram embasados na ideologia das revoluções burguesas e promoviam os interesses dos indivíduos egoístas e donos dos meios de produção no capitalismo.

Desse modo, os direitos idealizados normatizam os valores burgueses, especialmente o indivíduo como mônada na construção de um homem abstrato que tem direitos naturais e universais, ocultando sua ideologia por meio de uma ordem social pretensamente natural na qual o homem é objeto dos interesses em jogo e da qual não pode escapar. Assim:

O sujeito dos Direitos Humanos perde sua identidade concreta, com sua classe, seu gênero e suas características étnicas; todas as determinações humanas reais são sacrificadas no altar do homem abstrato, sem história nem contexto. Mas, ao mesmo tempo, esse homem abstrato figura como uma pessoa real e seus direitos sustentam alguém repleto de substância. (Douzinas, 2009, p. 171).

Marx afirma que a revolução dividiu o espaço social feudal para criar um espaço político limitado ao Estado e uma sociedade econômica composta por indivíduos egoístas e destituídos de preocupações comunitárias, tornando-se objeto dos interesses em jogo. De outro modo:

Onde o Estado político atingiu sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual

ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meio, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele. (Marx, 2010, p. 40).

Nesse contexto, o homem que detém direitos individualmente ou como cidadão é o homem desconectado e desinteressado dos processos estruturais do poder e da dominação. Ocupado com sua existência individual, e especialmente com a sobrevivência, não se ocupa ordinariamente com as forças econômicas e políticas que o conduzem. Aqui, a ideologia é o que mantém esse homem alienado e distante da descoberta daquilo que permitiria sua emancipação.

Vale dizer, segundo Marx (2007), que a ideologia tem um sentido negativo para indicar a distorção e mistificação do conhecimento de modo a criar uma falsa consciência que permite estabilizar, manter, legitimar e reproduzir uma ordem social posta que impõe o interesse particular de uma classe como interesse geral. A estratégia é tomar as coisas como dadas de antemão e imutáveis, destituídas de seu caráter histórico e, portanto, universais, de modo a tornar impensável qualquer mudança. Assim, apresenta-se um determinado modo de sociedade como natural, universal e imutável. Nesse ponto, a longa citação justifica-se pela clareza que Iasi traz ao tema:

Apresenta-se uma determinada sociedade (a burguesa) como se fosse “a” sociedade; uma forma particular de produzir bens (a forma mercantil capitalista) como “a” economia; uma forma particular de família (a família mononuclear burguesa) como “a” família; uma forma particular de Estado, Estado burguês, como uma hipotética esfera ético-política universal, cuja substância são os interesses particulares que constituem a sociedade civil burguesa. No quadro de uma ideologia, os valores são sempre apresentados como universais; precisam ser assim apresentados, mas o que determina sua universalidade não é a validade ou coerência em si mesma deste ou daquele valor, mas da relação concreta da qual ele se origina. Não é possível o fenômeno ideológico sem a cisão entre o interesse particular e o genérico, mas essa cisão é, como vimos, historicamente determinada e se funda numa particular divisão social do trabalho. [...] Os interesses burgueses e os valores que a eles correspondem são “universais” porque as relações sociais de produção burguesas são universalmente determinantes. (Iasi, 2002, p. 109, 110).

A ideologia traz, ainda, a divisão da vida individual e política e permite a existência da categoria cidadão como aquele que se submete a uma ordem política interna do Estado gozando de direitos exclusivamente e o homem egoísta separado dos outros homens como detentor de direitos civis. Nesse contexto, a vida política é tomada como meio para a realização da vida individual e egoísta e, assim, inferior, de modo que a emancipação somente se dá com os direitos individuais. A partir dessa divisão, esses direitos da vida privada limitadores das relações individuais, especialmente, liberdade, igualdade, propriedade privada e segurança foram analisados por Marx.

Citando a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1791 afirma que a liberdade tem um caráter negativo indicando os limites pelos quais um homem pode agir e não prejudicar os demais e pressupõe o homem isolado, como mônada no interior de si mesma que desconsidera os demais homens para viver de modo egoísta. Desse modo, “o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro” (Marx, 2010, p. 49).

Expressão do direito de liberdade é o direito à propriedade privada que consiste no direito de desfrutar, conforme a vontade e sem considerar os outros e a sociedade, de seu patrimônio e dispor dele. Aqui, cada homem vê o outro como restrição da realização da sua liberdade e não como aquele que junto desfruta da propriedade (Marx, 2010).

Para Marx (2010), a igualdade burguesa nada mais é que a confirmação da liberdade que se faz a partir da declaração de que todos são iguais perante a lei, reafirmando a condição de homem isolado e egoísta. A igualdade é o que permite ao capitalista explorar o trabalhador que vende seu trabalho como mercadoria sob o manto do contrato e da autonomia da vontade.

Por fim, a segurança e a polícia existem para manter e garantir os direitos, a pessoa e a propriedade nos termos da sociedade burguesa, de modo que a segurança é o asseguramento do homem egoísta por meio da força (Marx, 2010).

A principal crítica marxista aos Direitos Humanos é, exatamente, a consagração e a exaltação do homem isolado e egoísta que vive apartado da comunidade e somente incidentalmente se vê ligado aos demais homens por suas próprias necessidades privadas. Os homens, nesse contexto, são tomados como objetos para satisfação dos desejos e das necessidades individuais e, notadamente, dos interesses da classe burguesa. Marx (2010, p. 50) conclui que, “portanto, nenhum dos assim chamados Direitos Humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade”.

É inevitável considerar as críticas de Marx a partir dos acontecimentos históricos e das mudanças e dos acréscimos ocorridos nos Direitos Humanos após as declarações que o orientaram. Especialmente as adições de direitos sociais e coletivos que ocorreram no século XX podem indicar uma possível inconsistência na crítica marxista que merece ser aqui investigada.

Na contemporaneidade as contradições e aporias dos Direitos Humanos existem não só pela promessa de emancipação negada estruturalmente nas sociedades capitalistas originárias, mas também agora pela absorção de direitos sociais e coletivos não realizados efetivamente, mas admitidos como programas diretivos de ações estatais. Nessas sociedades, nas quais o

homem é o indivíduo isolado em si, concorrendo com os demais e envolto em um plexo de conflitos de vários níveis, os Direitos Humanos inexoravelmente se manifestam por meio de contradições e aporias. A defesa e a negação dos Direitos Humanos se dão na medida dos interesses das classes burguesas que historicamente fizeram concessões como meio de manter a estrutura diante dos desafios enfrentados sem, entretanto, negar os fundamentos do modo capitalista. Dessa maneira,

As tensões e lutas sociais fazem avançar garantias políticas e jurídicas, mas, quando Estados e direito ameaçam arranhar determinadas distribuições da riqueza ou do poder, Direitos Humanos são varridos do cenário da própria sociabilidade burguesa. (Mascaro, 2017, p. 111).

São fartos os exemplos nos quais os Direitos Humanos são relativizados ou abolidos em nome da manutenção da ordem em Estados nos quais a “liberdade” e a “democracia” são agredidas, ressalvada aqui, por óbvio, a identificação da democracia e da liberdade com o modo hegemônico ocidental de sociedade capitalista. Não é o que acontece, em outros casos de agressão aos Direitos Humanos, quando o modo capitalista e os interesses de classe não estão sob ataque. Comparativamente, veja-se a invasão ao Iraque em 2003 que, curiosamente, recebeu o nome de “Operação Liberdade do Iraque” e a recente guerra intentada por Israel contra o grupo violento e assassino nominado Hamas que causou o massacre da população palestina sem grandes reações ou com reações tardias dos Estados defensores dos Direitos Humanos. No primeiro caso intervenção militar para restabelecer a liberdade, no segundo caso não há até o momento qualquer medida firme para evitar a morte de grande quantidade de palestinos.

Do mesmo modo as soluções apresentadas para as catástrofes climáticas são discutidas a partir de conjunturas e, portanto, sempre após eventos para mobilizar soluções técnicas que, em regra, não colocam a questão do modo de produção que permite a degradação ambiental afastando a possibilidade do pensamento originário sobre a crise climática.

A expansão histórica dos Direitos Humanos expõe ainda mais as contradições e, inadvertidamente, fundamentam discursos de superação da crítica marxiana que afirmam que a incorporação de direitos sociais e coletivos não está na esfera de interesses das classes burguesas e, assim, os Direitos Humanos sociais e coletivos escapam ao modo capitalista constituindo-se como resistência. Entretanto, os direitos coletivos e sociais incorporados historicamente somente secundariamente se colocam como resistência, servem primeiro à estabilização das relações do modo de produção capitalista diante das lutas das classes exploradas e, em última análise, manutenção daquele modo. Assim, “os direitos subjetivos contrapostos não negam o mecanismo geral da reprodução do capitalismo, antes o reafirmam

constantemente, conforme arranjos conjunturais da dinâmica das lutas políticas e sociais” (Mascaro, 2017, p. 125). Nesse contexto de lutas com avanços e recuos na conquista de direitos, a implementação de direitos sociais e coletivos representa aumento da massa de consumidores e incrementa, desse modo, a lógica do capital. Veja-se que a propriedade privada, a liberdade e a igualdade formal são preservadas por serem estruturais e os demais direitos, passíveis de retrocessos, apresentam-se como incidentais. Segundo Mascaro:

A defesa de todo esse bloco é a defesa da própria forma da reprodução geral do capital, agravada pelo fato de que os ganhos sociais são incidentais em face do núcleo estrutural dos Direitos Humanos, que gravitam apenas em torno do capital e de sua reprodução. Ao defender os direitos do trabalhador, pensando com isso garantir o mínimo de dignidade, defende-se o capital que, em circunstâncias de crise, destrói as próprias garantias mínimas, já que estas orbitam apenas sustentadas pela política, pelo direito e pelo Estado, mas não pela própria dinâmica capitalista. (Mascaro, 2017, p. 127).

Apesar das críticas¹⁶, o pensamento marxista, portanto, ainda é relevante para pensar a questão dos Direitos Humanos na contemporaneidade e merece atenção por expor as estruturas de poder fundantes desses direitos e a possível opressão correlata, bem como evidenciar a origem histórica, política e ideológica. Desse modo, permite expor uma contradição consistente em que os Direitos Humanos burgueses revolucionários usados contra a opressão, o arbítrio e abusos do poder feudal impuseram o modo burguês capitalista travestido de direitos naturais e universais que, ao cabo, oprimiram classes e povos destituídos de poder econômico e político. Também permite perceber como a ideologia retira a possibilidade do pensamento originário e da verdade como deixar-ser o que é, mantendo o homem sob o domínio de estruturas de poder escamoteadas.

Em outro momento histórico e a partir do contexto dos totalitarismos, Hannah Arendt analisa os Direitos Humanos em uma Europa do século XX e após as duas guerras mundiais para investigar como aqueles que estão desprovidos de cidadania, posto que refugiados, são colocados à margem dos Direitos Humanos nos Estados-nações que somente reconhecem direitos aos nacionais. Citando exemplos da propaganda totalitária contra os judeus que abordava a migração e a ausência de nacionalidade que os transformavam em mendigos sem cidadania e pátria, afirma que entre os argumentos dos movimentos totalitários de que não existiam Direitos Humanos inalienáveis e os argumentos contrários das pretensas democracias ocidentais “a própria expressão ‘Direitos Humanos’ tornou-se para todos os interessados –

¹⁶ Não é objetivo do trabalho discutir o pensamento de Marx, mas somente colocar a questão dos Direitos Humanos a partir desse pensamento. Para estudo das críticas ao pensamento marxista no que se refere aos Direitos Humanos ver Bloch (1988) e Balibar (2021).

vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (Arendt, 2012, p. 372).

A experiência totalitária, ao considerar os seres humanos supérfluos, coloca em xeque o pressuposto de que o homem não pode ser usado como meio para a realização de um fim já que é um fim em si mesmo, como afirmou Immanuel Kant, bem como o valor da pessoa humana como “valor-fonte” de todo ordenamento jurídico. Assim,

O valor da pessoa humana enquanto conquista histórico-axiológica encontra a sua expressão jurídica nos direitos fundamentais do homem. É por essa razão que a análise da ruptura – o hiato ente o passado e o futuro, produzido pelo esfacelamento dos padrões da tradição ocidental – passa por uma análise da crise dos Direitos Humanos, que permitiu o “estado totalitário de natureza”. (Lafer, 1988, p. 162).

Considerando os arranjos políticos por meio de tratados de paz que após a Primeira Guerra buscaram preservar o *status quo* europeu atribuindo aos territórios do leste a condição de Estados-nações com direito à autodeterminação e à soberania, expõe como as minorias foram subjugadas pela maioria que recebeu, por força dos Tratados das Minorias, o poder de conduzir o Estado introduzindo, desse modo, métodos coloniais de convivência. Tal contexto, opressor dos povos destituídos de poder dentro do Estado, colocava as etnias em disputa de modo que as minorias não reconheciam o governo como legítimo e o tratavam com deslealdade, assim como as majorias oprimiam as minorias da maneira mais eficiente possível. Tudo a indicar

que a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só podiam ser alcançadas através da completa emancipação, e que os povos privados do seu próprio governo nacional ficariam sem a possibilidade de usufruir dos Direitos Humanos. (Arendt, 2012, p. 375).

A partir da distinção expressa nos tratados entre nacionais e estrangeiros que permitia a atribuição de direitos somente aos nacionais ou àqueles que abandonassem sua origem, consolidou-se de modo claro o que estava implícito e que permitiu a exclusão dos estrangeiros da possibilidade de fruição de direitos. Mais ainda, abriu-se a possibilidade de transformação do Estado de instrumento da lei nas democracias constitucionais em instrumento da nação, impondo a supremacia desta e viabilizando a afirmação de Hitler, citado por Arendt (2012, p. 379), de que “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão”. Aqui a soberania do Estado se sobrepõe à universalidade dos Direitos Humanos de maneira que tais direitos e a lei que os sustenta foram subjugados historicamente aos interesses nacionais e expõe uma contradição intransponível consistente em que ou os direitos são universais ou os Estados são soberanos.

Discorrendo sobre os apátridas como um problema grave após a Segunda Guerra Mundial e a ausência de direitos desses povos que eram excluídos por não terem uma nacionalidade que lhes atribuísse direitos, expõe um paradoxo consistente na suposta

inalienabilidade dos Direitos Humanos atribuída por idealistas que ignoram a inexistência de direitos para determinados grupos. Afirma que,

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar “inalienáveis” os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. (Arendt, 2012, p. 383).

Para esses humanos sem pátria os direitos inalienáveis que se supunha não dependiam de qualquer governo desapareciam na medida em que não houvesse um governo próprio que exercesse a autoridade para protegê-los. Havia a identificação entre os direitos nacionais e os Direitos Humanos de modo que as minorias estavam convencidas de que a perda de direitos nacionais equivaleria à perda de Direitos Humanos. Nesse contexto, tais direitos eram inexequíveis na medida em que surgiam no território do Estado pessoas não vinculadas a qualquer governo (Arendt, 2012). O não pertencimento a qualquer comunidade lhes retirava do campo de proteção da legislação e causava a completa privação de direitos consagrados. Assim, “sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los” (Arendt, 2012, p. 402).

A inexistência de uma comunidade organizada que garantisse aos apátridas direitos lhes retirava o direito de ter direitos. Não há, para eles, um lugar no mundo no qual sua ação¹⁷ seja eficaz ou a opinião seja significativa. Arendt pensa os direitos dos cidadãos como mais fundamentais em relação aos direitos dos indivíduos e, desse modo, afirma que não há liberdade por não existir direito de ação na comunidade ou, ainda que possam pensar qualquer pensamento, a liberdade inexistente por não poderem opinar de modo relevante na vida política. Em Arendt os Direitos Humanos foram concebidos como característica geral da condição humana e a sua perda envolve a perda da relevância da fala e da possibilidade de relacionar-se politicamente que, portanto, equivalem à perda daquilo que é a mais essencial característica da vida humana (Arendt, 2012).

A perda da comunidade é o que causa a perda da qualidade essencial de homem, bem como da sua dignidade. O Direito, nessas circunstâncias, não pode ser expresso nas categorias utilizadas pelos Direitos Humanos em função da presunção de que tais direitos provem da natureza humana. O que se coloca como determinante nesse ponto é que os Direitos Humanos

¹⁷ Ação é um conceito importante na obra de Hannah Arendt e foi desenvolvido no livro “A condição humana” para indicar uma das condições que determinam a existência – trabalho, obra e ação. Ocorre diretamente entre os homens, por meio do discurso, sem qualquer mediação e indica a pluralidade dos homens em um paradoxo que expõe a igualdade e a diferença na vida pública (Arendt, 2020).

que existem simplesmente pela existência de uma natureza no homem não deveriam desaparecer para aqueles que estão destituídos de uma comunidade que lhes assegure o direito de ter direitos. De outro modo,

O fator decisivo é que esses direitos, e a dignidade humana que eles outorgam, deveriam permanecer válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da terra; não dependem da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana. (Arendt, 2012, p. 405).

Arendt (2012) afirma que os Direitos Humanos foram concebidos sem considerar a história e os privilégios de certas camadas da sociedade e, de modo independente em relação àqueles, pensou-se a dignidade humana a partir de uma natureza um tanto ambígua desde seu início.

Ao se descolar da historicidade e deduzir leis de uma natureza, os Direitos Humanos foram lançados num campo para o qual o homem estabeleceu uma relação de domínio por meio da subjetividade que permite a esse, recorrendo a processos certificadores, definir aquilo que lhe é apropriado sem, contudo, ser verdadeiro¹⁸. A relação que se estabelece na modernidade entre o homem e a natureza faz Hannah Arendt afirmar que “a história e a natureza tornaram-se, ambas, alheias a nós, no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos nem de uma nem de outra (Arendt, 2012, p. 405). Note-se que aqui os Direitos Humanos não são algo dado, dedutíveis de leis naturais e que podem ser encontrados por meio de uma transcendência, mas devem ser construídos na vida pública pelo agir humano compartilhado. Vale dizer, em Hannah Arendt, que os direitos são uma construção humana essencialmente política.

Fazendo referência às críticas de Edmund Burke, especialmente à abstração na qual se fundam os Direitos Humanos, Arendt afirma que as experiências históricas tornaram evidente que nem a lei natural, nem o mandamento divino ou o conceito de humanidade são suficientes como fonte dos direitos e conclui que:

O conceito de direito humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido toda as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano. (Arendt, 2012, p. 408).

¹⁸ A historicidade do ser que permite pensar a relação do *Dasein* com os demais entes e a subjetividade na modernidade serão tratadas em capítulo próprio, entretanto era relevante fazer o apontamento para conectar desde já esses pontos da tese. Também as questões da essência do homem e da verdade na fenomenologia serão investigadas à frente.

A ideia da existência de Direitos Humanos fundada em um humano abstrato e universal excluiu as particularidades e singularidades dos homens no mundo fenomênico e, assim, contraria a ação na vida política como atividade singular, concreta e dignificadora da condição humana.

Por fim, contrapõe a vida pública¹⁹ à vida privada para afirmar que a vida pública permite o respeito às diferenças e a implementação da igualdade que só é possível em uma organização humana orientada por um princípio de justiça. Desse modo, “nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com seus iguais, e somente com os seus iguais” (Arendt, 2012, p. 408). Somente quando está na companhia de outros diferentes de si em um espaço público é que o homem age reafirmando sua dignidade e identidade em relações que refletem a si mesmo.

Os homens, portanto, não nascem iguais. Não se encontram numa condição de igualdade natural dada em função da condição de simplesmente humanos, mas constroem a igualdade por uma decisão política conjunta. “Ela é um construído, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política” (Lafer, 1988, p. 208).

Pensar os Direitos Humanos pretensamente universais, como fez Arendt, dependentes da contingência de ter ou não vínculo jurídico a um Estado que dê condições de possibilidade para aqueles direitos, expõe como um valor universal ligado a uma suposta natureza humana para o Direito Natural ou como processo histórico de constituição para a tradição jurídica burguesa gera uma contradição fundamental e, portanto, uma aporia. Nesse sentido,

O paradoxo da perda dos Direitos Humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado. (Arendt, 2012, p. 412).

O pensamento arendtiano expõe o modo como humanos foram tratados como descartáveis em determinado momento histórico em razão da não existência de vínculo jurídico com um Estado-nação que pudesse atribuir-lhes um ordenamento jurídico protetivo, entretanto a crítica continua atual para aqueles excluídos e destituídos de direitos pela pobreza e pela miséria, pela limpeza étnica e pelas guerras ou pelas novas tecnologias que são precarizadoras do trabalho e formadoras de massas de inúteis, além da ascensão de movimentos renovadores

¹⁹ A vida pública consiste em um “palco” no qual os homens aparecem uns aos outros garantindo o compartilhamento de mundo e expõe por meio do discurso os sentidos que fundamentam suas ações e, portanto, a pluralidade (Arendt, 2020).

dos fascismos. Todos eles são criadores de destituídos de ação relevante ou opinião efetiva na vida política e muitas vezes reduzidos à mera condição de humanos sem quaisquer direitos efetivos. Em todos os casos, sem possibilidade de libertar-se originariamente e objetificados nas relações.

Partindo do que expôs Arendt, Jacques Rancière, em uma investigação contemporânea, pensa os Direitos Humanos com vistas na queda dos regimes socialistas da Ásia e do Leste Europeu, bem como na promessa de um mundo pós-histórico no qual a democracia global se harmonizaria com o mercado liberal também globalizado. Diante dos massacres, do fundamentalismo, de conflitos de toda forma e dos movimentos racistas e xenófobos ocorridos no século XX, afirma que “os Direitos do Homem acabaram sendo os direitos dos sem direitos, das populações expulsas de suas casas e países e ameaçadas pelos massacres étnicos” (Rancière, 2019, p. 421). Perguntando quem é o sujeito dos Direitos Humanos, Rancière (2019) cita Arendt ao afirmar que o homem dos Direitos Humanos foi, para Arendt, uma mera abstração já que os direitos reais são os direitos dos cidadãos, posto que são vinculados a uma comunidade nacional.

Ainda considerando o pensamento arendtiano, especialmente a diferenciação entre vida pública e vida privada radicalizada nas revoluções liberais, o pensador diz haver uma viravolta que transformou a posição arquipolítica arendtiana em uma posição despolitizada que permitiu argumentos despolitizantes das massas e a manutenção da sobreposição das tecnologias de poder sobre a vida. De outro modo,

Mas, paradoxalmente, essa posição forneceu um quadro de descrição e uma linha de argumentação que mais tarde seria muito eficaz para provar a despolitização das questões de poder e repressão e colocá-los numa esfera de excepcionalidade que não é mais política, em uma esfera antropológica de sacralidade, situada além do alcance do dissenso político. (Rancière, 2019, p. 423).

Aponta em Arendt a tentativa de analisar de modo ontológico a questão quando ela estabelece como condição de possibilidade para a participação na vida pública o homem como animal falante. Aqui a fala é o que permite ao homem a condição de igualdade necessária para a participação na vida pública e a revelação do humano. Para Rancière, Arendt estabelece um círculo vicioso quando exige para o exercício da fala na vida pública aquilo que já é próprio da política mesma. Há um círculo vicioso porque ao determinar a fala como condição, atribui àqueles que já estão destinados à vida política a possibilidade de serem ouvidos e exclui os destituídos de fala que, preocupados com as necessidades da vida privada, não são ouvidos no espaço público. De outro modo,

É circular, pois para participar da política é preciso primeiro ser reconhecido como um animal falante, alguém que se liberta das necessidades da vida para que sua ação não seja mais determinada pela natureza. No entanto, para ser reconhecido como um ser falante é preciso ser participante da política, agindo e falando dentro de uma comunidade de iguais. Essa circularidade é viciosa, pois tende a naturalizar uma divisão social entre os que são qualificados para a vida política e os que não são, os que têm tempo para a política e os que não têm. (Sahd, 2023, p. 200).

No contexto no qual a vida privada é colocada no centro das preocupações das massas, o exercício do poder é franqueado pela despolitização e o poder soberano é o poder que decide sobre a possível suspensão da legalidade em uma clara manifestação do estado de exceção. A lei e os direitos, portanto, dependem do poder de decisão que está à margem da lei mesma e, desse modo, decide sobre a vida em um contexto de indiscernibilidade e despolitização.

Os Direitos Humanos de origem liberal, ao sobrepor a vida privada sobre a vida pública e exaltarem o indivíduo, como apontou Marx, identificaram os direitos dos homens com os direitos de uma vida privada e, assim, “os Direitos do Homem fazem a vida natural aparecer como fonte e portadora de direitos. Eles fazem o nascimento aparecer como o princípio da soberania” (Rancière, 2019, p. 425). As catástrofes humanitárias do século XX evidenciaram o paradoxo da inexistência de direitos universais do homem para aqueles destituídos das condições de possibilidade para ter direitos. Para Rancière (2019), em Arendt, o paradoxo se apresenta na medida em que ou os Direitos Humanos não são os direitos das pessoas despolitizadas e, assim, não tem direitos em razão de não terem qualquer vínculo político; ou são os direitos daqueles que já os tem, por possuírem cidadania e a proteção de um Estado-nacional. No primeiro caso são um vazio, no segundo uma tautologia.

Para Rancière (2019), Arendt deixou de considerar o processo de subjetivação dos direitos ao identificar um único sujeito como fonte e portador de direitos de modo que, assim, conseguiu provar que o sujeito não existe. Em Rancière, o processo de subjetivação dos direitos se dá a partir das duas formas de existência desses direitos que são a forma escrita como “inscrições da comunidade enquanto livre e igual” (Rancière, 2019, p. 427) e o processo de disputa sobre a aplicação dos direitos inscritos. Não há, portanto, um sujeito determinado detentor dos Direitos Humanos, mas vários sujeitos possíveis que se colocam na disputa política por direitos a partir do dissenso. Nesse contexto, homem e cidadão são categorias que expressam uma disputa sobre quem está incluído e quem está excluído de maneira que

Correspondentemente, liberdade e igualdade não são atributos que dizem respeito a sujeitos definidos. Atributos políticos são apenas atributos abertos: eles abrem uma disputa sobre o que eles exatamente envolvem e a quem dizem respeito, em quais casos. (Rancière, 2019, p. 427).

As perguntas que se apresentam nesse ponto são: qual o campo de implementação dos direitos do homem? Qual o âmbito de disputa? Rancière (2019) responde evidenciando a contenda que é a determinação do que seja privado ou público que se dá na política e afirma que a linha que define o limite entre uma vida e outra pode ser decretada na construção de um dissenso. Rancière entende dissenso para além do conflito de interesses, como uma divisão que se apresenta no senso comum, “uma disputa sobre o que é dado, sobre o quadro dentro do qual vemos algo dado” (Rancière, 2019, p. 429) e o sujeito político é aquele que tem capacidade de articular esse dissenso.

O termo homem, desse modo, não é vazio ou tautológico como apostava Arendt, mas “tem um conteúdo positivo que é a exclusão de qualquer diferença entre aqueles que ‘vivem’ em tal ou qual esfera de existência, entre aqueles que são ou não são qualificados para a vida política” (Rancière, 2019, p. 429, 430). Congrega em si uma disputa que resulta em exclusão ou inclusão, aqueles que recebem direitos e os que não recebem.

Considerando a democracia e o povo, denomina como sem-parcela aqueles destituídos de qualificações para decidir dentro do jogo democrático, senão por atribuição da própria democracia. A política, nesse contexto, não tem na igualdade a condição de possibilidade como pretendia Arendt, mas a igualdade é promulgada como um paradigma em uma situação de desigualdade a partir do qual as lutas se dão. Assim, com Rancière, “a atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o ruído” (Rancière, 2018, p. 43).

Tomando, portanto, a categoria dos sem-parcela, considera a política o processo de inclusão dos destituídos de fala como um suplemento para a comunidade e os direitos dos homens “são os direitos do *demos*, concebido como o nome genérico dos sujeitos políticos que decretam – em cenas específicas do dissenso – a qualificação paradoxal deste suplemento” (Rancière, 2019, p. 431, grifo do autor). Os Direitos Humanos têm no dissenso e nas disputas dentro da comunidade, no movimento pendular que se estabelece entre a inscrição e a fase dissensual da aplicação, precisamente sua força.

Em passagem paradigmática e exortativa, Rancière explicita sua crítica ao pensamento que lhe antecedeu e que atribuiu aos Direitos Humanos uma natureza de engodo capaz de docilizar as massas de excluídos ou um vazio incapaz de proteger os não cidadãos. Apesar da extensão, a citação se justifica pela relevância:

Logo, do ponto de vista político, as inscrições da igualdade que configuram nas declarações dos direitos do homem ou nos preâmbulos dos Códigos e da Constituições, as que materializam tal ou qual instituição ou que estão gravadas no frontão de seus edifícios, não são “formas” desmentidas por seus conteúdos ou

“aparências” feitas para esconder a realidade. São um modo efetivo do aparecer do povo, o mínimo de igualdade que se inscreve no campo da experiência comum. O problema não é acusar a diferença entre essa igualdade existente e tudo o que a desmente. Não se trata de desmentir a aparência, mas ao contrário de confirmá-la. (Rancière, 2018, p. 101).

A posição de Rancière²⁰, opondo-se às críticas aos Direitos Humanos, pensa o dissenso como o motor capaz de justificá-los e tem como pressuposto um jogo de poderes no qual, especialmente em países periféricos, há disparidade de forças que não permite, até o presente momento histórico, apostar nos direitos e na luta por direitos como meio de emancipação, além de ignorar as questões ontológicas que envolvem o tema. Vale dizer, como se pretende descrever neste trabalho, há aporias que impedem a pretendida emancipação humana desde a origem daqueles direitos e que não se desfazem na dinâmica de disputa pela aplicação, antes constituem-se em barreira fundamental.

Ao se colocar a questão dos Direitos Humanos a partir do pensamento de quatro filósofos em contextos e horizontes históricos diferentes, apareceram questões que permitiram identificar contradições na construção dos direitos. Assim, o que se trouxe até aqui pode ser ignorado por ser uma questão meramente ontológica sem grandes efeitos ou, ainda que se admitam efeitos, por ser o que se tem como possível em uma comunidade historicamente determinada e os Direitos Humanos serão, nesse cenário, referência inscrita para a luta política com seus progressos e retrocessos sem em qualquer momento histórico terem feito cessar a dominação e objetificação do homem. Ou, tais aporias e contradições podem, por outro lado, apontar como há na construção dos Direitos Humanos uma concepção prévia não discutida que permeia todo o sistema e indica um poder que pretende a manutenção e a renovação desse poder a cada vez e incessantemente, de maneira a, paradoxalmente, dominar o homem, bem como inviabilizar a emancipação.

Partir do pressuposto de que as inscrições de Direitos Humanos foram realizadas de modo igual e livre ou sob condições políticas determinantes sem se questionar sobre o que foi tomado como evidente, como fez Rancière (2019), e daí derivar a viabilidade de luta fundada nas inscrições mesmas, evidencia a ausência de um questionamento fenomenológico que permita ver os limites impostos pelo horizonte negligenciado e impõe necessariamente possibilidades também limitadas que condicionam o devir.

Tais possibilidades limitadas no horizonte dos Direitos Humanos aparecem como contradições que impedem absolutamente o cumprimento das promessas sempre renovadas a

²⁰ A posição de Rancière é importante como contraponto ao que se colocou até aqui e permite refletir sobre a questão para além do pensamento em consonância com a tese.

partir da ideia de um progresso ou evolução. Daí deriva uma luta incessante que viabiliza avanços e retrocessos sem, contudo, libertar o homem do julgo e da dominação. Esse contexto de dominação permite que os avanços se deem para algumas classes, castas, grupos ou pessoas e nega direitos a outras reafirmando o poder que se renova.

Os regimes totalitários do século XX, como expôs Arendt, colocaram à prova a aposta de que o homem pudesse se autodeterminar de modo a realizar escolhas por meio de uma racionalidade eticamente determinada. Não bastasse, no mesmo sentido, a centralidade do homem no mundo e sua capacidade de conhecer a verdade e se autodeterminar pela racionalidade foram contestadas por pensadores como Galileu com o heliocentrismo, Nietzsche com a vontade de poder e Freud com a psicanálise.

Na contemporaneidade as novas tecnologias, especialmente as redes sociais, evidenciaram sobremaneira o modo como se pretende conduzir a interpretação do *Dasein* dos fenômenos a partir da manipulação da disposição e das tonalidades afetivas, assim como do horizonte hermenêutico, portanto, do modo como o *Dasein* se abre. São recorrentes os exemplos na política mundial nos quais massas de pessoas foram conduzidas por meio de mensagens, verdadeiras ou não, para praticar ações ou produzir resultados adrede determinados por um grupo. Os exemplos passam por massacres como o ocorrido em Myanmar ou por eleições nas quais o medo, o ódio e outras disposições fundamentais são manipuladas por mensagens falsas ou parcialmente verdadeiras para a eleição de grupos autoritários e violentos. Em todos os casos, fica evidente como a capacidade humana de autodeterminação por uma racionalidade eticamente determinada foi colocada em xeque.

As lutas pelos Direitos Humanos aparecem como a luta pela libertação do domínio e do julgo do homem pelo homem e essa liberdade é condição de possibilidade para a igualdade. A questão da autodeterminação é central, portanto, para a investigação do sentido de ser dos Direitos Humanos ou, como quer a tradição, para sua fundamentação. Neste ponto da pesquisa, é preciso investigar o horizonte de sentido dos Direitos Humanos construído pela tradição para, após, passar à destruição da metafísica²¹ que os fundamenta e fazer ver, com clareza fenomenológica, as aporias.

²¹ Em “Ser e tempo”, como se verá no decorrer do trabalho, Heidegger propõe a destruição da história da ontologia que desde os gregos esqueceu a questão do sentido de ser ou não foi suficientemente colocada como questão. Parte da temporalidade para questionar o sentido de ser como aquilo que foi negligenciado no pensamento da tradição, mas que o fundamentou. “É portanto a partir do sentido de ser mais próprio que caracteriza o próprio questionar como questionamento histórico que a elaboração da questão do ser deve encontrar a orientação para indagar acerca de sua própria história, isto é, de determinar-se por fatos históricos” (Heidegger, 2015d, p. 59).

4 A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA TRADIÇÃO

Não se pretende aqui expor a evolução histórica dos Direitos Humanos com suas enunciadas gerações ou mesmo apresentar qualquer direito de modo ôntico e dogmático. O que se quer neste ponto da pesquisa é fazer ver o horizonte de sentido da construção dos Direitos Humanos a partir de pensadores que possibilitaram o que a tradição chamou de fundamento. Do mesmo modo, o trabalho não se propõe a investigar profundamente o pensamento dos filósofos mencionados, senão na medida necessária para os objetivos indicados.

Assim, é possível encontrar no pensamento grego aquilo que, de modo seminal, possibilitou os Direitos Humanos na modernidade e, a partir de lá, traçar um caminho histórico-ontológico que permita descrever o ser dos Direitos Humanos de maneira fenomenológica.

4.1 A tradição grega: apontamentos sobre o pensamento de Platão e Aristóteles

Nos helênicos não se encontram os Direitos Humanos modernos com as atuais noções de direito e humanidade que podem ser vistos a partir da modernidade. Também não era possível localizar o conceito moderno de liberdade como atributo individual e valorado como essencial ao homem. Lá, apenas é possível, por exemplo, ver discussões sobre justiça, natureza ou o homem como um ideal num processo de educação.

O mundo helênico associava a ideia de natureza à justiça no contexto de resistência à autoridade tradicional e as injustiças daí oriundas. Douzinas (2009) afirma que esse pensamento está ligado ao termo grego *dike* como uma palavra-chave que reunia as noções de correto, lícito ou justo. Apesar de o termo *physis* somente aparecer com conotação normativa no quarto século antes de Cristo, Aristóteles associa natureza e justiça expondo pela primeira vez a ideia de lei natural ao mencionar Antígona afirmando que, “pois, há na natureza um princípio comum do que é justo e injusto, que todos de algum modo adivinham mesmo que não haja entre si comunicação ou acordo” (Aristóteles, 2005, p. 144).

Nesse contexto, os sofistas atribuíram à natureza o fundamento necessário para se oporem às normas que julgavam opressivas e, desse modo, o termo natureza ganha uma criticidade que contrapõe o que está estabelecido. A igualdade está contida na natureza contraposta aos privilégios aristocráticos e a diferença entre escravos e livres, para os sofistas, é imaginária e inexistente naturalmente. Assim, “a única coisa que têm em comum é a oposição da *physis* a toda a normatividade tradicional, à lei, ao ‘*nomos*’. A lei, diz Hípias, tiraniza o homem,

obriga-o a fazer muitas coisas que contradizem a sua natureza²²” (Bloch, 2011 p. 61). No pensamento sofista pode se encontrar a semente para o sujeito, indivíduo natural, livre e racional que deseja e tem instintos naturais oprimidos pela lei e as restrições imaginárias e antinaturais daí derivadas.

No embate entre os sofistas e Platão a saída encontrada pelo platonismo foi ampliar o conceito de *physis* para incluir todo o cosmos sem, contudo, abandonar a distinção entre o mundo ideal ou espiritual e o mundo das coisas. Em Platão a alma é anterior às coisas e as coordena sendo o princípio que rege o corpo, é a origem, a ordem mais elevada e natural. De outro modo,

Então a opinião, a previsão, o pensamento, a arte e a lei serão anteriores às coisas duras e moles e pesadas e leves; e, ademais, os grandes e principais trabalhos e ações serão os produzidos pela arte, enquanto os naturais, e a própria natureza – que eles erroneamente denominam com esta palavra – serão secundários e terão sua origem a partir da arte e da razão. (Platão, 1999, p. 407).

Assim, a justiça é possível a partir dos grupos e na associação com os outros como virtude da alma. As coisas têm virtudes e excelências próprias e por elas produzem ações que expressam uma natureza também própria. Desse modo, a natureza da alma é a virtude de dirigir e governar, e a justiça a vantagem derivada para o grupo. No livro “A república” Platão constrói o diálogo entre Sócrates e Trasímaco no qual Sócrates afirma que o conceito de justiça está ligado à harmonia, à união e à cooperação entre os componentes do grupo, de modo que todos devem atuar sem ódio ou desavenças para que o grupo seja forte e obtenha aquilo que lhe convém. A justiça está na concordância e na amizade e a injustiça está no ódio e na desavença (Platão, 2001).

A justiça no grupo exige ainda que os indivíduos sejam justos e Platão, ao considerar a justiça como virtude da alma, afirma que o homem justo viverá bem e o homem injusto viverá mal (Platão, 2001). Aqui encontra-se a possibilidade da justiça entre os indivíduos que proporciona a justiça interna do grupo e a vantagem coletiva. Nesse contexto, a organização do agrupamento com divisão de tarefas para a satisfação das necessidades dos homens que trabalham e cooperam entre si é fundamental para a justiça platônica, posto que é impossível a autossatisfação.

Apesar das tentativas para definir um conceito de justiça a partir de uma natureza humana, os diálogos platônicos com os sofistas não chegaram a uma conclusão e Platão admite,

²² Original: “Lo único común es la contraposición de la *physis* a toda normatividad tradicional, a la ley, al «nomos». La ley, dice Hipias, tiraniza al hombre, le fuerza a muchas cosas que contradicen su naturaleza” (Bloch, 2011 p. 61).

a impossibilidade de, pela razão, conhecer o que é justiça. Do mesmo modo admite que a justiça não pode ser conhecida em leis e tratados escritos já que sua essência está para além da vida imediata (Platão, 2001).

O idealismo platônico permite que a justiça seja elevada pela primeira vez a uma ética universal e antecipa, de alguma maneira, a universalidade dos Direitos Humanos. Entretanto, vale ressaltar, o ideal de justiça platônico não é obtido por meio de um Deus que revela aos escolhidos ou mesmo por qualquer ordem natural imutável, mas é uma construção racional do pensamento cuja execução deve se dar no campo da política.

O pensamento platônico oferece um sentido distante do que na modernidade se entende por direito e justiça. A começar pela associação das duas categorias que não se encontram numa relação de sobreposição, mas se apresentam de modo indissociável e, assim, direito e justiça se confundem e não há direito que não seja justo. Em Platão a justiça é aquela do cidadão para com os outros e o direito às normas de convívio da polis de maneira que:

O mesmo equilíbrio interior que constitui a justiça no indivíduo (submissão dos instintos sensuais ao coração e deste à razão) faz a justiça na polis (subordinação hierárquica das classes laboriosas aos guerreiros e destes últimos aos filósofos). As duas dimensões são indissociáveis. (Villey, 2009, p. 26).

Ao atribuírem à natureza um caráter normativo, Platão e os sofistas aproximaram a natureza da ideia de direito e, desse modo, para Douzinas (2009), foi dado um grande passo inicial para a civilização, bem como um artifício contra o poder instituído. O pensamento moderno restringe, em regra, o direito à regulação das relações sociais individuais no que se distancia do pensamento platônico que, ao identificar justiça e direito, colocava como tarefa de todos alcançar o justo e, para tanto, se serviam da educação. Veja-se que, no mundo grego, o Direito era pensado a partir do dever para com os demais cidadãos e a polis, sem qualquer possibilidade de se imaginar um direito individual a partir de um sujeito egóico e hedonista.

No mundo helênico a educação era o que permitia a diferenciação entre gregos e bárbaros. Lá não era possível encontrar a expressão *homem*²³ que somente foi adotada pelos romanos como *humanitas*. Entretanto, a germinação do vocábulo se deu na Grécia a partir do termo “grego” para definir aqueles que foram cultivados ou educados em oposição aos bárbaros. Assim,

Em relação aos bárbaros, os gregos afirmavam sua identidade, que não era ainda vista como individualidade mas como ideal a ser construído, em relação a homens que, por

²³ O conceito de “humano” foi pensado de maneiras diferentes na história sendo, portanto, ambíguo e variável, e, dessa maneira, foi tomado no medievo como a imperfeita criatura de Deus ou na contemporaneidade como um ideal e um princípio do Direito e da política. Entretanto, “por óbvio, já anteriormente, e mesmo na antiguidade, fez-se uso político-jurídico do conceito de humanidade” (Magalhães, 2013, p. 42).

“balbuciarem”, serem grosseiros e rudes, não mereciam ser chamados (e tratados como tais) de homens. (Magalhães, 2013, p. 44).

A autoidentificação grega por oposição aos bárbaros apostava na imagem do povo grego como homem educado que apresentava sua cultura por meio da arte e da *polis* dentro de um cosmos organizado e natural e, assim, existiam “homens” e não “homens”. Esse pensamento permitiu a Aristóteles afirmar que os bárbaros eram escravos por natureza expondo que “a natureza nada produz segundo o modo mesquinho dos fabricantes de facas de Delfos, mas destina cada coisa para um único uso” e continua logo após concluindo que, “por isso, como dizem os poetas, assumindo que bárbaro e escrava são idênticos por natureza, é justo que os gregos deveriam dominar os bárbaros” (Aristóteles, 1998, p. 51).

Aristóteles foi aos poucos se afastando do seu mestre para pensar a justiça e o Direito não mais como um ideal universal, mas como a realização de uma virtude ou experiência sensível. Assim, Platão volta-se para a transcendência do mundo das ideias e Aristóteles volta-se para a realização das potencialidades no mundo sensível o que indica que, nesse contexto, a preocupação do pensamento aristotélico é com aquilo que torna possível, no mundo sensível, a justiça.

Para tanto, desenvolveu seu pensamento considerando a justiça integral, total ou universal como o dever daqueles que estão inseridos no corpo social de estarem adstritos a um estatuto convencionado por todos, conformando o individual ao coletivo e estabelecendo a justiça como uma virtude para o bem do outro. Desse modo, justificou o adjetivo integral dado à justiça afirmando que, “portanto, a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira” (Aristóteles, 1979, p. 123).

Nessa dinâmica de realização da justiça integral, pensou a justiça particular como o objeto próprio da virtude com a cláusula: “a cada um o que é seu”, de modo que cada um não receba nem mais nem menos do que aquilo que lhe pertence. A fórmula pela qual se busca a proporção não é ideal ou universal, mas está presente em cada *polis* a partir do *telos* político ali presente e a distribuição se dará, portanto, segundo critérios diferentes. Aqui, pode-se perceber o abandono, ainda que parcial, do ideal de justiça platônico para a adoção de uma fórmula que permita certa harmonia social e uma igualdade em cada caso.

À distribuição de bens, cargos, honrarias ou quaisquer outros entre os membros da *polis* segundo a proporção estabelecida na cláusula, Aristóteles nominou justiça distributiva. Essa justiça distributiva se dá dentro das relações entre duas partes do corpo social e, por esse motivo, recebeu o nome de justiça particular. Para o desequilíbrio nessas relações e a inobservância da proporção, é preciso fazer valer a cláusula por meio de um terceiro – juiz - que restabelecerá a

igualdade e fará a justiça corretiva (Aristóteles, 1979). Assim, da justiça particular decorrem as justiças distributiva e corretiva.

Ao julgar o conflito particular, o terceiro deve buscar o *dikaion* como o estado correto das coisas em relação ao caso mesmo. Entretanto, o correto e justo para Aristóteles não está nos direitos estabelecidos, mas no cosmos e nos seus padrões proporcionais de distribuição que devem servir à justa decisão.

Aristóteles, diferentemente de Platão, não associa direito e justiça. De outro modo, diferencia o ser justo do fazer justiça. Villey (2009, p. 45) exemplifica ao afirmar que “posso, por exemplo, devolver o depósito não por algum espírito de justiça, e sem que minha intenção seja reta, mas apenas por medo da polícia”. O Direito, aqui, não se ocupa com as intenções que serão estudadas pela moral, mas tão somente com o efeito exterior das ações e a proporcionalidade e a igualdade nas relações entre os cidadãos. Lei moral e lei jurídica agora são diferentes, e o direito ganha autonomia em relação à justiça.

As questões sociais e de condução da coisa pública são afetadas à justiça política que se divide em uma parte natural e universal, e outra legal e convencionada, conforme a constituição de valores da *polis*, de modo que Aristóteles não abandona completamente a justiça ideal de Platão. Em passagem da obra “*Ética a Nicômaco*” Aristóteles deixa clara a dualidade entre as coisas que são por natureza e as que são por convenção ao afirmar que “com toda evidência percebe-se que espécies de coisas, entre as que são capazes de ser de outro modo, é por natureza e que espécie não o é, mas por lei e convenção, admitindo-se que ambas sejam igualmente mutáveis” (Aristóteles, 1979, p. 131).

Assim, na diferenciação estabelecida entre *physis* e *nómos*, entre natureza e o que se convencionou, não se encontra a ideia escolástica e moderna de oposição na qual uma é imutável e a outra variável. Contrapondo-se aos sofistas, Aristóteles admite uma relativização do natural para cada grupo social no tempo e no espaço a partir da racionalidade humana que constrói aquilo que é natural. Vale dizer, o homem é, no pensamento aristotélico, causa eficiente que constrói a natureza em processos sociais diferentes em cada sociedade. Sobressai, novamente, a distinção fundamental para com a interpretação do Direito Natural moderno que pensa o ser como dado e imutável, independente da ação humana. Michel Villey (2009, p. 54), se referindo ao pensamento aristotélico afirma que, “outra ideia corrente é que o direito natural seria composto de regras imutáveis e definitivas, necessariamente inadaptadas aos movimentos históricos de nossas sociedades, às circunstâncias de tempo e de lugar. Outro erro”.

No pensamento aristotélico a natureza é aquilo que contribui para a justa decisão informando padrões proporcionais e, desse modo, está fora da consciência moral. Deve ser

buscada nos padrões sociais e também não trata com uma lei escrita na qual se poderia encontrar um valor transcendental, mas ao julgar o caso particular, o juiz se utiliza da dialética e da retórica das partes para encontrar a decisão justa que está nos padrões socialmente aceitos e expressam a natureza das coisas.

No mundo helênico a ideia de uma natureza estática, exata, imutável e acessível por meio de uma razão não se sustentava. A ontologia clássica acreditava que tudo tem um propósito e um fim ou *telos* ordenado no cosmos no qual era possível encontrar a *physis*, o *nómos*, ou o *logos* de modo harmonioso e, assim, tudo era disposto em uma ordem com seu propósito. A natureza de um ser ou coisa era determinada pelo seu lugar e finalidade dentro da ordem cosmológica. Em Aristóteles as causas primeiras, especialmente a causa eficiente, indica um *telos* e um movimento a partir do qual é possível atingir a perfeição somente realizável na finalidade. Aqui, a *physis* é movimento e repouso naquilo que é em razão de si mesmo e finalmente.

A natureza como normatização aparece quando Aristóteles indica a perfeição realizável na finalidade como aquilo que se deve buscar impondo, dessa maneira, um dever moral. O bem se encontra na realização da finalidade e “o bem de uma entidade é a completude do movimento em direção ao seu fim, a transição sempre postergada de potencialidade à existência” (Douzinas, 2009, p. 45). Ao contrário, o mal e injusto é aquilo que impede a realização da finalidade.

Desde o início da filosofia nos pré-socráticos e naqueles que os sucederam no helenismo, a natureza foi vista como um padrão que, obscurecido pela ignorância, deveria ser descoberto. Era aquilo que se opunha à *doxa* e à autoridade constituída por meio do pensamento, aquilo que questionava o que foi dado e imposto pelo poder. “A natureza era a arma da filosofia, o perturbador e revolucionário fogo prometeico usado em sua revolta contra a autoridade e a lei” (Douzinas, 2009, p. 48). No contexto acima, a natureza é uma criação humana muito distante do senso comum contemporâneo que atribui à natureza o significado de coisas dadas, não criadas pelo homem, e existentes no mundo ôntico. No mundo helênico, a natureza com caráter normativo indicava o correto e, assim, foi usada contra o estabelecido para fundamentar uma justiça. Nesse sentido, “as origens da filosofia e a descoberta da natureza foram gestos revolucionários, dirigidos contra a autoridade do passado e da lei como convenção e dando origem à crítica em nome da justiça” (Douzinas, 2009, p. 48). Soma-se que na filosofia clássica os “direitos” tinham seu fundamento num dever moral para a construção da sociedade e que isso se modifica na modernidade, por exemplo, com Hobbes que constrói o sistema fundamentalmente no direito de autopreservação.

Desse modo, após a ponderação acima, é preciso afirmar que diante da impossibilidade de se investigar toda a história da construção do horizonte de sentido dos Direitos Humanos na tradição, optou-se neste capítulo por analisar o sentido seminal possível daquela construção nos gregos²⁴ e, após, nos modernos. Assim, passou-se pelo pensamento grego e, a seguir, passar-se-á pelo pensamento moderno de modo a proporcionar uma pretendida equivalência com o capítulo que trata da história do ser realizada pela fenomenologia heideggeriana. Neste capítulo estão presentes os gregos, Thomas Hobbes e Immanuel Kant como os pensadores escolhidos na tradição e pela importância para a construção do Direito e dos Direitos Humanos na modernidade. No próximo capítulo os gregos, René Descartes e Friedrich Nietzsche para a descrição do horizonte ontológico-histórico contemporâneo²⁵.

Portanto, passa-se agora ao estudo do horizonte dos Direitos Humanos na tradição moderna expressa no pensamento hobbesiano em razão de ser um pensador fundamental a essa tradição. A escolha por Hobbes se justifica pela importância do pensador para a construção dos direitos do homem, o que faz Strauss afirmar que:

Se podemos chamar de liberalismo a doutrina política que forma os direitos do homem como o fato político fundamental, em contraposição aos seus deveres, e que identifica a função do Estado com a proteção ou salvaguarda desses direitos, devemos dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes. (Strauss, 2022, p. 183).

4.2 O horizonte de sentido da construção dos Direitos Humanos na tradição moderna: apontamentos sobre o pensamento de Thomas Hobbes

A noção de Direitos Humanos que se tem na contemporaneidade somente foi possível a partir do pensamento moderno e das condições que a modernidade ofereceu. A construção ou invenção de categorias como, liberdade, igualdade ou felicidade tiveram como condição de possibilidade a invenção da subjetividade nos modernos. Nesse sentido, tais categorias podem ser encontradas em período anterior sem, entretanto, a carga semântica que o contexto moderno lhes deu. Vale afirmar, “da mesma forma, os fósseis semânticos que podemos escavar na idade média (igualdade, liberdade, felicidade) representam soluções de problemas sociais distintos daqueles que, na modernidade, viriam resolver sob a etiqueta ‘Direitos Humanos’” (Magalhães, 2013, p. 92).

²⁴ Neste trabalho, apesar da breve abordagem do pensamento grego para indicar possíveis sementes dos Direitos Humanos e do Direito Natural, tem-se que os Direitos Humanos são uma construção possível somente na modernidade.

²⁵ É importante afirmar que, em que pese a relevância do pensamento filosófico medieval para a construção do Direito Natural e de categorias como pessoa e homem, a extensão do tema e o recorte metodológico necessário para a organização do texto impedem a abordagem.

Em Hobbes há a construção do Direito moderno com o abandono de Deus como a origem e causa de todas as coisas e é possível encontrar a fundação da modernidade no homem. Como muitos dos pensadores modernos, tem os pés na escolástica e os olhos voltados para o futuro, de maneira que ainda se encontram traços do pensamento medieval que, entretanto, não serão aqui tratados em razão do recorte proposto²⁶.

Hobbes é considerado empirista e racionalista e, como tal, pretende uma filosofia a partir daquilo que é apreensível pelos sentidos. Pensa a metafísica dentro da tradição para conhecer dos objetos por meio da razão que subjetivamente apreende o mundo exterior e, desse modo, busca desenvolver, por preceitos científicos, uma teoria política que seja útil para evitar guerras e calamidades. Para tanto, parte de axiomas como verdades evidentes dos quais extrai teoremas para a construção do seu sistema de pensamento²⁷.

A insatisfação com a filosofia que o antecedeu, assim como se deu com seus contemporâneos, fez Hobbes criticar o pensamento daquele tempo em razão de o discurso filosófico se ver carregado de paixões. Assim, afirmava que,

Quando o discurso de alguém não começa por definições, ou começa por qualquer outra contemplação de si próprio, e neste caso continua chamando-se opinião; ou começa com qualquer afirmação alheia, de alguém de cuja capacidade para conhecer a verdade e de cuja honestidade e sinceridade não duvida, e neste caso o discurso diz menos respeito à coisa do que à pessoa. (Hobbes. 1979, p. 40).

Ao rejeitar a tradição, Hobbes se opunha ao idealismo para corrigir uma premissa platônica fundamental. Abandona o homem como animal social e político para afirmar que é, por natureza, apolítico e associal, bem como que o bem é idêntico ao agradável. Dessa maneira, aproxima a teoria política do hedonismo para criar uma doutrina que, para Strauss, “revolucionou a vida humana por toda parte e em proporções nunca antes alcançadas por nenhum outro ensinamento” (Strauss, 2022, p. 170).

A construção desse edifício político hedonista não poderia se fundar em opiniões pessoais, mas apenas a matemática havia se mostrado como o método capaz de afastar a imprecisão de significados, a adoção de termos sem nenhuma referência às coisas e

²⁶ Neste ponto é preciso esclarecer que, em que pese a leitura do pensamento hobbesiano que busca compatibilizá-lo com a escolástica e com o Direito Natural como uma moral transcendental (Maruyama, 2009; Plamenatz, J, 1963), não é essa a proposta do presente trabalho e da bibliografia que o guia. Aqui, como se verá, defende-se a inversão da essência do Direito que se encontrava na idade média em Deus para o homem na modernidade. É o que propõe, por exemplo, Magalhães (2013, p. 222) ao afirmar que “Hobbes foi, neste sentido, ainda mais radical, posto que, ainda que argumentasse com base na religião, apontava para o domínio da política onde já não havia mais lugar para a supremacia religiosa ou moral”.

²⁷ Hobbes busca dar cientificidade ao seu sistema e, assim, adota uma divisão metodológica em três partes que descreve da seguinte maneira: “a primeira tratando do corpo e de suas propriedades gerais; a segunda do homem e especialmente de suas faculdades e de sua vida afetiva; a terceira da cidade e dos deveres dos cidadãos” (Hobbes, 2023, p. 13).

proporcionar o conhecimento seguro. Era preciso dominar completamente aquilo sobre o que se quer conhecer para evitar as aporias da metafísica e a saída encontrada por Hobbes foi pensar a partir daquilo que se pode construir. “A construção, portanto, deve ser consciente; é impossível conhecer uma verdade científica sem, ao mesmo tempo, o conhecimento de que nós a fizemos” (Strauss, 2022, p. 174). Assim, sendo o conhecimento da natureza impossível ao homem, lhe resta conhecer aquilo que pode construir e a convenção é, desse modo, o que torna possível conhecer a verdade.

A teoria política hobbesiana não busca conhecer uma verdade metafísica, mas pensar uma construção convencionada que permita segurança e paz social diante de tudo aquilo que se apresentou no passado. Sendo inexistente uma ordem natural, a busca por uma ordem estável deve ser construída a partir da razão e da convenção possível entre os homens. Aqui, o bem humano é o princípio norteador e a satisfação das necessidades humanas o móvel para a construção do edifício hobbesiano (Hobbes, 1979).

Hobbes abandona a tradição grega de busca da sociedade e do homem ideal para, num realismo, identificar na sociedade e no modo como os homens vivem aquilo que necessitam. Preserva a ideia de lei natural²⁸ sem, contudo, vinculá-la a uma busca pela perfeição humana, mas àquilo que está presente na maioria das vezes no comportamento humano e na sociedade, de modo que observa o homem, suas paixões e aquilo que o move. A lei natural, desse modo, parte da mais poderosa das paixões que é o medo da morte violenta de onde deriva o direito²⁹ de autopreservação. Assim, pretende fazer ver a base sólida sobre a qual toda sociedade está fundada e que se mostra evidente em situações extremas como a guerra civil.

No pensamento hobbesiano há uma lei natural que não mais se fundamenta na polis ou em algo supraindividual, mas no direito individual de autopreservação a partir das próprias razões com utilização de todos os meios necessários para evitar a morte. Cada um tem, portanto, o direito individual e natural de usar todos os meios, conforme sua razão, para se preservar, de modo que esta é a primeira lei da qual derivam outras. Em todos os casos, a liberdade passa, especialmente, pela ausência de oposição externa para a autopreservação e o agir, nesse sentido, a partir de suas razões, de maneira que “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de

²⁸ A lei da natureza é, para Hobbes, “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la” (Hobbes, 1979, p. 78).

²⁹ Hobbes diferencia lei e Direito ao afirmar que o Direito é a possibilidade de fazer ou não fazer algo e a lei a limitação a esse fazer. A partir dessa diferença afirma que a lei natural primeira é que o homem deve esforçar-se para a paz e, como direito natural correlato caso a paz não seja possível, deve usar todos os meios necessários para se defender (Hobbes, 1979).

fazer” (Hobbes, 1979, p. 129). A limitação a esse direito somente ocorre pelo direito de autopreservação do outro.

Nesse ponto há a inversão daquilo que se apresentava em Platão de maneira que o fato fundamental não é mais o dever que era imposto pela busca do homem ideal e da sociedade perfeita, mas o direito de autopreservação decorrente da lei natural. Os deveres existentes são correlatos e complementares do direito fundamental de autopreservação e, é importante frisar, não mais se colocam os deveres sobrepostos aos direitos. De outro modo,

Se a lei natural deve então ser deduzida do desejo de autopreservação; em outras palavras, se o desejo de autopreservação é a origem exclusiva de toda justiça e moral, então o fato moral fundamental não é um dever, mas um direito: todos os deveres derivam do direito fundamental de autopreservação. (Strauss, 2022, p. 182).

A inversão proposta por Hobbes está na base do pensamento contemporâneo sobre direitos que coloca como ponto central o plexo de direitos chamados de humanos e de onde derivam obrigações impostas aos Estados e aos particulares.

Ainda mais essencial, os direitos foram elevados àquilo que fundamenta as sociedades ocidentais e estão presentes no modo como o homem existe no mundo. Nessa inversão, juntamente com nominalistas como Guilherme de Ockham, Hobbes, rejeita a tradição romana que atribuía ao sujeito direitos sem, contudo, considerá-los a essência do homem para tratá-los como um atributo essencial que dizia respeito à natureza do homem. Vale dizer, “Hobbes infere o direito; no seu sistema, o direito não é mais uma coisa distribuída ao sujeito, mas seu atributo essencial, uma qualidade do sujeito” (Villey, 2009, p. 699).

Homem do seu tempo, via nos indivíduos livres, iguais e portadores de direitos a condição de possibilidade para a criação de uma sociedade pactuada que possibilitasse o desejo de autopreservação e, como consequência, o desenvolvimento da ciência, das artes, da filosofia e outras. Ao colocar os direitos como ponto central da construção social, Hobbes eleva o hedonismo e a satisfação do desejo do indivíduo como fundamentais à sociedade e, diferentemente do que se dava antes da inversão, não é preciso o apelo à moral como norma a obrigar o aperfeiçoamento do homem, mas bastam à sociedade o esclarecimento e a atribuição do direito a um indivíduo. Por tudo, Strauss (2022, p. 184) afirma que, “a partir disso podemos compreender o fato frequentemente observado de que durante o período moderno a lei natural tornou-se, muito mais do que no passado, uma força revolucionária”.

O indivíduo tem, portanto, o direito de autopreservação, bem como necessariamente o direito de utilizar todos os meios indispensáveis para que não seja acometido pela morte e, nesse contexto, não cabe mais ao homem justo e filósofo da antiguidade a decisão sobre quais meios

são necessários para a autopreservação ou sobre a ordem social justa, mas o indivíduo decide por si aquilo que deve empreender para se autopreservar (Hobbes, 1979).

Nesse ponto, para que seja possível a vida em sociedade e se possa fugir do estado de natureza, é indispensável que cada um delegue voluntariamente os meios necessários à autopreservação para um soberano que não exerce mais a autoridade em razão da sabedoria, mas por um pacto fundamental³⁰. Essa convergência das vontades³¹ permite ao soberano definir as leis civis a partir de significados compartilhados e construídos de modo que não há limite às paixões até que uma lei as proíba. Nesse sentido, “num Estado, a interpretação das leis de natureza não depende dos livros de filosofia moral. Sem a autoridade do Estado, a autoridade de tais filósofos não basta para transformar em leis suas opiniões, por mais verdadeiras que sejam” (Hobbes, 1979, p. 167).

Daqui deriva que as leis civis têm sua legitimidade exclusivamente na vontade do soberano e não mais em um direito natural que indica uma virtude ou uma verdade. Precisamente, houve uma simplificação da lei natural para deduzi-la a partir da autopreservação e resumi-la às leis necessárias à existência da paz com o abandono de virtudes como coragem, liberdade e temperança. No que se refere especialmente à virtude da justiça, Hobbes à equipara ao cumprimento dos contratos, posto que oriundos da vontade e fundamentais para a manutenção da paz e da autopreservação. Assim,

Ela já não consiste mais em atender aos padrões que são independentes da vontade humana. Todos os princípios materiais de justiça – as regras da justiça comutativa e da distributiva, ou a Segunda Tábua do Decálogo – deixam de ter uma validade intrínseca. Todas as obrigações materiais surgem do acordo entre os contratantes e, portanto, surgem na prática da vontade do soberano. (Strauss, 2022, p. 188).

Nesse ponto, Hobbes abandona o pensamento grego que via nas virtudes o meio para disciplinamento do homem na busca pelo melhor regime para pensar as virtudes no contexto de manutenção da paz social a partir da autopreservação e da satisfação das necessidades humanas. Considerando a delegação de vontade pelo contrato, os homens esperam que o Estado os proteja

³⁰ O pensamento hobbesiano é criticado em razão do surgimento do contrato no estado de natureza como uma fábula da razão que possibilita o rompimento ou redirecionamento das paixões para o pacto e criação do Estado. Assim: “tudo parece apontar na direção oposta à idéia de que no estado de natureza predominariam as paixões, enquanto que ‘depois’, de algum modo, a razão se imporia. Dado que ambas estão presentes no homem que habita o estado de natureza e, nesse contexto, a razão não age de modo algum como contrapeso ou moderador das paixões; pelo contrário, ela agiria mais como a encarregada de encontrar os melhores meios para satisfazer seus apetites” (Pousadela, 2006, p. 364).

³¹ O contrato hobbesiano deriva da necessidade de buscar a paz e tem na segunda lei natural o acordo de vontades e a cessão das liberdades para o Estado. Hobbes afirma: “que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo” (Hobbes, 1979, p. 79).

para que desenvolvam suas capacidades e, desse modo, satisfaçam seus desejos e tenham a boa vida. A função do Estado não é mais educar e formar o caráter dos homens, capacitando-os para se tornarem bons cidadãos, mas fornecer todas as condições para satisfação dos desejos (Strauss, 2022). O Estado e a sociedade são, assim, o meio para a satisfação dos fins egoístas do indivíduo, sendo esse o móvel já que o único fundamento para a constituição daqueles é a presunção de que haverá uma vantagem maior do que nos outros modos de convivência possíveis. Nesse sentido a citação se justifica pelo poder de síntese e clareza que Villey expõe ao falar dos filósofos ingleses:

Legaram-nos pelo menos uma doutrina das fontes e das finalidades do direito, e essa doutrina marca um novo progresso do pensamento no sentido do individualismo. Libertam-se da tutela da moral neo-estóica: observando o homem tal como ele é em vez de escrutinarem o dever-ser, acreditam que os atos dos homens estão instintivamente dirigidos pela vontade de bem-estar, e portanto atribuem ao direito a finalidade não do respeito a uma ordem moral, mas do prazer do indivíduo. (Villey, 2009, p. 675).

As leis civis derivam da lei natural individual e egoísta de autopreservação, notadamente o direito de liberdade que se sobrepõe a qualquer dever ou outro direito. A limitação da liberdade, assim, somente pode ser encontrada no direito de autopreservação dos outros que, levados pela razão, pactuam a criação do Estado como meio de evitar a morte e proporcionar a satisfação dos desejos. Em que pese a onipotência do leviatã, a cessão que leva à limitação da liberdade não é de modo algum absoluta, o homem mantém o direito de autopreservação que lhe permite se defender contra a morte em todos os casos. Portanto, em um caso extremo e paradoxal, ainda que o Estado lhe condene à morte são legítimas sua resistência e fuga (Hobbes, 1979).

Ao estabelecerem o contrato e cederem ao Estado parte da liberdade, os homens recebem em troca direitos civis que regulamentam as relações sociais e, diferente do que ocorria no estado de natureza, há a distribuição de direitos individualmente. Vale dizer que no estado de natureza todos os homens detinham todos os direitos e a guerra e disputa determinavam o domínio sobre os bens e até sobre o corpo dos outros. Pactuado o Estado, cabe ao soberano determinar a partilha dos bens sem qualquer reverência à justiça distributiva aristotélica ou outra possível, de modo que a lei deriva do pacto que autoriza o soberano a, por sua própria razão, restringir direitos. Entretanto, é preciso delinear, a liberdade do homem, fundada na autopreservação e exercida de modo absoluto no estado de natureza sofre restrição do soberano naquilo que a lei civil tratar e, de maneira infinita e residual, continua sendo exercida pelos homens até que a lei civil regulamente. De outro modo, com Villey (2009, p. 713), “esse poder, enfim, sendo ‘liberdade’, continua sendo, em princípio, infinito – exceto por limitações legais.

Sua própria esfera de aplicação parece estender-se ao infinito, por todos os lados onde a lei não lhe colocou limites”.

A liberdade em Hobbes, diante de seu pensamento mecanicista, passa pela ausência de impedimentos externos para a ação do homem e, dessa maneira, o homem livre será aquele que não sofre restrições externas àquilo que tem vontade de fazer considerados sua força e engenho. A ideia de movimento e inércia presente nas ciências, bem como o desejo e a aversão à morte são as referências para o pensamento hobbesiano que fundamenta aí seu conceito de liberdade (Hobbes, 1979; 2023). Nesse movimento mecanicista há uma causalidade eficiente e o materialismo como ideias que permeiam o pensamento. Não há uma filosofia moral que oriente a limitação da liberdade e a construção de direitos no pensamento hobbesiano, mas uma sucessão de movimentos mecânicos que tem como causa eficiente desejos e aversões que levam o homem a realizar cálculos e projeções para agir e satisfazer suas necessidades.

A aparente liberdade plena e natural, como ausência de impedimento externo, existia no estado de natureza para os homens sem qualquer restrição que não fossem a força e a competição exercida por outro homem na busca por satisfazer seus desejos. Pactuado o Estado, os homens delegaram parte de sua liberdade para o soberano que, com o Direito, cria leis civis e impõe sanção para aqueles que as descumpram mantendo, entretanto, a liberdade para aquilo que a lei não regulamenta. Por mais paradoxal que pareça³², os direitos são a base desse sistema na medida em que, para o pensador, o direito e a liberdade somente existem na sociedade pactuada com as leis civis e da ausência da violência e da guerra presentes no estado de natureza. É importante a longa citação por sintetizar o pensamento de Hobbes:

A liberdade dos cidadãos não consiste em serem eles isentos das leis da Cidade, ou em não poderem, as autoridades supremas, estabelecer todas as leis que desejarem. Como os movimentos e ações dos cidadãos nunca são em sua totalidade regulados pela lei, e nem podem ser por causa de sua variedade, por isso há necessariamente uma quase infinidade de atos que não são comandados nem proibidos, e que cada qual pode fazer ou não fazer livremente. É neles que cada qual goza de liberdade, e é neste sentido que aqui se toma liberdade, a saber, a parte do direito natural que é concebida e deixada aos cidadãos pelas leis civis. (Hobbes, 2023, p. 183, 184).

No pensamento hobbesiano o direito expresso nas leis civis, incluída a liberdade, assim como o poder correlato, são atributos do homem e não mais de uma divindade ou não podem ser encontrados em um direito natural universal. O homem consubstanciado no indivíduo da construção moderna com seus desejos e aversões é o que legitima o poder e o

³² O paradoxo se apresenta na medida em que há no pensamento hobbesiano o absolutismo na figura do soberano onipotente contraposto aos direitos como fundamento desse absolutismo. Nesse sentido, “a ideia de um contrato social era paradoxal porque pressupunha a referência à natureza como sendo a natureza humana dos direitos, mas terminava por indicar, precisamente, seu oposto, o caráter contingente da decisão produzida por um só homem” (Magalhães, 2013, p. 233).

direito de modo que “no homem, concentram-se os problemas políticos e jurídicos da modernidade; nos seus instintos, nos seus desejos, no seu agir” (Magalhães, 2013, p. 225). O homem é, nesse cenário, o sujeito que tem o poder de criar as regras para as relações sociais e fazer escolhas, considerando seus desejos, a partir da razão. Cria, portanto, o direito pautado na sua subjetividade.

Ao possibilitar ao homem a tomada de decisão sobre o que é melhor para cada um, o pensamento hobbesiano tornou o uso da razão, antes restrita, em universal, na medida em que, o indivíduo, considerando suas paixões, seria o julgador daquilo que atende às suas necessidades. De outro modo:

Ocorre que, banidos para o domínio privado, os indivíduos acabaram por descobrir que, por ser universal, a razão poderia ser alcançada por todos, e que, finalmente, também eles poderiam fazer “uso público da razão”, deixando de ser “súditos” para se tornarem “sujeitos”. (Magalhães, 2013, p. 233).

Sendo a legitimidade do poder baseada na vontade e no desejo do homem, o pensamento hobbesiano estabeleceu o fundamento para o positivismo jurídico a contar de um nominalismo no qual o direito e o justo, assim como a sociedade, são criações artificiais humanas. A ideia de natureza humana presente na autopreservação hobbesiana não mais se apresenta como um limite moral ao direito, mas, de outra maneira, permite a separação entre moral e direito e a fundação do direito na vontade do soberano e nos direitos subjetivos dos indivíduos.

Os modernos, incluído Hobbes, proporcionaram uma mudança na fundamentação dos direitos ao colocar o homem no centro da investigação. Não mais na natureza ou no divino é possível explicar o mundo e do mesmo modo os direitos, mas no homem egoico e hedonista com sua liberdade como ausência de impedimentos externos se encontram os fundamentos para o que contemporaneamente chamam-se Direitos Humanos.

Posto o pensamento hobbesiano, bem como o modo essencial como contribuiu para a mudança no horizonte da formação e da fundamentação do que se tem hoje como Direitos Humanos, é necessário investigar o pensamento de Immanuel Kant, especialmente por ser um filósofo fundamental para pensar a liberdade indispensável à construção moderna desses direitos.

4.3 O horizonte da fundamentação dos Direitos Humanos na tradição moderna: apontamentos sobre o pensamento de Immanuel Kant

O pensamento kantiano se encontra também dentro do momento histórico da modernidade no qual a essência do mundo buscada anteriormente em Deus esvanece para vigorar uma fundamentação científicista na qual os fundamentos anteriores perderam validade

e, nesse contexto, era preciso repensar o mundo a partir das novas ciências. Essas circunstâncias permitiram a Kersting afirmar que,

[...] por essa razão, a obrigatoriedade teve que ser concebida de maneira nova, reinventada; e a filosofia prática entendeu como sua tarefa desenvolver essa nova gramática teórico-obrigacional e sintonizá-la com as suas próprias novas condições, com as estrangeiras e mundiais da pessoa moderna. (Kersting, 2009, p. 148).

Isso posto, no sistema de pensamento kantiano é possível fundamentar eticamente o Direito a partir da lei moral e da teoria do conhecimento que lhe dá suporte, de modo que se parte, neste trabalho, de que os Direitos Humanos contemporâneos encontram em Kant, para além do Direito Positivo no qual estão inscritos, seu fundamento de validade e, portanto, último refúgio hermenêutico³³. Como denunciado por Marx, os direitos atribuídos aos homens pela revolução foram direitos de uma classe que carregava consigo aspirações para as quais era necessário pensar a partir de categorias como a liberdade que, como afirma Joaquim Salgado ao enaltecer Kant, fazia parte da preocupação filosófica daquele momento histórico: “nisto se mostra a importância de Kant: ter sido o pensador que, pela primeira vez, voltou todo o interesse da sua investigação filosófica para a questão da liberdade, enquanto exigência racional da possibilidade da eticidade do homem” (Salgado, 1995, p. 18).

O idealismo kantiano que possibilita ao Direito buscar seu fundamento na liberdade e construir, como fez Salgado (1995), uma ideia de justiça, não pode ser entendido sem se investigar a teoria do conhecimento que é seu alicerce. Dessa maneira, buscar-se-á nos escritos críticos, a princípio na obra “Crítica da razão pura” e, após, na “Crítica da razão prática” e na “Fundamentação da metafísica dos costumes” os elementos necessários para o entendimento do sistema³⁴ e da moral kantiana.

³³ A abordagem que vê em Kant a impossibilidade de fundamentação dos Direitos Humanos (BARBIERI, 2018) não foi acolhida nesta investigação por ser heterodoxa e não se desvelar a partir do horizonte de sentido que se apresenta naqueles direitos. Ao contrário, parte-se neste trabalho da relação entre Direito e moral defendida por Salgado ao afirmar que “o Direito busca seu fundamento na liberdade como ideia. E buscar o seu fundamento na liberdade como ideia é buscar um critério de validade para suas normas. A moral nada mais é do que o exercício pleno da liberdade e suas leis são o desdobramento da liberdade, mas o Direito Positivo não tem nas suas normas o fluir natural da liberdade, pois elas não são constituídas necessariamente por princípios racionais puros, mas se deixam elaborar por motivos contingentes, externos, porque atendem também a certas condições da realidade que devem regular. Nesse sentido, a norma jurídica é imperativo hipotético, que coloca um objeto a ser alcançado numa realidade, cuja estrutura ôntica tem de ser atendida: um imperativo hipotético, contudo, que tem seu limite no imperativo categórico” (Salgado, 1995, p. 193). Mais à frente se referindo à liberdade em Kant sentencia: “nenhum direito e nenhum dever tem sua origem noutra coisa senão na liberdade” (Salgado, 1995, p. 245).

³⁴ Salgado expõe o projeto kantiano ao afirmar que “o entendimento em geral desdobra-se em entendimento propriamente dito ou entendimento em sentido estrito (o intelecto) que é a faculdade dos conceitos (já estudada), a capacidade de julgar, que é a faculdade dos juízos, e a razão, que é a faculdade do raciocínio. Esse esquema está na base das três críticas, em que Kant estuda: na primeira o entendimento como faculdade do conhecimento; na segunda, o juízo como faculdade de julgar; na terceira, a razão como faculdade própria do agir” (Salgado, 1995, p. 108).

Kant opera uma mudança fundamental na teoria do conhecimento ao investigar como é possível ao homem conhecer. Desloca o ponto de atenção da natureza ou de Deus para as condições de possibilidade do conhecimento que para ele é somente possível pela ciência (o verdadeiro conhecimento). Afirmando a distinção entre o conhecimento que se dá pela apreensão que os sentidos fazem e o conhecimento que não depende dos sentidos pergunta-se “se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos” (Kant, 1980a, p. 23). No contexto em que se encontra, Kant tenta superar o ceticismo e o empirismo por meio do criticismo de modo que razão e sensibilidade não podem ser dispensadas na investigação. “O racional e o sensível devem estar, pois, presentes em todo conhecimento, para evitar o voo das ideias no ‘espaço vazio do entendimento puro’, como ocorreu com Platão” (Salgado, 1995, p. 18).

Dessa maneira, buscava desvendar se são possíveis juízos universais e necessários, *a priori* e independentes da experiência portanto, que sejam ao mesmo tempo sintéticos por incrementarem o conhecer³⁵, bem como se esses juízos são possíveis na metafísica como ciência rigorosa. Colocando a questão, Kant reconhece a necessidade da crítica para estabelecer os limites da razão pura e se serve da filosofia transcendental para tanto.

Ao fazer uma revolução no modo como a filosofia investiga o conhecimento, que o próprio filósofo comparou à de Copérnico, Kant estabeleceu o fundamento dos juízos no próprio sujeito que sente e pensa, de modo que chamou de transcendental o conhecimento que não se relaciona com os objetos diretamente, mas com os modos de conhecê-los, as estruturas da sensibilidade e do intelecto. A filosofia transcendental é, portanto, a filosofia que se faz a partir das condições de possibilidade do conhecimento, as condições que permitem ao sujeito sentir e pensar os objetos. De outra maneira,

O método transcendental caracteriza-se por partir de um fato (as ciências, a sociedade civil, a lei moral como *Faktum* da razão) e demonstrar as condições *a priori* da sua possibilidade, vale dizer, demonstrar, por conceitos *a priori*, como são possíveis e não que são possíveis. (Salgado, 1995, p. 87, 88).

Kant, reitera-se, parte da divisão, contida na tradição filosófica, entre conhecimento obtido por meio dos sentidos e do conhecimento adquirido pelo intelecto para pensar a relação

³⁵ Os juízos consistem na ligação de um sujeito com um predicado que pode ou não estar contido naquele, quando estiver serão analíticos e do contrário sintéticos. De outra maneira, “juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos/sintéticos” (Kant, 1980a, p. 27). Por outro lado, tais juízos serão *a priori* quando universais e necessários ou *a posteriori* se baseados na experiência. Desse modo, os juízos analíticos são sempre *a priori* e os sintéticos, fundados na experiência, *a posteriori*. Com Kant, “os juízos de experiência como tais são todos sintéticos. Com efeito, seria absurdo fundar um juízo analítico sobre a experiência, pois para formar o juízo de modo algum preciso sair do meu conceito nem, portanto, de nenhum testemunho da experiência” (Kant, 1980a, p. 27).

entre a intuição que se dá na sensibilidade relativa aos objetos e o entendimento que pensa os objetos dados. Afirma, dessa maneira, a possibilidade do conhecimento somente apoiado nos objetos dados mesmo para o entendimento quando pensa aquilo para além dos objetos mesmos. Vale destacar, assim, com Kant (1998, p. 39), que, “no entanto, por meio de certas características, seja diretamente (*directe*) ou por rodeios (*indirecte*), todo o pensamento tem por fim que se referir a intuições, em nós, portanto à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado”.

O sujeito que sente e pensa com os modos que lhe são próprios transcende para conhecer dos objetos, e Kant usa a expressão “estética transcendental” para designar o estudo *a priori* das estruturas e dos modos da sensibilidade³⁶ e “analítica transcendental” para os modos e as estruturas do intelecto. Como condições *a priori* de todo conhecimento, ou formas³⁷ puras³⁸ da intuição³⁹ sensível estudadas na estética transcendental encontram-se espaço e tempo. O pensador não está interessado, nesse ponto, na sensação ou nos objetos correspondentes, mas naquilo que dá o caráter universal e necessário à intuição.

Assim, o espaço não é uma propriedade das coisas em si e também não é inerente e permanente de maneira que se mantenha para além das condições subjetivas da intuição, mas é a forma dos fenômenos⁴⁰, “a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa” (Kant, 1980a, p. 42). O espaço, como forma subjetiva do fenômeno, ocorre na mente e antecede qualquer intuição sensível dos objetos. Com Kant,

Ora, visto que a receptividade do sujeito ser afetado por objetos necessariamente precede toda intuição destes objetos, compreende-se como a forma de todos os fenômenos pode ser dada na mente antes de todas as percepções efetivas, por conseguinte a priori, e como ela, enquanto uma intuição pura na qual todos os objetos têm que ser determinados, pode conter, antes de toda a experiência, princípios das relações dos mesmos. (Kant, 1980a, p. 42).

³⁶ Kant é rigoroso ao determinar o conteúdo de cada termo fazendo-o para a sensibilidade como “a capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos” (Kant, 1980a, p. 39).

³⁷ Forma e matéria são contrapostos por Kant ao afirmar que “denomino *matéria* do fenômeno aquilo que nele corresponde à sensação; denomino, ao invés, *forma* do fenômeno aquilo que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações” (Kant, 1980a, p. 39, grifo do autor).

³⁸ Para Kant são puras as representações nas quais não se encontram diretamente as sensações. “Consequentemente, a forma pura de intuições sensíveis em geral, na qual todo o múltiplo dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada a priori na mente. Essa forma pura da sensibilidade também se denomina ela mesma *intuição/pura*” (Kant, 1980a, p. 39, grifo do autor).

³⁹ Com relação à intuição Kant afirma que “seja qual for o modo e sejam quais forem os meios pelos quais um conhecimento possa referir-se a objetos, a *intuição* é o modo como se refere imediatamente aos mesmos e ao qual tende como um meio todo o pensamento” (Kant, 1980a, p. 39, assinalado no original).

⁴⁰ Como será exposto abaixo, Kant não admite a possibilidade de conhecimento da coisa em si, mas sempre por meio das formas puras é possível conhecer o fenômeno.

O tempo, assim como o espaço, se dá subjetivamente como condição *a priori* e, portanto, necessária e universal, da intuição sensível. Não se trata de algo aferido por meio de uma experiência que permita mensurar um movimento, mas de forma que condiciona a representação necessariamente. Não é algo que exista por si ou aderente aos objetos como condição. De outro modo, “tempo não é algo que subsiste em si mesmo ou que adere às coisas como determinação objetiva, e que por conseguinte restaria ao se abstrair de todas as condições subjetivas da intuição das mesmas” (Kant, 1980a, p. 45), mas adere ao pensamento do sujeito que intui como condição necessária daquilo que é intuído.

Kant não deixa de pensar o tempo como movimento, mas pretende, dentro da revolução que propõe, investigar as condições de possibilidade que permitem à tradição ver na mudança o conceito de tempo. Assim,

Aqui acrescento ainda que o conceito de mudança e, com ele, o conceito de movimento (como mudança de lugar) só é possível por e na representação de tempo: se essa representação não fosse intuição (interna) *a priori*, nenhum conceito seja qual for, poderia tornar compreensível a possibilidade de uma mudança, isto é, de uma ligação de predicados opostos contraditoriamente (por exemplo o ser e o não-ser de uma mesma coisa no mesmo lugar) num e mesmo objeto. (Kant, 1980a, p. 45).

Diferentemente do espaço que é forma apenas dos fenômenos externos, o tempo é condição de todos os fenômenos, de maneira que todas as experiências se dão no tempo. Com Kant, “a realidade empírica do tempo permanece, portanto, a condição de todas nossas experiências. Segundo o referido acima, apenas a realidade absoluta não lhe pode ser concedida” (Kant, 1980a, p. 42).

Como formas subjetivas da intuição, vez que ocorrerem no sujeito, espaço e tempo são objetivos no sentido de dependerem das sensações intuídas dos objetos. Nessa relação entre forma (espaço e tempo) e conteúdo (sensações), Kant expõe o problema da impossibilidade de conhecimento da coisa em si ou da essência das coisas. Ele afirma que toda intuição é somente representação de um fenômeno e que não é possível conhecer os objetos essencialmente, mas sempre se conhece o objeto percebido a partir das formas puras⁴¹. Pensa uma teoria ideal do tempo e do espaço apoiada em que todo conhecimento intuído parte de relações que envolvem

⁴¹ Kant não afirma que não existem objetos no mundo, mas que o conhecimento deles somente é possível a partir das formas puras e nunca da coisa em si. Expõe: “se digo que no espaço e no tempo tanto a intuição dos objetos externos como a da própria mente representa ambos segundo o modo como afetam os nossos sentidos, isto é, como aparecem, não quero com isso dizer que esses objetos sejam uma simples ilusão” (Kant, 1980a, p. 53). Salgado esclarece que “isto significa que é preciso que o objeto seja dado ao sujeito, seja apresentado à sensibilidade, isto é, é preciso que o objeto já exista, pois a intuição sensível não dá a existência do objeto. Dessa existência anterior depende nosso modo de intuição” (Salgado, 1995, p. 96). Para essa distinção Kant usa os termos fenômeno para aquilo que o intelecto humano pode conhecer e *númeno* como a coisa em si que não pode ser percebida, mas somente pensada pelo intelecto.

extensão, mudança e forças motrizes de maneira que, sendo relações, não são coisas em si, mas representações (Salgado, 1995).

Nesse contexto, a revolução kantiana coloca no sujeito a relação essencial que permite o conhecimento das coisas, o vínculo necessário constitutivo do objeto da experiência é a unidade sintética do sujeito. A ordem das coisas na natureza é, desse modo, a ordem lógica pensada pelo sujeito pensante e o “eu penso” acompanha toda a representação se mantendo constante, universal e necessário, diante da singularidade e da pluralidade das sensações.

Daqui ressalta a resposta à pergunta inicial formulada: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* ou, de outra maneira, como é possível um juízo que seja universal e necessário e, ao mesmo tempo, acresça ao conhecimento? A conclusão kantiana afirma que as intuições puras (espaço e tempo) permitem juízos *a priori* que acrescentem conhecimento na medida em que, como na matemática ou na geometria, a soma de dois números possível sem uma sensação direta de um objeto, *a priori* portanto, acresce ao conhecimento um resultado não contido de antemão no sujeito.

Investigada a estética transcendental e respondida a questão que se colocava, o pensamento kantiano passa ao estudo da lógica transcendental que busca desvendar o modo como o entendimento se dá ou, de outra maneira, o poder de conhecer os objetos dados da intuição sensível por meio dessas representações. Assim, considerando que o conhecimento acontece nas intuições pelas representações apreendedoras, por intermédio da sensibilidade humana, bem como nos conceitos formados pelo entendimento⁴², afirma que,

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é dado, pela segunda é pensado em relação com essa representação (como simples determinação da mente). (Kant, 1980a, p. 57).

A lógica transcendental investiga como o entendimento se dá. Distingue-se da estética transcendental que estuda as regras da sensibilidade exatamente por questionar as regras do conhecimento em geral. Vale lembrar que tal divisão é importante didaticamente, mas Kant ressalva que nenhuma das faculdades é anteposta à outra de maneira que “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (Kant, 1980a, p. 57).

⁴² Em Kant “denominamos *entendimento* ou *espontaneidade* do conhecimento a faculdade do próprio entendimento produzir representações” (Kant, 1980a, p. 57, grifo do autor).

Kant divide a lógica transcendental em analítica transcendental e dialética transcendental⁴³. A primeira cuida dos conceitos puros do entendimento e dos princípios essenciais para se pensar um objeto, abdica dos conteúdos para decompor a forma como o intelecto conhece. O pensador procura evitar confusão com o método da tradição ao afirmar que “por analítica dos conceitos entendo não a sua análise ou o procedimento costumeiro nas investigações filosóficas de decompor segundo o seu conteúdo e levar à clareza os conceitos que se oferecem” (Kant, 1980a, p. 67). Daí que a analítica transcendental é formal e trata, além dos princípios, com conceitos puros e não empíricos⁴⁴, não pertencentes à sensibilidade portanto, e reduzidos à sua essencialidade para abranger todo o campo do entendimento.

Os conceitos puros ou categorias puras, considerada a discursividade do intelecto, tem a função de ordenar e unificar o múltiplo dado pela intuição, são os modos como o intelecto sintetiza⁴⁵ aquilo que foi intuído no espaço e no tempo ou, de outro modo, são as condições que tornam possível que algo seja pensado. Ao unificar o múltiplo numa representação, o intelecto faz um julgamento que se apresenta como o resultado da síntese operada. Dessa maneira, “em cada juízo há um conceito válido para muitos e que ainda sob estes muitos concebe uma representação dada que é referida imediatamente ao objeto” (Kant, 1980a, p. 68). Daqui decorre que para cada juízo há uma categoria correspondente e, portanto, deve haver tantas categorias quanto são as formas do juízo.

Por tudo, Kant correlaciona necessariamente as categorias e os juízos que serão doze para cada uma delas. A seguir, expõe-se quadro no qual se colocam as tabelas dos juízos e das categorias correlacionadas para facilitar a visualização ampla sem, contudo, a pretensão de anunciar a investigação de cada uma delas em razão do trabalho não comportar tal tarefa.

⁴³ “A dialética transcendental é uma crítica ao uso ilimitado, fora do sensível, dos princípios puros do entendimento” (Salgado, 1995, p. 99) e não será objeto deste trabalho.

⁴⁴ Conceitos puros são aqueles que não dependem de qualquer elemento sensível e conceitos empíricos, ao contrário, são dependentes da sensação (Kant, 1980a).

⁴⁵ Como se viu, o múltiplo das intuições sensíveis é indispensável ao entendimento e na relação entre o objeto da analítica transcendental e da lógica transcendental Kant afirma: “por síntese entendo, no sentido mais amplo, a ação de acrescentar diversas representações umas às outras e de conhecer a sua multiplicidade num conhecimento. Tal síntese é pura se o múltiplo não é dado empiricamente, mas a priori (como o múltiplo no espaço e no tempo)” (Kant, 1980a, p.72).

Quadro 1 – Tabelas dos juízos

TÁBUA DOS JUÍZOS	TÁBUA DOS CONCEITOS
Quantidade	
1) Universais 2) Particulares 3) Singulares	1) Unidade 2) Pluralidade 3) Totalidade
Qualidade	
1) Afirmativos 2) Negativos 3) Infinitos	1) Realidade 2) Negação 3) Limitação
Relação	
1) Categóricos 2) Hipotéticos 3) Disjuntivos	1) Da inerência e subsistência 2) Da causalidade e dependência 3) Da reciprocidade
Modalidade	
1) Problemáticos 2) Assertivos 3) Apodíticos	1) Possibilidade-impossibilidade 2) Existência-inexistência 3) Necessidade-contingência

Fonte: extraídas do livro *Crítica da Razão Pura* (Kant, 1980a, p. 69, 74).

Estabelecidas as categorias, fica o questionamento de como é possível a mediação entre os conteúdos sensíveis (intuições) e os conceitos. De outra maneira, como se dá a subsunção das intuições às categorias considerando que são heterogêneas por uma tratar com a sensibilidade e a outra com o entendimento.

O esquematismo transcendental é a resposta kantiana. O filósofo pensa o esquema como a representação que acontece por meio da imaginação do múltiplo em uma unidade de modo que a imagem produz um esquema. Vale o exemplo da imaginação de um cachorro (unidade) que, retiradas as particularidades que permitem afirmar ser um cachorro, pode servir como um esquema representativo de um quadrúpede (múltiplo) (Kant, 1980a).

Essa representação (esquema transcendental) como um juízo *a priori* e, portanto, universal, somente pode ser possível no tempo, posto que, como visto, o tempo é a forma da intuição de todos os fenômenos internos. Perceba-se, captado pela sensibilidade, o fenômeno externo que de início tem no espaço a sua forma, se torna interno e, assim, todos os fenômenos são, em última análise, internos e submetidos ao tempo. Desse modo, portanto, o tempo é a forma e a condição geral que permite que as categorias sejam aplicadas aos objetos.

Até aqui se viu a estética transcendental onde foram examinadas as intuições sensíveis e a analítica transcendental na qual se examinou os conceitos e os princípios do intelecto humano. Nesse ponto, passar-se á dialética transcendental e à ideia kantiana que Joaquim Carlos Salgado afirma ser importante para pensar a liberdade. Vale reafirmar que “por outro lado, também a liberdade (por isso, a justiça) aparece em Kant como ideia (o que se exporá mais adiante) razão por que é necessário se investigue mais de perto o que se entende por ideia” (Salgado, 1995, p. 115).

A palavra *dialética* aparece na filosofia em muitos significados, mas Kant procura delimitá-la para que esteja ligada à razão⁴⁶ humana que evita a ilusão. Com esse objetivo, explicita o significado do termo a partir de uma lógica da ilusão precisamente porque ao tentar ir para além daquilo que as experiências sensíveis podem oferecer a razão incide necessariamente em erros. Esclarece:

Nossa tarefa aqui não consiste em tratar da ilusão empírica (por exemplo óptica), que se encontra no uso empírico de regras, aliás, justas do entendimento, e pela qual a capacidade de juízo é desviada pela influência da imaginação, e sim em tratar unicamente da *ilusão transcendental*, que influi sobre princípios cujo uso jamais se apoia na experiência – caso em que teríamos pelo menos uma pedra de toque de sua correção – mas, contra todas as advertências da Crítica, conduz-nos inteiramente para além do uso empírico das categorias e entretém-nos com a fantasmagoria de uma ampliação do *entendimento puro*. (Kant, 1980a, p. 178, grifo do autor).

A dialética transcendental tem a tarefa de buscar descobrir a ilusão dos juízos e evitar o erro sem, contudo, nunca conseguir expurgá-la completamente, posto que nunca pode ser evitada por ser natural. Pretende, portanto, estudar quais e quantos erros a razão pura pode cometer ao estabelecer juízos para além das intuições sensíveis e, por fim, evitar seus excessos.

Quando a razão vai para além da experiência sensível e, dessa maneira, é metafísica por excelência, a consequência são as ideias ou uma realidade aparente que se apresenta como resultado de um silogismo. Segundo Joaquim Carlos Salgado (1980a, p. 114), “as ideias transcendentais, uma espécie de conceitos a priori gerados pela forma do silogismo da razão (alma, mundo e Deus) são vazias, visto que se não referem a objeto (*object*) exatamente porque são ideias”.

⁴⁶ Razão pode ter dois sentidos: o primeiro amplo no qual se tem todas as faculdades superiores do conhecimento e a segunda, em Kant, no qual a razão é o intelecto para além do horizonte da experiência sensível. Assim, “a razão é a faculdade superior (nesse sentido se coloca na classe do entendimento) cuja única função, no conhecimento, e sistematizá-lo, desempenhando uma função meramente regulativa. O interesse da razão, entretanto, não se limita a essa função reguladora, mas compele-a a medir as suas próprias forças (pela sua própria natureza) e a faz ultrapassar a experiência, ou seja, não se contentar com apenas regular conhecimento que lhe oferecem o entendimento e a sensibilidade e que só são conhecimentos porque fundados numa experiência possível” (Salgado, 1995, p. 113).

A razão que alcança as ideias é chamada por Kant de pura e questiona as causas últimas ou a causa incondicionada que é capaz de explicar a série causal desde o início. Ele chama essa busca pela causa incondicionada de uso puramente negativo da razão, haja vista tratar com a lógica da aparência em contraposição ao sentido positivo que trata com a lógica da verdade na analítica transcendental. Assim, a ideia pode ter valor positivo ao realizar um papel regulativo ou, dito de outro modo, ao se apresentar como uma máxima⁴⁷, um imperativo até para o pensamento científico, ao estabelecer regras para a faculdade do conhecer. Vale afirmar:

Elas não incidem na matéria sensível como o entendimento, mas, do mesmo modo que o entendimento unifica o vário das intuições (ou, do mesmo modo que as intuições sensíveis são subsumidas nos conceitos puros do entendimento), a razão limita o uso do entendimento como regra a que ele se submete, na qual é subsumido gerando com isso a “estrutura lógica do silogismo à qual não corresponde nenhum objeto”. (Salgado, 1995, p. 133, 134).

Assim como fez para a tábua dos juízos e dos conceitos, Kant deduz dos silogismos as ideias. Logo, do silogismo categórico tem-se a ideia psicológica (alma) que regula os fenômenos relativos ao homem, do silogismo hipotético a ideia cosmológica que traz regra para os fenômenos da natureza (mundo) e do silogismo disjuntivo deduz-se a ideia teológica para regular a totalidade das coisas por meio de uma inteligência suprema (Kant, 1980a).

A razão pura, portanto, não é constitutiva do conhecimento, não o amplia, mas regra o modo como o conhecimento se constitui e, dessa maneira, Kant reafirma que a razão (pura) não é o caminho de acesso à coisa em si (*númeno*) senão por meio da ética (razão prática) abrindo aqui a porta para a “Crítica da Razão Prática” (Kant, 2016). Nesse ponto há a inversão daquilo que se deu na “Crítica da Razão Pura” que pretende indicar a impossibilidade de se conhecer a coisa em si, para além das intuições sensíveis. Na razão prática, a vontade não pode ser determinada a partir do múltiplo das intuições, mas do que foi unificado nas ideias. O que se critica na razão prática é, exatamente, a pretensão de se regular a liberdade por meio de uma razão prática empiricamente condicionada que orientou a tradição na investigação da ética.

Nesse contexto, a ideia que na razão pura buscava o incondicionado como resultado do processo dialético da faculdade do conhecimento torna-se princípio de ação que regula a vontade e, desse modo, lei⁴⁸ que se dirige ao sujeito revelando a sua constituição. De outro modo, “só que, dessa vez, a razão não se dirige ao sujeito para prescrever-lhe regras de

⁴⁷ Máximas são princípios subjetivos de ação e, desse modo, valem somente para os sujeitos que as propõem, no que diferem dos imperativos que são objetivos. De outra maneira Kant afirma: “os imperativos valem, portanto, objetivamente e são totalmente distintos das máximas enquanto princípios subjetivos” (Kant, 2016, p. 35). Em outro momento expõe: “na medida em que se tornam ao mesmo tempo fundamentos subjetivos de ações, isto é, princípios subjetivos, as leis práticas chamam-se máximas” (Kant, 1980a, p. 396).

⁴⁸ Kant define o conceito de lei como um princípio objetivo e, portanto, universal. Sendo a lei um princípio é, assim, um conhecimento que fundamenta outro conhecimento (Kant, 2016).

organização dos juízos que lhe oferecem o entendimento, mas para revelar-lhe a sua própria constituição” (Salgado, 1995, p. 143). O que se busca aqui é uma regra universal independente da sensibilidade que guie as ações humanas a partir da razão pura e do dever, de maneira a permitir a compatibilidade da liberdade de cada um com a do outro sem a coercitividade das leis escritas⁴⁹. Novamente Kant opera uma revolução ao pensar uma ética centralizada no eu, em um sujeito transcendental que é capaz de conhecer o que é ético pela razão e independente de qualquer código moral ditado por outros ou de uma intuição sensível pautada no múltiplo.

O ato moral kantiano, que não nasce de nada externo ao sujeito, deve partir da razão determinante da vontade, de modo que vontade é a própria razão pura prática. Assim, vontade “é uma faculdade de determinar sua causalidade pela representação de regras e, portanto, na medida em que são capazes de ações segundo princípios e, por conseguinte, também segundo princípios práticos a priori” (Kant, 2016, p. 52). A vontade, portanto, se autodetermina para, num ato moral, conformar sua ação à lei moral universal ditada pela razão pura prática, de maneira que a ação moral consiste em elevar o individual e subjetivo ao universal e objetivo.

Kant rejeita qualquer ética heterônoma quer seja empírica, transcendente ou eudemônica sob a justificativa de que a ética deve ser baseada na autonomia da vontade que estabelece um dever válido por si mesmo, independentemente de qualquer externalidade. Afirma que:

A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a essas leis: toda *heteronomia* do arbítrio, ao contrário, não somente não funda nenhuma obrigação, mas é além disso oposta ao princípio da obrigação e da moralidade da vontade. É precisamente na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto desejado) e também, ao mesmo tempo, na determinação do arbítrio pela mera forma legislativa universal, da qual uma máxima tem de ser capaz, que consiste o único princípio da moralidade. (Kant, 2016, p. 53).

A vontade pura não se coloca, contudo, a serviço de qualquer propósito ou utilidade e não se presta como meio para alcançar qualquer coisa ainda que a finalidade seja a felicidade ou a satisfação de necessidades. A vontade é fim em si mesma, independente de quaisquer interesses ou propósitos por mais nobres que pareçam. De outro modo, “este é o fim da razão, que não é adequada a guiar a vontade na realização daqueles interesses: ‘produzir uma vontade boa em si mesma’ e não como meio de realização de algum propósito” (Salgado, 1995, p. 160).

⁴⁹ Salgado esclarece a relação entre Direito e moral no pensamento kantiano ao firmar que “embora o termo *ethisch* (de origem grega) e *moralich* (de origem latina) tenham o mesmo significado que o termo *sittlich* (de raiz germânica), Kant usa o termo *ethisch* ou *Ethik* com dois significados: em sentido amplo, é a ciência das leis da liberdade, que tem para ele o sinônimo de leis éticas, as quais se dividem em morais e jurídicas; em sentido estrito, ética é a teoria das virtudes e, como tal, diferencia-se do Direito. Dessa forma, direito e ética em sentido estrito ‘são formas particulares de uma legislação universal, cujos princípios a ética em sentido amplo contém’” (Salgado, 1995, p. 153, grifo do autor).

A moral kantiana é completamente voltada para o sujeito na medida em que busca estabelecer uma lei universal a partir da vontade determinada pela razão em si mesma ou, independentemente de qualquer conteúdo externo. Nesse ponto, Kant identifica o *a priori* e a universalidade da razão com o formalismo⁵⁰ que se contrapõe ao conteúdo ou matéria na qual afirma ser impossível uma ética universal. Assim, “e se é uma ética do sujeito, da razão portanto, é uma ética a priori, puramente formal; a razão é formal e só o sensível é material e a posteriori” (Salgado, 1995, p. 162). O formalismo kantiano afasta a possibilidade de se determinar o que é ético a partir de condições históricas ou circunstâncias não sendo possível falar em temporalidade.

Portanto, a ética enquanto ciência não pode ser investigada a partir da intuição sensível na natureza, mas somente no *a priori* da razão. Nesse ponto, ganha relevo a distinção kantiana que atribui à razão teórica o estudo do fenômeno nas relações de causa e efeito naquilo que é possível conhecer da coisa e à razão prática o estudo da razão em si e as leis morais daí oriundas que orientam o agir estabelecendo um dever. Do mesmo modo, se distinguem ser e dever ser na medida em que a razão teórica busca aquilo que é ou não é e a razão prática aquilo que deve ser.

Com efeito, relativamente à natureza a experiência fornece-nos a regra e é a fonte da verdade; porém, no que concerne às leis morais, a experiência é (infelizmente) a mão da ilusão; e é sumamente reprovável tirar as leis sobre o que *devo fazer* daquilo que é *feito* ou querer limitar a primeira coisa pela segunda. (Kant, 1980a, p. 188, grifo do autor).

À natureza não se pode atribuir um imperativo da razão (dever ser) para determinar aquilo que ela é. Não se pode a partir da vontade, por exemplo, atribuir ao planeta Terra o formato que o querer poderia impor, mas somente aquele que a natureza indica com base na observação possibilitada pela ciência. Pode-se até indicar um imperativo que, limitado pelas leis da natureza, prescreva um agir que proporcione uma intervenção na natureza mesma, mas o imperativo nunca determina as leis sobre as quais aquilo que é aparece como sendo. De outra maneira,

É claro que, através das regras técnicas ou imperativos hipotéticos, eu posso atuar na natureza e modificá-la. Ao penetrar minha vontade no âmbito da natureza, porém,

⁵⁰ O formalismo kantiano derivado da universalidade é criticado por desconsiderar qualquer conteúdo na determinação da ação moral ao que responde Salgado afirmando que “o formalismo da moral kantiana não pode ser concebido como um fechamento ou isolamento da lei moral com relação à realidade. A lei moral está voltada para a realidade das ações humanas e pode ser realizada” (Salgado, 1995, p. 167) e continua: “o formalismo de Kant, muitas vezes criticado, tem de ser compreendido dentro da exigência lógica do seu método crítico. Ele investiga na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática* os princípios supremos da moralidade e que por isso mesmo são a priori. Tem de considerar nessa parte da ética apenas “a forma da ação moral” independentemente do seu conteúdo. Não se esquece de que a ação moral tem não só uma forma, mas também matéria, tem um elemento a priori e um empírico, princípio e objeto” (Salgado, 1995, p. 167 e 168, grifo do autor).

submete-se ela às leis da natureza, pois que, do contrário, não alcanço o fim colimado, o qual está determinado pelas relações de causalidade que devo observar para atuar nos fenômenos naturais. (Salgado, 1995, p. 172, 173).

Por outro lado, o múltiplo do sensível na natureza também não permite pensar uma ética que, por corolário, necessita ser universal sob pena de tornar impossível qualquer ética. Uma pretensa ética subjetiva pautada naquilo que a cada um lhe pareça ético é a negação de qualquer regra que torne possível a convivência posto que “a regra moral exige uma universalidade incontestável, que só pode ser dada se derivada a priori da razão, da vontade pura” (Salgado, 1995, p. 171).

Há na vontade uma causa que seja necessária e expressa a vinculação entre ação e dever ser, de maneira que a ação é a consequência do dever ser. Aqui, o dever ser é a finalidade e o motivo da ação já que baseado na razão pura prática e, dessa maneira, incondicionado em função de não se determinar por nada que seja externo à razão. A vontade que se determina sem qualquer interferência externa somente pode ter na liberdade a causa incondicionada que possibilita esse movimento desde o início. Portanto, “a capacidade de a vontade pura determinar-se que é exatamente o que se chama liberdade em sentido positivo, conduz-nos ao *Sollen*, que é o momento da vontade enquanto já determinada sem interferência de qualquer causa externa” (Salgado, 1995, p. 191).

Nos casos nos quais a vontade não corresponde à ação, não se tem a vontade pura, mas um impulso ou inclinação que estabelece uma relação causal externa e, assim, fora da moral que, como afirmado, somente pode ter sua causa no dever ser revelado na vontade livre. Perceba-se que a lei moral só pode existir a partir da possibilidade de descompasso entre ela e a ação pois, de outro modo, não haveria qualquer necessidade de uma lei para regular aquilo que inevitavelmente se daria com a necessária correspondência entre dever ser e ação. Tem-se que o dever ser como causa da ação não se dá de maneira absoluta e, por outro lado, somente se justifica exatamente pela possibilidade de interferência de outras causas externas. Isso posto, porque o homem vivendo em sociedade é livre para se autodeterminar e, nesse contexto, pode sofrer inclinações e impulsos que impeçam o agir moral, é que o dever ser fundado na lei moral é necessário.

A lei moral diz respeito ao homem racional como um dever e é conceituada por Kant como imperativo⁵¹. Nesse sentido, como mandamento ou imperativo o dever é pensável

⁵¹ Kant define imperativo ao afirmar que “a regra prática é sempre um produto da razão, porque ela prescreve a ação, como meio em vista do efeito, com propósito. Mas para um ser em que a razão não é unicamente o fundamento de determinação da vontade essa regra é um *imperativo*, isto é, uma regra que é designada pelo verbo ‘dever’, que expressa a necessidade objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria infalivelmente segundo essa regra” (Kant, 2016, 34 e 35, grifo do autor).

somente para aquele homem que, mesmo sendo racional, sofre inclinações e desejos que lhe impedem de agir de maneira restrita ao que determina a razão prática ou vontade. Portanto, “o imperativo não é a lei moral com uma diferença específica que se lhe acresce, mas a mesma lei moral considerada do ponto de vista de um ser, que a não pode realizar espontaneamente, porque pertence também ao mundo sensível” (Salgado, 1995, p. 204).

O homem encontra, a partir da vontade, um dever contido numa lei moral que se lhe apresenta como um imperativo ou mandamento que pode ser hipotético quando se encontrar em uma relação de meio e fim ou categórico quando, ao contrário do hipotético, não for condicionado a uma finalidade, mas ordenar uma ação por ela mesma. Segundo Kant,

Mas os imperativos ou determinam as condições de causalidade do ser racional, como causa eficiente, meramente em vista do efeito e da sua suficiência para produzi-lo, ou determinam apenas a vontade, seja ela suficiente ou não para o efeito. Os primeiros seriam imperativos hipotéticos e conteriam meros preceitos da habilidade; os segundos seriam, pelo contrário, imperativos categóricos e só eles seriam leis práticas. (Kant, 2016, p. 35).

No imperativo hipotético, o homem determina o fim e, considerando as leis naturais necessárias para alcançá-lo, se submete ao meio. Vale o exemplo: ao se determinar para escrever um livro, o escritor necessariamente deve considerar o uso do computador e as possibilidades que ele apresenta, a bibliografia a que tem acesso e as editoras dispostas a publicar. Nessa dinâmica, a vontade aparece como origem da obra sendo uma atividade prática passível de comando pelo imperativo.

Assim, Salgado afirma que o imperativo hipotético é relevante para o Direito na medida em que, apesar de encontrar seu fundamento último no imperativo categórico, não deixa de regular situações considerando os meios necessários para uma finalidade determinada. Expõe que “é o modo como aparece a norma jurídica no direito positivo e deve funcionar, pode-se dizer, como esquema da aplicação dos princípios a priori do direito (do imperativo categórico) ao mundo pragmático da legislação positiva” (Salgado, 1995, p. 211).

O imperativo categórico é nominado desse modo porque não se condiciona a nada além da vontade. Ordena somente a partir da razão prática e, sendo assim, expressa uma universalidade e formalidade independente de quaisquer motivos pessoais, culturais ou sociais. É o fim último da ação que se dá sem qualquer elemento externo. Desse modo,

Ao contrário do imperativo hipotético, o categórico é sintético e a priori; sintético, porque a ligação da minha máxima com a lei moral não está incluída previamente na vontade; e a priori, porque não decorre da experiência, pois essa ligação (entre vontade e ação) é universal e necessária. (Salgado, 1995, p. 213).

Chamado por Kant também como imperativo universal do dever, o imperativo categórico foi expresso pela cláusula: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 1980b, p. 129) da qual derivam ainda três fórmulas⁵² que tomam a universalidade, a humanidade e a autonomia como pontos principais.

Aqui é importante ressaltar a pressuposição da igualdade para a validade da universalidade indispensável ao imperativo na medida em que somente há possibilidade de considerar a universalidade em um contexto de igualdade daqueles aos quais ela se destina. O imperativo deduzido da razão prática encontra nessa mesma razão aquilo que permite distinguir o destinatário do dever dos demais seres atribuindo a qualidade de racional ao homem. Kant reiteradamente afirma que o imperativo se destina ao ser racional e, em razão da universalidade, a todos os seres racionais igualmente. Nesse sentido,

O universal é, portanto, o objetivo, que tem validade, o impessoal e, por isso, o princípio de igualdade, que exige uma reciprocidade incondicionada no tratamento com o outro, segundo a qual não me é lícito tratar alguém segundo certo princípio e, ao mesmo tempo, exigir que esse alguém me trate por critério diverso. (Salgado, 1995, p. 224).

O tratamento com o outro, portanto, deve ser igual em relação a todos para que o imperativo seja universal, de modo que não se deve tratar o homem (todos os homens), senão como fim em si mesmo a partir da máxima que tem seu fundamento no imperativo categórico e, assim, reconhecê-lo livre porque racional.

Em Kant a ética é pensada universalmente como um dever para o homem, como coisa em si e independente do mundo sensível. Vale dizer, não pensa o ser somente acessível a partir da intuição sensível, mas o dever ser possibilitado pela razão prática pura e pela ideia de liberdade correlata⁵³. A liberdade é o fundamento do pensamento kantiano e o elemento principal da ideia de justiça desenvolvida por Salgado (1995), é o centro ao redor do qual ambos os filósofos constroem suas teorias.

⁵² O imperativo categórico é expressado por meio de três fórmulas, a saber: “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza**” (Kant, 1980b, p. 129, grifo do autor); “age de tal maneira que uses a **humanidade**, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (Kant, 1980b, p. 135, grifo do autor); “toda a vontade humana seria uma vontade legisladora universa por meio de todas as suas máximas” (Kant, 1980b, p. 138).

⁵³ Há aqui um paradoxo no pensamento kantiano que afirma que a liberdade somente é possível quando restringida pelo dever. Dessa maneira, “para Kant, menos liberdade, ou seja, liberdade limitada, significa mais liberdade. Isso pode parecer paradoxal, como o próprio Kant admite, mas esse paradoxo, como podemos observar, Kant vê como a condição própria da liberdade” (Magalhães, 2013, p. 263).

Na liberdade kantiana tem-se uma mudança fundamental que, por pensá-la diferentemente da tradição, não encontra similitude nos filósofos que o antecederam, excetuado Rousseau⁵⁴. Em Kant a liberdade não trata com o fazer o que se quer (liberdade natural), também não se refere à liberdade de fazer o que a lei não proíbe (liberdade jurídica) ou com a faculdade de escolher (livre-arbítrio) (Salgado, 1995), mas pensa a liberdade a partir da razão pura prática ou da vontade sob dois aspectos: a autonomia por não depender de qualquer causa externa; e como arbítrio com relação ao momento no qual a ação aparece.

A causalidade natural é insuficiente para explicar todos os acontecimentos em razão de que cada evento sucede ao outro e a busca por uma causalidade natural última invariavelmente dependeria de uma causa pressuposta. No entanto, no sentido de independência de causas externas, a liberdade é adjetivada como negativa exatamente por não se determinar a partir de causas naturais, mas da razão prática pura ou do que lhe foi equiparado – a vontade. O pensamento kantiano busca demonstrar, ao analisar a terceira antinomia⁵⁵, que a liberdade tem uso regulativo, valendo como regra e fundamento para a ação prática pura, e que é a causalidade última para a ação moral de modo que será livre a ação cuja máxima seja pautada na vontade, por outro lado, não será livre a ação se condicionada por outra causa que não a vontade. Contrapondo-se ao pensamento empírico, afirma Kant que

Não nos deixemos, porém, deter agora por um equívoco, a saber, que durante o curso do mundo não seja possível nenhum início absolutamente primeiro da série pelo fato de que uma série sucessiva no mundo pode ter um primeiro início apenas comparativamente enquanto no mundo sempre existe um estado precedente das coisas. (Kant, 1980a, p. 235).

Kant (1980a) resolve a antinomia a partir da diferença entre coisa em si e fenômeno admitindo que existem as causalidades sensível e inteligível. Ambas podem incidir ao mesmo tempo de modo que o efeito pode ter duas causas sendo uma sensível e conforme as leis da natureza e outra inteligível que parte do arbítrio como espontaneidade e submetida as leis da razão. Nesse contexto, o homem pode autodeterminar-se livremente iniciando uma causalidade e, ao mesmo tempo, se submeter às causalidades naturais com vistas à ação pretendida. É o que se dá quando se decide escrever uma tese desencadeando uma sucessão de ações que se

⁵⁴ Salgado é enfático ao afirmar que “em suma, a maior contribuição de Rousseau para a filosofia prática de Kant e que Beck considerou a ‘revolução rousseauiana’ na moral – a par da copernicana – é justamente a identificação da liberdade com a lei, o que se dá no conceito de autonomia” (Salgado, 1995, p. 234).

⁵⁵ Ao desenvolver a ideia como forma da razão pura, Kant coloca a terceira antinomia para discutir a causalidade a partir da possibilidade de uma causalidade livre da qual derivam os fenômenos do mundo. Afirma uma tese e antítese coincidentes com racionalismo e o empirismo. Tese: “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade”; antítese: “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (Kant, 1980a, p. 232).

submetem às leis da física para que, por exemplo, o computador onde ela será escrita possa funcionar. Assim, a liberdade na razão pura prática, independentemente da intuição sensível, é causa inteligível primeira da relação causal na ação moral por ela desencadeada de maneira que existe, por si, uma faculdade de dar início a uma cadeia causal.

O arbítrio permite absolutamente e espontaneamente a escolha do momento em que livremente haverá a determinação sobre a submissão à lei moral e o início da cadeia causal de modo que a vontade se autodetermina. O homem encontra-se entre a lei moral e as inclinações e “só assim o arbítrio, que é aquele momento em que a ação aparece sob a pressão de dois polos (as inclinações comandadas pela natureza e as leis práticas impostas pela razão pura prática), pode tornar-se livre” (Salgado, 1995, p. 235). O arbítrio trata com a faculdade de determinar-se em algum momento pela lei moral.

O que se tem nesse ponto é a contraposição ente liberdade e necessidade no humano que, para Kant, somente é possível pensar a partir da dualidade ser em si (*númeno*) e fenômeno e que permite meditar sobre uma ação moral independente da natureza. Segundo Kant:

Tratava-se unicamente de saber se a liberdade conflitua, numa e na mesma ação, com a necessidade natural; respondemos suficientemente tal questão ao mostrarmos que, já que na primeira é possível uma relação a um gênero de condições totalmente diverso do que na última, a lei desta não afeta a anterior, e que, portanto, ambas podem ocorrer independentemente uma da outra e sem interferências recíprocas. (Kant, 1980a, p. 282).

Nessa dinâmica de tornar universal e objetiva a máxima subjetiva e particular ou, de outra forma, o processo de adequação da máxima à lei moral, é que se dá a possibilidade de conhecimento da ideia de liberdade, haja vista ser condição da lei moral e conhecível pela razão pura prática. Assim, com Joaquim Carlos Salgado (1995, p. 241), “a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral; esta, por sua vez, é a *ratio cognoscendi* da liberdade, o que não constitui círculo vicioso para Kant, visto que a lei moral se apresenta para ele como um *faktum* da razão”. Como consequência, o dever é derivado da liberdade e o homem somente é livre quando escolhe agir “apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 1980b, p. 129) e não é livre quando se deixa determinar por causas exteriores à vontade. Ainda que a ação seja determinada por motivos aparentemente nobres como a família, Deus ou qualquer outra causa heterônoma, a vontade não será livre e, para Kant, tais motivos serão sempre egoístas e utilitários por buscarem prazer, conveniência, ou quaisquer outras recompensas. A vontade, nesses casos, nunca será boa, haja vista que a vontade boa somente é a vontade livre porque o conteúdo da liberdade é o dever pelo dever (Kant, 1980a).

A liberdade kantiana possibilita fundamentar uma ideia de justiça no Direito, bem como a responsabilização do homem por suas ações. Para pensar essa questão é preciso retornar à possibilidade de compatibilização entre a causalidade natural e a causalidade livre pensada na “Crítica da razão prática” que Kant ponderou para resolver a terceira antinomia. Sendo o homem o único ser racional para o qual a vontade pode ser livre e, ao mesmo tempo, submetido às leis da natureza, é indispensável ao Direito indagar se o homem possui capacidade de autodeterminar-se, de modo a que sua ação não seja o resultado de causalidades naturais sobre as quais não pode interferir e, assim, não ser responsabilizado.

Para Kant, novamente, a resposta passa pelo caráter de coisa em si e de fenômeno que o homem possui e, por isso, a ação humana tem uma causalidade natural que produz um efeito necessário e outra pura cujo efeito é livre. Nesse contexto, a causalidade natural é passível de ser conhecida pelo homem pela intuição sensível, entretanto, a causalidade pura, somente pensável, é verdadeira e dominante posto se apresentar como unidade sistemática. Assim, “com efeito, já que a razão ordena que tais ações devem ocorrer, elas também têm que poder ocorrer, e, por conseguinte, têm que ser possível um tipo particular de unidade sistemática, a saber, a moral” (Kant, 1980a, p. 394).

Daí que, apesar da causalidade natural e da submissão necessária às leis da natureza, há uma causalidade que se apresenta como totalmente livre, pensada pela razão pura prática e espontânea por ser capaz de iniciar uma nova relação causal que, desse modo, é o fundamento de responsabilização do homem pelas suas ações. Na obra “Crítica da Razão Prática” Kant serve-se de um exemplo que esclarece sobremaneira a questão. Tratando de um roubo expõe as causas físicas ou psíquicas que de algum modo influenciaram o autor do delito, afirmando, entretanto, que nenhuma delas é definitiva exatamente porque o homem, ainda que seja *númeno* e fenômeno, não é determinado por qualquer causa empírica e pode, por si, determinar-se e iniciar uma nova série causal (Kant, 2016).

Por outro lado, a liberdade do homem deve conviver com a liberdade dos demais a partir de um pacto que considera um princípio de igualdade que permita que todos sejam livres desde o nascimento e que haja respeito pela liberdade do outro. Dessa maneira,

O exercício da liberdade de cada um deve compatibilizar-se com o da liberdade de todos os demais, segundo um princípio de igualdade que se mostra em duas faces: como direito de liberdade inato e igual para todo ser racional e como limitação igual para todos no sentido de possibilitar a sociedade civil, ou a vida em comum de seres que não são fins em si mesmos (Estado). (Salgado, 1995, p. 245).

O homem é livre posto que racional e, como tal, não pode ser considerado como meio para se atingir qualquer finalidade. Derivada do imperativo categórico, a segunda fórmula

sintetiza o que foi dito: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (Kant, 1980b, p. 135, grifo do autor). Ao não considerar o homem como coisa, mas como fim em si mesmo ou pessoa, ressalta-se a igualdade como corolário. Veja-se, dado que se deve agir a partir do imperativo categórico é também dever tornar a máxima universal e, desse modo, todos são iguais e submetidos à lei moral por serem racionais. Por conseguinte, o Direito e os Direitos Humanos têm sua tradicional fundamentação na liberdade e, conseqüentemente, na igualdade e permitem que seres racionais e livres sejam responsabilizados por suas ações em um pacto social celebrado para convivência em sociedade. É importante a conclusão que faz Salgado:

Por constituírem os elementos essenciais do conceito de justiça de Kant, a liberdade e a igualdade aparecem também como princípios basilares da sociedade civil. A liberdade, que é direito fundamental de cada um, só pode ser garantida na sociedade civil (e só nela é a liberdade garantida), se a limitação imposta ao arbítrio de cada um pelo pacto social for igual para todos. (Salgado, 1995, p. 245).

A conclusão acima a que chegou Salgado expressa, a partir do pensamento kantiano, o que a tradição tem como fundamento dos Direitos Humanos na contemporaneidade. Tal horizonte hermenêutico é ainda, aquilo que, em grande medida, sustenta a compreensão corrente do mundo contemporâneo contida, em última análise, na subjetividade que permite ao sujeito por si e pautado na racionalidade criar e justificar a sua própria liberdade como fonte única de todo direito. A questão que ressalta nesse ponto é se a liberdade como ausência de impedimentos externos e a liberdade pensada a partir de uma causa primeira (racionalidade) são suficientes para libertar originariamente o homem da dominação e da opressão.

A ontologia fenomenológica heideggeriana que será tratada nos próximos capítulos com a analítica existencial e a história do ser permitirá o acesso ao horizonte ontológico-histórico da contemporaneidade para fazer ver as aporias contidas na tradição e na fundamentação por ela pretendida para os Direitos Humanos e, ao final, o caminhar fenomenológico possibilitará ver como a liberdade da tradição não liberta originariamente o homem.

5 ANALÍTICA EXISTENCIAL E FACTICIDADE DO MUNDO COMO ELEMENTOS POSSIBILITADORES DA HISTÓRIA DO SER

A questão do sentido de ser⁵⁶ é o guia para a analítica existencial⁵⁷ e a facticidade do mundo e servem como condição de possibilidade para pensar a história do ser e a técnica na contemporaneidade. A interpretação da obra “Ser e tempo”, bem como de todo o pensamento do filósofo, deve se nortear pela questão do sentido de ser e, assim, afastar interpretações fundadas na tradição metafísica que possam distorcer aquilo que o autor quis expor.

A tradição colocou a questão do ser, desde os gregos, a partir de pressupostos que delimitaram a pergunta sobre o ser e as possibilidades futuras de análise. A busca por uma subsistência como aquilo que permanece como uma verdade atemporal, eterna e universal diante da mutabilidade do ente parte de um modo de pensar no qual o ser é sempre decorrente do ente e, dessa maneira, não pergunta pelo sentido de ser como uma condição de possibilidade que permite que o que aparece apareça de uma maneira ou de outra.

Se sempre nos movimentamos a partir do estabelecimento de um horizonte ontológico-histórico, como quer a fenomenologia, parece ser inevitável que o presente e as possibilidades do futuro somente sejam possíveis e, dessa forma delimitadas, pelo sentido estabelecido em determinada época. Nesse ponto, é importante abordar a temporalidade em razão de que o tempo é o horizonte no qual o *Dasein*⁵⁸ se manifesta e compreende a si e o mundo que o circunda. De outra maneira, a investigação das estruturas existenciais, por meio da fenomenologia, busca mostrar que o tempo é “onde” se compreende e explica algo como ser. O tempo é o horizonte no qual se compreende e se interpreta o ser e onde se manifesta o *Dasein*, “por isso, deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser” (Heidegger, 2015d, p. 55).

⁵⁶ Heidegger deixa clara a diretriz para interpretação do seu pensamento no § 45 de “Ser e tempo” ao afirmar que “o que se busca é responder à questão do sentido do ser em geral e, antes disso, a possibilidade de elaborar radicalmente essa questão fundamental de toda ontologia” (Heidegger, 2015d, p. 303).

⁵⁷ O projeto de “Ser e tempo” pode ser dividido em três momentos essenciais que, apesar de não possuírem hierarquia e serem todos fundamentais, sobre os quais é possível afirmar que há primazia para a hermenêutica da facticidade na medida em que a o questionamento sobre o sentido de ser somente é possível a partir de uma base inicial de tematização que explique a vida e suas possibilidades.

⁵⁸ O termo *Dasein*, em Heidegger, é usado “para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura (‘a’) do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome ‘ser-aí’” (Heidegger, 1979, p. 58). Note-se que do indicativo formal *Dasein* extrai-se a noção de ser jogado em um mundo que possui uma indeterminação ontológica originária que permite afirmar a ausência de qualquer natureza *a priori*. Neste trabalho optou-se por usar preponderantemente o termo em alemão *Dasein* para evitar equívocos de tradução.

Toda a tradição filosófica pergunta-se sobre o ser a partir do ente⁵⁹ como aquilo que permanece como atemporal, imutável e universal, de maneira que o ser seria uma presentidade constante do ente. Questionar essa tradição é o motivo que leva Heidegger à pergunta pelo sentido de ser na temporalidade. Assim, é no tempo que se dá a compreensão em razão da finitude do *Dasein* e, dessa maneira, ser acontece no *Dasein* de forma originária constituindo, na terminologia do segundo Heidegger⁶⁰, o acontecimento apropriador⁶¹. Assim,

O ser é finito porque ele somente se dá enquanto há ser-aí; ser-aí que se instaura por meio do acontecimento originário da identidade em que o ser se apropria do ser-aí para nele acontecer. O acontecimento apropriação é o nome que se resume a relação entre finitude do ser-aí e finitude do ser. (Stein, 2016, p. 85).

Portanto, na fenomenologia heideggeriana, a pergunta sobre o sentido de ser deve se dar na finitude na qual este se movimenta, e não na eternidade de uma essência, como quer a tradição, existindo uma circularidade na compreensão do ser por motivo de que o ser se compreende na finitude do *Dasein* que compreende a si mesmo a partir do ser. Aqui, vale repassar, “a compreensão da finitude do ser-aí somente se realizará a partir da relação com o ser e, dentro dessa relação, assim como o ser, somente se compreenderá, em sua essencial temporalidade, a partir da temporalidade do ser-aí”. (Stein, 2016, p. 296).

Os parágrafos antecedentes passaram brevemente por partes do pensamento heideggeriano que serão mais bem trabalhadas no decorrer da pesquisa, mas eram indispensáveis para situar o que se quer tratar daqui para frente na analítica existencial do *Dasein* como ser-no-mundo e fazer ver suas estruturas mais elementares⁶², possibilitando o entendimento do modo como a metafísica condiciona o comportamento do *Dasein* na relação com os demais entes, ser-aí⁶³ e consigo mesmo. Aqui, é importante o alerta que faz Casanova ao afirmar que

Os empenhos filosóficos dos assim chamados pensadores fundamentais da tradição não se acham para Heidegger circunscritos ao espaço das relações acadêmico-interpretativas com as suas obras, mas decidem muito mais o modo de surgimento de ontologias históricas específicas, que vão paulatinamente se sedimentando e que acabam por funcionar como uma espécie de base autoevidente para os

⁵⁹ O que foi dito será mais explorado no decorrer do trabalho.

⁶⁰ Há, no pensamento heideggeriano, uma viravolta que permite falar-se em primeiro e segundo Heidegger e foi minimamente exposta na introdução do presente trabalho.

⁶¹ O termo será mais explorado adiante, entretanto é possível afirmar neste ponto da pesquisa que o acontecimento apropriador (*Ereignis*) pode ser entendido como uma estrutura que atravessa uma época e torna possível pensar o ser. De outro modo, é a medida histórico-epocal que confere um fundamento ontológico para o modo como o ser se desvela na totalidade (Heidegger, 2015a).

⁶² A analítica existencial heideggeriana passa por identificar conceitos fundamentais que servem de base a todos os objetos temáticos de uma ciência.

⁶³ Apesar da concordância nominal exigir o termo no plural (seres-aí) optou-se pelo termo no singular (ser-aí) em razão da existência sempre se dar de modo singular no mundo daquele que existe.

comportamentos dos seres-aí em relação aos entes intramundanos, aos outros seres-aí e a si mesmos. (Casanova, 2017, p. 16, 17).

Heidegger, nesse contexto, investiga os modos de manifestação do *Dasein* e usa o termo em alemão para determinar o ser que compreende, o ser-no-mundo. Aquele que percebe não só o ente, mas a si mesmo no mundo. O *Dasein*, portanto, está lançado⁶⁴ no mundo, que somente é percebido por aquele na existência⁶⁵. Somente o *Dasein*, na sua existência, tem mundo. Os demais entes são destituídos de mundo por lhes faltarem a compreensão necessária para a existência mesma. Assim, do *Dasein* pode-se auferir que é, essencialmente, existência e sempre “minha”⁶⁶.

O ser, ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado *existência*. E porque a determinação-de-essência desse ente não se pode efetuar pela indicação de um quê de conteúdo-de-coisa. (Heidegger, 2012c, p. 59).

Ser-aí ou *Dasein* é, pois, determinação do ser a partir das possibilidades que se apresentam e que, dessa forma, somente pode ser sendo por si e ninguém pode ser pelo outro. Aqui não se trata do viver dos entes animados que estão postos no mundo ôntico, como também não se trata de distinguir o *Dasein* a partir de uma consciência, da racionalidade, da alma ou de qualquer natureza pressuposta, mas se trata da existência posta como o compreender numa abertura⁶⁷ que permite ao *Dasein* ser o que é. As expressões ser-no-mundo, *Dasein* e existência evidenciam o fenômeno na medida em que a existência é o modo de ser do *Dasein* que não se dá na consciência, mas para fora como um ser para o mundo ou ser-no-mundo. De outro modo, *Dasein* é *ser-enquanto-mundo*, enquanto o fora que o constitui – mundo. Por tudo, tratando do ser-no-mundo, Heidegger afirma que “o ponto de partida adequado para a analítica da presença consiste em se interpretar esta constituição” (Heidegger, 2015d, p. 98).

Há uma nadidade originária ontológica que não permite determinar de modo quididativo o *Dasein*, sua essência somente se determina sendo a partir das possibilidades de ser que são

⁶⁴ Em nota, Márcia Sá Cavalcanti afirma que estar-lançado equivale ao alemão *Geworfenheit* que “é um termo derivado do verbo *wefen* = jogar, lançar, projetar. Heidegger o adotou para designar um existencial constitutivo da presença, relacionado com a necessidade de inserir-se numa variedade de conjuntos: histórico, ôntico, fatural, relacional, etc” (Heidegger, 2015d, p. 574, grifo do autor).

⁶⁵ O termo “existência” não é adotado aqui no sentido que a tradição lhe atribuiu. “Nesse propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia*, designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de presença” (Heidegger, 2015d, p. 85, grifo do autor).

⁶⁶ Heidegger afirma que ao se tratar com o *Dasein* é necessário sempre adotar o pronome pessoal, “devido ao seu caráter de ser sempre minha: ‘eu sou’, ‘tu és’” (Heidegger, 2015d, p. 86). De outra maneira, a existência se dá para fora, de modo que o *Dasein* transcende a si mesmo num movimento de compreensão do ser no mundo que é o seu.

⁶⁷ Abertura se dá na forma como a qual o fenômeno de compreensão que nós mesmos somos se manifesta, sempre de caráter histórico-circunscrito a um mundo de sentido.

suas enquanto compreende a si mesmo e ao ser e, assim, o *Dasein* somente é sendo. Aqui, o que se coloca é a questão de como é possível ao homem que não tem nenhuma natureza metafísica transcender de si de alguma maneira? Como é possível ao homem que não parte de nenhuma essência ser deste ou daquele modo? O que o orienta para a saída da nidade originária?

Aquele que existe é lançado-em-um-mundo de sentido historicamente determinado que abre possibilidades para o *Dasein* existir de uma maneira ou de outra. O campo de sentido historicamente circunscrito aberto estabelece as possibilidades que delimitam o seu ser e, portanto, o *Dasein* lançado num mundo determinado historicamente terá abertas possibilidades diferentes daqueles que não compartilhem esse mesmo mundo histórico. De todo modo, o existir se dá na singularidade de cada *Dasein* a partir das possibilidades que se abrem num determinado campo de sentido⁶⁸ historicamente constituído e, portanto, o *Dasein* é projeto que se dá para fora no mundo e nunca numa interioridade.

O pensamento heideggeriano divide a expressão ser-no-mundo em três momentos estruturais, com a ressalva de que se deve manter a totalidade do fenômeno⁶⁹. A investigação do ser-no-mundo passa pelo em-um-mundo para se analisar a estrutura ontológica de mundo, bem como determinar a mundanidade⁷⁰; passa, também, pelo ente, indagando-se “quem?”; e ser-em no qual se revela fenomenalmente a estrutura do ser (Heidegger, 2015d).

A expressão ser-em não indica uma relação de continência na qual o *Dasein* estaria dentro de um mundo, mas designa um modo de abertura originária numa totalidade de significados. O *Dasein* é lançado para fora num espaço existencial aberto originariamente no qual se deixa absorver e concretiza as possibilidades que são suas no mundo no qual existe, há um movimento originário de transcendência que exprime uma saída de si

O ser-em é ser em um mundo familiarizado, uma morada na qual o *Dasein* existe e cuida de si, dos demais ser-aí e dos entes. Existir para fora em um mundo é sempre existir junto a outros *Dasein* e aos entes numa familiaridade que passa pelos modos de ser e que Heidegger

⁶⁸ É recomendável, desde já, explicitar que a saída do *Dasein* da indeterminação ontológica originária não se dá por meio da consciência e da razão como se aquele estivesse frente às possibilidades e as pudesse escolher com vistas a uma decisão lógica. Esse ponto será mais explorado à frente.

⁶⁹ Heidegger pretende analisar dividindo e considerando o todo para não contrariar o método fenomenológico. Nesse sentido, Rüdiger Safranski esclarece o posicionamento heideggeriano ao afirmar que “essas expressões mostram o caráter paradoxal de todo o empreendimento. Análise, afinal, significa que algo é desmembrado. Mas Heidegger, analisando os efeitos da análise, tenta revogar outra vez a separação em partes e elementos. Heidegger mete as mãos no *Dasein* como uma colônia de algas. Não importa onde as pegamos, sempre as teremos que retirar como um todo. (Safranski, 2005, p. 195, grifo do autor).

⁷⁰ Mundanidade “significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da presença”. (Heidegger, 2015d, p. 111). O *Dasein* existe dentro de uma estrutura de significados que é denominada mundanidade.

nomina como cuidado⁷¹ (*Sorge*). O *Dasein* lançado no mundo se determina em todas as suas relações nos modos de ser com os entes, com os outros ser-no-mundo⁷² e no trato consigo mesmo e, dessa maneira, se dá o cuidado. Pode-se afirmar com Casanova (2017, p. 53) que “minha morada, assim, não é nunca simplesmente um lugar onde preencho um espaço anteriormente vazio, mas sempre um lugar onde, cuidando dos entes intramundanos e dos outros seres-aí, eu radicalmente cuido de mim”. O *Dasein* não cuida de si num primeiro plano. Ele é coexistência enquanto existência, ou seja, ele só cuida de si cuidando do outro, que é parte de sua estrutura singular. Portanto, para Heidegger, o *Dasein* é primeiro mundo, primeiro o outro, e só depois ele é si próprio. Enquanto estrutura singular de coexistência, o *Dasein* só pode cuidar de si na curadoria com o outro e enquanto mundo.

O mundo no qual o ser-em existe é sempre facticidade. Ao ser lançado numa totalidade significativa, sempre se apresentam os limites nos quais a existência mesma se dá, de modo que não é possível ao *Dasein*, ainda que tente incessantemente, existir para além das possibilidades que o mundo delinea. Os limites se dão ainda pela necessidade de lida na cotidianidade do *Dasein*. No trato diário com os entes o *Dasein* se encontra impossibilitado de escapar dos sentidos e das significações que os entes apresentam desde e enquanto mundo e, dessa maneira, existe dentro desses limites. Vale o exemplo, ao se dirigir para uma sala de aula, a disposição das cadeiras, a lousa e o professor que se apresenta exigem um modo de ser a partir de limites que restringem as possibilidades de ser naquele espaço. Neste, os significados e significantes exigem que o aluno não se comporte como se estivesse na praia, por exemplo. Facticidade se dá, exatamente, como os limites que impossibilitam a existência para além deles e,

Eu posso me mostrar insatisfeito com o meu mundo, posso tentar negar a situação em que me encontro, posso tentar sonhar com um mundo por vir, que me libertasse completamente do aprisionamento em tal situação, mas tudo isso não tem como acontecer senão no mundo. (Casanova, 2017, p. 53, 54).

⁷¹ Tratando sobre o cuidado (*Sorge*) e as derivações ocupação (*Bersorgen*), preocupação (*Fürsorge*) e cuidado de si (*Sorge um sich*) adotadas por Heidegger, Casanova (2017, p. 132, grifo do autor) é elucidativo: “Esses termos, como não se cansam de acentuar comentadores, intérpretes e tradutores do pensamento heideggeriano, não são escolhidos de maneira aleatória, mas obedecem radicalmente ao fato de o ser-aí ser essencialmente cuidado (*Sorge*). É fácil perceber a presença do radical *Sorge* nos três termos. Ela se dá, porque o ser-aí é radicalmente cuidado. Ele é cuidado, por sua vez, porque é essencialmente os seus *modos de ser*, porque ele sempre decide quem é, quando é e como é, *sendo* quem ele é. Dito de maneira ainda mais expressa, como o ser-aí é as suas relações, em todos os seus modos de relacionamento ele determina quem ele é. Em suas ocupações, ele cuida de si, porque ele é neste caso as suas ocupações. Em suas preocupações com os outros, ele também é, porque ele é neste caso as suas preocupações. O que Heidegger procura destacar por meio da escolha de três termos que possuem uma ligação com o termo cuidado (*Sorge*) é, portanto, o fato de que o ser-aí não é cuidado, porque cuida onticamente de si de um modo ou de outro, o que seria contrafaticamente refutável, mas porque ele não tem como não decidir quem é em meio à assunção de seus modos de ser”

⁷² Optou-se pela expressão no singular em razão da existência sempre se dar de modo singular no mundo daquele que existe.

Dito que a expressão ser-em não trata com uma coisa dentro de outra, é preciso investigar o mundo como totalidade de significados que possibilitam os modos de ser do *Dasein*. Assim, qualquer análise de mundo que busque conceituar, de alguma forma, os entes que se apresentam dentro do mundo como coisas valoradas ou como coisas entre coisas e suas substâncias, é bom repisar, não trata fenomenologicamente o problema. Mundo não é um planeta como categoria da ciência ou *res extensa*, não é um ente que contém em si outro ente. Não se trata de uma coisa entre coisas e não é natureza ou qualquer categoria que exponha aquilo que a percepção apreenda. Não se deve, sob pena de ofender ao principal mandamento da fenomenologia e se manter dentro da tradição metafísica, descrever as concepções de mundo a partir de categorias e criticá-las para, buscando uma superação, propor uma nova concepção.

O caminho percorrido por Heidegger para analisar fenomenologicamente o mundo sem cair na armadilha da tradição passa pela descrição do como dos entes dentro do mundo, de outro modo, como o *Dasein* experiencia os entes no mundo que é o seu. Para Heidegger, somente é possível chegar fenomenologicamente ao mundo pelos entes que se mostram no mundo, jamais por meio de uma teoria e seus pressupostos ou mesmo por uma consciência que apreende objetos.

Considerado o método fenomenológico sob a concepção heideggeriana, a analítica do ser dos entes se faz por meio do ser-no-mundo na cotidianidade e ocorre na ocupação⁷³. Os entes são conhecidos na sua manifestação no mundo fenomenológico, dentro de seu campo de uso, pela ocupação e, dessa maneira, “a demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e com o ente intramundano” (Heidegger, 2015d, p. 114, grifo do autor).

A fenomenologia, ao investigar as coisas pelas coisas mesmas, não conhece o ente por meio da relação sujeito/objeto teorizando como se faz na metafísica moderna, mas pela ocupação. Vale dizer que,

Isto ocorre porque, na ocupação, os entes que se encontram à mão (*Vorhandenheit*), disponíveis em suas possibilidades de utilização, vem ao encontro da presença no modo da manualidade (*Zuhandenheit*), em função da ocupação da presença com eles, possibilitando, dessa maneira, as coisas aparecerem para nós como utensílios e como manuais, mesmo que sejam entes da natureza. (Teixeira, 2006, p. 31, grifo do autor).

Ao se ocupar do ente, o *Dasein* não se utiliza de um conhecimento teórico do mundo como pretende a tradição, mas, notadamente, trata o ente no uso. Por exemplo, no uso da cadeira

⁷³ Ocupação se dá na existência em relações com os demais entes no manuseio e uso.

como cadeira o ente vem ao encontro do *Dasein* que o apreende e não teoriza, apenas o visualiza pré-tematicamente. Ao contrário, quando teoriza, o utensílio não aparece mais como utensílio, mas apenas como objeto ou coisa a partir de pressupostos assumidos antecipadamente e, portanto, não fenomenológicos. Dessa maneira, o “ente que assim vem ao encontro é visualizado pré-tematicamente por um ‘conhecimento’ que, sendo fenomenológico, aspira primordialmente ao ser e, partindo dessa tematização de ser, tematiza igualmente o ente da causa” (Heidegger, 2015d, p. 115). Não se trata de uma tematização de propriedades do ente a partir da relação sujeito/objeto, mas de determinar o como do ser do ente fenomenologicamente considerando o uso e a conjuntura⁷⁴ na qual está inserido.

É preciso perceber que o mundo que aparece ao se descrever o como dos utensílios⁷⁵ (*Zeug*) é o mundo circundante destes que, de algum modo, remete ao mundo mais originário do *Dasein* revelando, ainda que parcialmente, o modo de ser assumido pelo *Dasein* mesmo. Nesse contexto, abre-se para o *Dasein* um conjunto de referências⁷⁶ relacionadas à utilidade do utensílio e aos utensílios correlatos. O modo de lidar com os utensílios está relacionado com o referencial de uso do para-quê, e a circunvisão⁷⁷ permite que o manuseio se dê em acordo com o uso conjuntural que o ente apresenta. Dessa maneira, o livro de papel remete à estante e ao autor, que remete à escrita e ao escritor e estes, por sua vez, à publicação, que remete ao Lattes num conjunto de referências infindável que passa pela realização da atividade, assim como pelos materiais do utensílio, pelos utensílios correlatos e pelos outros *Dasein*.

Tratando dos materiais no conjunto referencial, especialmente para contrapor à tradição metafísica, Casanova afirma sobre o cristal e o modo como o *Dasein* lida com ele que “não são suas propriedades categorializáveis que o fazem valioso e que exigem de nós uma atenção especial no manuseio, mas nossa familiaridade com seu contexto de uso, com seu pertencimento à cristaleira” (Casanova, 2017, p. 70).

A tradição pensa os entes de modo isolado, extraindo características particulares que permitam inferir uma essência e, dessa maneira, não pensa o ente em suas relações ou no campo de realização das relações. O cristal, para a tradição desde os gregos, somente pode ser

⁷⁴ Conjuntura é adotada em “Ser e tempo” no sentido ontológico de integração dos modos de ser do ente. “Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto a” (Heidegger, 2015d, p. 134).

⁷⁵ Para designar o ente que, na ocupação, vem ao encontro, Heidegger adota o termo *Zeug* que foi traduzido por Casanova (2017, p. 36) como utensílio.

⁷⁶ Referência significa que o ente se relaciona com outro ente em ligações que se estabelecem a partir do uso e da remissão ao contexto de uso. Heidegger afirma que referência é que o ente “possui em si mesmo o caráter de estar referido a. O ente se descobre enquanto referido a alguma coisa como o ente que ele mesmo é”. (Heidegger, 2015d, p. 134).

⁷⁷ Casanova afirma que “é o termo escolhido por Heidegger para descrever a visão caracteristicamente prática, a visão que não se concentra jamais exclusivamente em uma coisa e em suas propriedades, mas que acompanha, ao contrário, a multiplicidade constitutiva da rede formativa” (Casanova, 2017, p. 107).

conhecido a partir de si como um material quebradiço e usualmente transparente usado para se fazer taças e copos, de modo que o conhecimento somente se dá a partir do isolamento de propriedades que constituam a essência da coisa.

Entretanto, o utensílio não é sozinho, há uma relação de determinação de um utensílio para com os outros de modo que a circunvisão permite que se perfaça uma totalidade instrumental. Essa totalidade não é apenas um conjunto de utensílios postos à mão, mas uma rede de referências consistente nos para-quês dos entes. Quando se trata do uso da taça de cristal, esse utensílio remete ao fabricante, à fábrica, ao resultado do seu uso, ao vinho, à rolha e tudo quanto mais esteja numa rede de referência – totalidade instrumental – que se apresenta ao ser-no-mundo. Assim, o utensílio que, necessariamente, encontra-se numa relação de finalidade, é sempre algo para algo na ocupação – manualidade (*Zu-handen*)⁷⁸, e se apresenta numa conjuntura que expressa uma totalidade instrumental determinada historicamente.

A manualidade trata com as possibilidades de uso dos entes e sempre diz respeito ao mundo do *Dasein*. Vale dizer “é, com efeito, no manuseio que o utensílio torna-se manual, já que na lida, este, mostra a condição de possibilidade de liberação de seu ser *para algo*, ou seja, a sua manualidade” (Teixeira, 2006, p. 31, grifo do autor). Desse modo, as possibilidades de uso do utensílio são guiadas por uma pré-tematização compreensiva não teorizada do conjunto referencial e não dos utensílios simplesmente dados. É a conjuntura referencial na circunvisão que determina o para quê ou o em quê do emprego de um utensílio sempre com remissão ao mundo do *Dasein*. De outra maneira, é

a própria conjuntura, enquanto ser do manual, descobre-se sempre e apenas com base na descoberta prévia de uma totalidade conjuntural. Numa conjuntura descoberta, ou seja, num manual que vem ao encontro, acha-se, assim, pré-descoberto o que chamamos de determinação mundana do manual. Essa totalidade conjuntural pré-descoberta guarda em si uma remissão ontológica ao mundo. (Heidegger, 2015d, p. 136).

No entanto, a conjuntura referencial, de início e na maioria das vezes, não vem ao encontro no uso senão com a quebra da utensiliariedade do utensílio. No uso na cotidianidade a atenção permanece no utensílio que está sendo empregado em determinada ação, ficando negligenciada toda conjuntura referencial correlata que somente aparece no momento de interrupção da imersão do *Dasein* naquela ação. Nesses momentos há uma deficiência na utensiliariedade e a conjuntura referencial aparece. Acontece quando se usa o computador e a

⁷⁸ Em nota Marcia Sá Cavalcante explica a tradução ao afirmar que manualidade se dá no uso e nas possibilidades de uso dos entes. Assim, “a doação dos desempenhos e das possibilidades de desempenho proporcionam os seres à mão, os seres constituídos pela manualidade (*Zu-handen*): os utensílios, os equipamentos, os dispositivos, etc” (Heidegger, 2015d, p. 566).

rede de referências composta pela internet, o *modem*, o provedor, as instalações, a chuva a qual se culpa pela impossibilidade de transmissão de dados e até os concorrentes do provedor somente aparecem no momento em que há falha.

O conjunto referencial torna possível, da mesma maneira do utensílio, a compreensão de um conceito. A ideia de liberdade somente é possível a partir das referências que permitem pensar a ideia mesma, de maneira que, ao se pensar a liberdade, ainda que o conjunto referencial não apareça de imediato, carrega consigo, na maior parte das vezes, as revoluções liberais, o individualismo, a pessoa, o cárcere e todo tipo de violência que precedeu e motivou as revoluções burguesas. Da mesma forma, conceitos caros aos Direitos Humanos como igualdade e a liberdade há pouco mencionada, tornam possível um discurso de Direitos Humanos somente se tomarmos as referências que o permitem aparecer do modo como aparece.

A ação empreendida com o utensílio considerando seu para-quê sempre é realizada em-virtude-de-quê (sentido). Os utensílios aparecem em uma conjuntura referencial total que expõe o para-quê em relação que permite identificar o para-quê de cada utensílio na rede, de modo que se retroceda até um para-quê originário que se coloca em virtude de algo. Esse em-virtude-de-quê ou sentido diz respeito ao ser-no-mundo que não está à mão e não é dotado de nenhuma conformidade. Assim, o *Dasein* já se encontra familiarizado com o mundo no qual ele se compreende e compreende os entes e as possibilidades de uso ocorrem a partir da compreensão que o *Dasein* tem de si e do mundo como mundanidade e, portanto, os utensílios não estão dados de antemão ou não são simplesmente dados em um mundo/planeta, mas somente surgem numa totalidade utensiliar ou conjuntura utensiliar total relativa ao mundo do *Dasein* como campo de manifestação de tudo.

Refletir sobre como o *Dasein* empreende suas ações cotidianas e como se ocupa dos utensílios expõe o fenômeno da compreensão que se dá como um existencial que permite que o *Dasein* seja dessa ou daquela maneira e, assim, o aparecer do utensílio que somente é possível a partir do sentido que o ser-no-mundo lhe atribuiu.

Para uma analítica fenomenológica e, desse modo, fugir das amarras da tradição, é necessário acessar o mundo como campo de manifestação dos entes. É por meio da descrição dos modos como os entes aparecem que a fenomenologia heideggeriana torna possível investigar o mundo e evita os posicionamentos ontológicos específicos da teorização. Segundo Casanova, (2017, p. 95), “toda a apresentação do campo de ocupação do ser-aí humano com os utensílios tem uma única função: alcançar por meio dos utensílios enquanto entes intramundanos uma via de acesso ao mundo enquanto horizonte de manifestação desses entes”. Dessa maneira, os utensílios não estão dados e não é possível uma descrição ontológica senão

considerando o horizonte fático determinado em que o utensílio se manifesta e o sentido na abertura que permite ao *Dasein* o acesso. A tentativa da tradição de conhecer ontologicamente a essência dos entes analisando o ente em si escamoteia uma tomada de posição que não se pergunta sobre a diferença ontológica entre ser e ente e toma o ente como dado num mundo, como coisa entre coisas. Como consequência, pode-se afirmar com a fenomenologia, o ser dos utensílios, enquanto seu para-quê, e o mundo aparecem na cotidianidade da ocupação pelo *Dasein* e a representação ou o conhecimento teórico do ente sempre se dá tardiamente.

Até aqui buscou-se expor como o ser-em existe em um mundo e, assim, é possível afirmar que o mundo do *Dasein* aparece como totalidade de sentidos que permitem também o acesso aos entes num horizonte fático determinado (significância) dentro de um mundo circundante que, de início e na maioria das vezes, tem um viés normalizante e normativo. É preciso dizer com Heidegger:

A interpretação ontológica do mundo efetuou-se através da interpretação do utilizável do interior-do-mundo, porque o *Dasein* em sua cotidianidade – em relação à qual ele permanece o tema constante – não só está em geral em um mundo, mas se comporta em sua relação ao mundo segundo um modo-de-ser predominante. De pronto e no mais das vezes, o *Dasein* é tomado por seu mundo. (Heidegger, 2012c, p. 331).

Já se expôs a natividade originária do *Dasein* e, dessa maneira, a ausência de natureza ou essência prévia dos ser-aí que não são como coisas entre coisas e não existem a partir de uma consciência ou *subjectum* que lhes determine, mas são lançados em uma totalidade de sentido que lhes possibilita ser o que são. Essa existência se dá sendo, de modo que o *Dasein* é exatamente aquilo que é seu sendo e ninguém pode ser por ele. Por tudo e considerado o fenômeno de ser o que é, é necessário perguntar quem é o *Dasein* na cotidianidade?

Ao se investigar o ser-em, descreveu-se a relação do *Dasein* com os utensílios como modo de expor o ser-em-um-mundo. Dessa descrição foi possível perceber uma conjuntura referencial que leva do utensílio ao seu para-quê, como também aos materiais empregados e aos outros ser-aí. No exemplo da taça de cristal se fez referência ao fabricante, mas a totalidade referencial aponta ainda para quem vai usar a taça e o modo como se usa cotidianamente esse utensílio para permitir que o para-quê se dê. Nesse caso, o *Dasein* já sempre está com os outros ser-aí e não precisa de um encontro efetivo para experimentar a alteridade, de modo que essa experiência é sempre anterior aos possíveis encontros. O mundo do *Dasein* é, assim, cooriginariamente compartilhado e o encontro com os outros já sempre se deu implicitamente na existência.

Essa relação não pode ser pensada nos termos da relação com os utensílios na qual o para-quê e a significância sobressaltam como orientadores da ação do *Dasein*, mas deve ser

refletida a partir da preocupação com os entes dotados do caráter de *Dasein*. Os outros não estão à mão, não são instrumentos simplesmente dados, mas vão ao encontro do *Dasein* segundo o seu modo de ser-no-mundo. Nesse contexto, é preciso meditar sobre como o *Dasein* se preocupa com os outros.

Partindo do já estabelecido nesta sessão, o *Dasein* apresenta-se sempre como suas possibilidades de ser e, desse modo, pode se perder, se conquistar ou apenas supostamente se conquistar. Tais modos de ser somente podem ser pensados como conquista ou perda se se considerar que há um modo próprio⁷⁹ para cada *Dasein* que é tomado como seu. De maneira que há um modo impróprio que de início e na maioria das vezes se impõe a partir do mundo cooriginariamente compartilhado e um modo de ser próprio que é o do *Dasein* mesmo que, é bom ressaltar, não desconsidera o mundo por absoluta impossibilidade.

Numa primeira leitura é possível pensar que a existência imprópria e impessoal, na qual o *Dasein* se perde de si e é absorvido na capa de preconceitos do mundo, pode ser ruim e se contrapõe à existência própria e pessoal, na qual o *Dasein* não se deixa absorver pelos preconceitos e existe a partir das possibilidades que são suas, pensada, a princípio, como boa. De início e na maioria das vezes, o *Dasein* existe de modo impróprio⁸⁰ e as possibilidades de ser do *Dasein*, em qualquer dos modos que exerça, não o tornam um não ser. Ele existe, portanto, no modo próprio ou impróprio.

Propriedade e impropriedade são termos que Heidegger adota para expressar a existência que se dá a partir das possibilidades que são próprias do *Dasein* ou não. De outro modo, “o ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria” (Heidegger, 2015d, p. 86). Todas as possibilidades do *Dasein* podem ser pensadas a partir da propriedade ou impropriedade e, assim, o modo de ser da preocupação também pode ser tomado como próprio ou impróprio. Aquilo que mobiliza a ação e permite que o *Dasein* aja de modo impróprio ou próprio está presente nos modos como o *Dasein* age e se preocupa com os demais ser-aí, assim como em qualquer outra ação. Casanova (2006) define como mobilizador estrutural da ação aquilo que de algum modo determina originariamente a ação em sua abertura, o elemento pelo qual a ação

⁷⁹ Lançado-em-um-mundo o *Dasein* é poder-ser e, dessa maneira, pode desonerar-se ou assumir a responsabilidade de ser o seu ser mais próprio. O modo de ser próprio, nesse contexto, não pode ser pensado fenomenologicamente como uma possibilidade dada e orientada por uma natureza prévia que indique o que é tal modo. Possibilidade aqui é pensada desvinculada de qualquer necessidade e como tarefa fundamental do existir para a qual o *Dasein* deve a cada vez descobrir o que precisa ser propriamente (Casanova, 2017).

⁸⁰ O *Dasein* humano é, de início e na maioria das vezes, em virtude do mundo (existência imprópria) e não em virtude de *si* (existência própria). De modo mais explícito, o *Dasein* humano é lançado no e enquanto mundo e se deixa absorver pela capa de preconceitos que permitem que ele se ocupe dos instrumentos e se preocupe com os demais ser-aí e, dessa maneira, não existe, a princípio, em virtude de *si*.

se dá, e é exatamente esse elemento que define propriamente o caráter do nosso envolvimento com a ação.

Aquilo em virtude do que a preocupação se dá e o *Dasein* age na relação com os outros pode se caracterizar por um modo de substituição e de desoneração do outro que Heidegger (2012c) descreve como uma substituição na qual o *Dasein* não precisa agir por si, mas é substituído pelo outro transferindo a responsabilidade de ser o que é e que seria sempre sua. Aqui o outro toma o lugar do *Dasein* e o desonera da responsabilidade de ser o que é.

Ao lado desse modo há outro no qual a substituição ocorre de maneira diversa, não mais pelo outro que se coloca no lugar do *Dasein* e o desonera, mas por um mundo que afirma com quais utensílios o *Dasein* deve se ocupar e impõe, dessa maneira, o que deve ou não constituir o seu ser. Nesse modo, a ação é mobilizada estruturalmente por imposição externa que determina o campo de ação e os utensílios com os quais o *Dasein* deve se ocupar definindo o ser e lhe retirando a possibilidade de ser por si mesmo. Segundo Casanova (2017, p. 136), “com isto, por mais que eu mesmo faça o que faço e por mais que o que surja de minha ação surja a partir dela, minha ligação com o que faço é completamente dominada pelo mundo fático sedimentado e por suas pressuposições quanto ao que se deve ou não realizar”.

Em ambas as possibilidades de ser, exerce-se dominação sobre o *Dasein* humano e lhe retira a liberdade de ser o que é. Há imposição do outro sobre o *Dasein* de modo que este não assume as possibilidades que lhe são próprias, mas toma aquilo pelo qual foi substituído como seu. Não existe propriamente, mas impropriamente é aquilo que o mundo lhe impõe e, assim, age mobilizado estruturalmente. Vale dizer, “em verdade, toda a força da preocupação substitutiva se nutre da sedimentação dos significados do mundo e daquilo que o mundo diz que deve funcionar como elemento em virtude do qual cada ser-aí precisa realizar a ação que é sua” (Casanova, 2017, p. 137).

A dominação é exercida, portanto, em razão de existir o compartilhamento de um mundo por meio do qual há sedimentação de significados que, de início e na maioria das vezes, orienta o *Dasein* humano nas possibilidades de ser. De outro modo, ao compreender pré-tematicamente e pré-ontologicamente o mundo que é o seu, o *Dasein* absorve uma capa de preconceitos que possibilita que ele seja o que é e, nessa dinâmica, quase sempre sem se atentar, é exercido o poder de dominação. Aqui, é importante a transcrição do pensamento heideggeriano ao tratar do impessoal e do modo como o mundo por meio dos outros exerce o poder normativo e normalizante:

Anteriormente se mostrou a maneira como, no mundo-ambiente imediato, um “mundo-ambiente” público já é a cada vez utilizável como objeto de coocupação. No uso dos meios públicos de transporte, no emprego dos entes noticiosos (jornais), cada outro é como o outro. Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser “dos outros”, e isto de tal maneira que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade. Nessa ausência de surpresa e de identificação, a-gente desenvolve sua verdadeira ditadura. Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta; achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade. (Heidegger, 2012c, p. 365).

Na cotidianidade, de início e na maioria das vezes, o *Dasein* age a partir de tradição encurtada⁸¹ sem se questionar e mesmo sem se dar conta do que o faz agir de determinada maneira. Não se coloca como questão na vida cotidiana a tradição que fundamenta o agir, o significado teórico ou prático dos entes é ocultado pela medianidade que o nivela tornando tudo usual. No impessoal da cotidianidade não se pensa o que se dá a pensar e suprime-se o mistério como se verá no decorrer deste trabalho. Nesse contexto, é inevitável questionar se a liberdade da tradição fundamentadora dos Direitos Humanos originariamente liberta o homem.

Descrito aqui o modo impróprio de existência a partir do impessoal⁸² é preciso pensar a possibilidade de transcendência do *Dasein* daquele modo para o modo próprio no qual se conquista a si mesmo em meio a um projeto que permite ao *Dasein* a assunção das possibilidades que são suas.

Cabe dizer que o impessoal é o ponto de partida para a existência em quaisquer dos modos que se possa existir. De outra maneira, com sua naidade originária e jogado no mundo, o *Dasein* absorve a tradição encurtada que determina o sentido dos entes e somente existe a partir daí para, como projeto, manter-se na medianidade do modo da impropriedade ou conquistar-se rompendo com o impessoal. Em quaisquer das possibilidades, ressalta-se, a impropriedade é sempre o modo inicial.

Como o *Dasein* não tem uma natureza que lhe determine e não habita ontologicamente um mundo sensível ou suprassensível, mas um mundo histórico que se abre cooriginariamente, ele somente pode realizar o projeto existencial, qualquer que seja, a partir do mundo e nos limites dele. Não é possível pensar qualquer possibilidade existencial que não surja a partir da

⁸¹ A expressão “tradição encurtada” expressa processos históricos que ocultam o significado dos entes na sua dinâmica de realização. Casanova (2017, p. 144) conceitua: “Esse encurtamento se dá, porque os processos históricos, que estão na base de conformação dos campos fenomênicos, e, conseqüentemente, dos significados dos entes, sejam esses práticos ou teóricos, tendem a se ocultar em meio à sua operacionalização”.

⁸² Ressalva-se que Heidegger não hierarquiza os dois modos aqui tratados a partir de um juízo moral. Não se trata de determinar qual modo seria melhor ou pior, mas descrever fenomenologicamente os modos de existir nas suas possibilidades estruturais para responder a pergunta que indaga quem é o *Dasein* na cotidianidade. Heidegger (2015d, p. 187) afirma o propósito da investigação ao esclarecer que “com a interpretação do ser-com e do ser-si-mesmo no impessoal, respondeu-se à pergunta quem da convivência cotidiana”.

totalidade de significados que compõe o mundo, vale dizer, mesmo o pensamento genial, transformador e inovador tem como ponto de partida a sedimentação histórica dos significados dos entes e, não poderia ser de outro modo, também pela necessidade conceitual de se transformar e inovar aquilo que já existe. Conclusivamente, afirma Heidegger (2012, p. 371, grifo do autor), “se o *Dasein* é para si mesmo familiar como *a-gente-ela-mesma*, isso significa que *a-gente* delinea previamente a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo”. A intermediação que o mundo traz e que se dá pelo impessoal é o que permite ao *Dasein* sair da nadidade originária e atenuar a estranheza ontológica dando ao agir uma medida familiar que, de outro modo, sujeitaria o *Dasein* a não ter quaisquer parâmetros para suas ações. O modo de ser próprio, portanto, somente é possível por meio da rearticulação não reflexiva do impessoal e as possibilidades de ser desse modo, é bom ressaltar, estão restritas ao que é possível rearticular numa linguagem, de maneira que não há qualquer possibilidade para além dessa rearticulação.

O projeto heideggeriano, reitera-se, investiga o ser-no-mundo dividido em partes ressaltando sempre a unidade do fenômeno e, dessa forma, seguindo o caminhar de Heidegger (2015d), descreveu-se até aqui o em-um-mundo para determinar a mundanidade e o ente que é, com o intuito de esclarecer quem é.

Passados esses pontos, cabe descrever o ser-em que pode ser completado como o ser-em-um-mundo. Nesse ponto, não se trata de pensar um ente que está dentro de outro ente como uma coisa dentro de outra ou como entes simplesmente dados que estão contidos ou contêm numa relação espacial. O mundo ao qual a expressão ser-em-um-mundo faz referência não pode ser tomada em um estudo fenomenológico como um planeta, ou qualquer outra categoria, no qual estão contidos os seres humanos.

O “em” da expressão indica uma familiaridade, uma morada ou habitação, aquilo com o que o *Dasein* está acostumado e lhe parece próximo. Ser-em diz com o ente que existe num mundo que lhe é familiar e íntimo, um mundo no qual o *Dasein* habita e há estabilidade de significância e dos contextos de uso. Mundo, na ontologia fenomenológica, trata com o horizonte hermenêutico de manifestação dos entes e, dessa maneira, é totalidade de significados sedimentados que torna possível que algo apareça como algo. Tal familiaridade indica uma morada na qual se encontra toda a historicidade do mundo com a sedimentação de processos históricos e o plexo de relações existenciais que constituem a tradição.

Mundo não é extensão (*res extensa*) que permita pensar relações geométricas ideais no seu interior e, vale dizer, as relações espaciais não se dão a partir de um cálculo que permite dimensionar distância ou proximidade. Desse modo, é possível, por exemplo, encontrar-se

próximo à loja de computadores que está a quilômetros de distância quando o computador falha e distante da caneta que está à frente e o uso não foi solicitado.

A existência se dá, assim, num mundo no qual o *Dasein* se encontra jogado, pelos modos próprio e impróprio e se coloca diante da tradição que lhe permite ser o que é e, ainda, cooriginariamente, o modo como se encontra disposto a cada vez com esse mesmo mundo. Nesse contexto, a disposição (*Befindlichkeit*)⁸³ é um existencial, ontológico portanto, que determina o modo de dar-se, de abertura, do *Dasein* e que assume onticamente o caráter de uma afinação, atmosfera ou tonalidade afetiva (*Stimmung*).

A tonalidade afetiva ou o estado-de-ânimo permite que o campo de manifestação aberto se descerre de uma maneira ou de outra. Mais explicitamente, “são responsáveis pelo que se torna possível no espaço, pela constituição mesma de nossos focos existenciais, pela experiência de absorção ou quebra da absorção na facticidade” (Casanova, 2017, p. 161). O medo, como exemplo, cerra de tal maneira as possibilidades de absorção da facticidade que o *Dasein* imerso nesse modo deixa passar aquilo que se mostra, tomado que está por aquela afinação.

Da mesma maneira, as possibilidades de ser do *Dasein* são descerradas a partir da afinação com a qual aquele se abre para o mundo de modo que nunca são simplesmente dadas e nem tudo é sempre possível, ontologicamente dependem da disposição com a qual a abertura se dá determinando seu como. Note-se, as tonalidades afetivas não são um filtro com o qual é possível enxergar o mundo ou um desvio incidente sobre a vontade, mas, precisamente, estabelecem o como da abertura para o campo de manifestação fenomenológico, de modo que este “como” da abertura é estrutural, ou seja, não se trata de uma escolha que se dá a partir de pressupostos racionais na consciência.

O *Dasein* se abre, portanto, modulado pelas tonalidades afetivas que cooriginariamente aparecem no encontro com os demais entes e orientam o modo como aquele absorve a capa de preconceitos do mundo que é o seu, descerrando possibilidades de ser e o como da facticidade. Em Heidegger:

⁸³ O pensamento heideggeriano trata a disposição como um existencial co-originário ao *Dasein* e, assim, não está com a tradição que pensa os afetos e as paixões como um desvio da razão e desprovidos da verdade. Com Heidegger (2012, p. 389, grifo do autor), “seria desconhecer fenomenologicamente por completo o *que* o estado-de-ânimo abre e *como* o abre; pretender reunir o aberto com o que o *Dasein* ‘ao mesmo tempo’ conhece, sabe, crê. Mesmo quando o *Dasein* está ‘seguro’ na fé do seu ‘para-onde’ ou quando, pela elucidação racional, pensa saber sobre o seu de-onde, nada disso pode se opor ao dado-de-fato fenomênico de que o estado-de-ânimo põe o *Dasein* diante do quê do seu ‘aí’, como algo que se lhe defronta com o seu caráter de inexorável enigma. Do ponto de vista ontológico e existencial, não há a menor justificativa para se depreciar a ‘evidência’ do estado-de-ânimo pela medida da certeza apodítica de um conhecimento teórico do puro subsistente”.

O fazer vir-de-encontro da ocupação do ver-ao-redor tem o caráter de um ser-afetado – como podemos ver agora mais claramente pelo encontrar-se. Mas o ser-afetado pelo caráter de inservível, de resistente, de ameaça do utilizável só é ontologicamente possível porque o ser-em como tal está existencialmente determinado em caráter prévio, podendo ser afetado desse modo *pele-que-vem-ao-encontro-no-interior-do-mundo*. (Heidegger, 2012c, p. 393).

Ressalta o problema da compreensão como um existencial que permite o descerramento do campo no interior do qual a ação viabilizada pelo mundo é possível. O compreender é uma estrutura cooriginária do ser-no-mundo e, assim, um modo fundamental de ser do *Dasein* que, desde o início, compreende o mundo. Não se trata de uma faculdade derivada da subjetividade que percebe as coisas e racionalmente as compreende, mas da dinâmica do existir do *Dasein* que lançado no mundo se abre compreensivamente, de modo que havendo existência se dá a abertura compreensiva de sentido.

Dito de maneira ainda mais clara, nós não somos compreensivos, porque compreendemos um sentido que se encontra por detrás dos fenômenos, mas somos compreensivos, porque a própria dinâmica do existir traz consigo imediatamente o acontecimento da abertura do campo de sentido, em virtude do qual o fenômeno se mostra enquanto fenômeno. (Casanova, 2017, p. 169).

A compreensão se dá de tal maneira, portanto, que não é possível pensar uma ação ou possibilidade fática sem que o campo de sentido seja articulado. Aqui, sobressalta a noção de liberdade da tradição como o exercício de possibilidades a partir do livre-arbítrio e do exercício da razão sem que nenhum jugo lhe impeça. Nesse ponto, com Casanova (2017), é importante ressaltar o diálogo entre a liberdade em Kant e o sentido em Heidegger⁸⁴. Em Kant, a liberdade cosmológica é o que permite a quebra da causalidade natural pela vontade do homem, posto que o querer é o que interrompe ou inicia uma relação causal como a que se dá quando, por exemplo, a liberdade é o que permite a tomada de decisão que inicia a ação de estudar ou trabalhar num determinado dia.

Entretanto, adredemente, foi descrito fenomenologicamente o modo como o utensílio vem ao encontro e, nesse contexto, a totalidade referencial que se assenta sobre uma conformidade em virtude da qual a ação é realizada. O que se antecipou naquela descrição trata com o sentido (em-virtude-de) que está na base de toda abertura compreensiva, de modo que, cooriginariamente à disposição, o *Dasein* age fundado no sentido que se apresenta a partir da compreensão. Assim, não é possível pensar a existência fundada em uma causalidade absoluta que impusesse ao *Dasein* ações de modo determinista condicionadas pela relação de causa e efeito. Heidegger (2015d) pensa o querer a partir da formação de sentido da ação, de modo que

⁸⁴ Em momento posterior da pesquisa será investigada a liberdade na tradição e no Direito em cotejo com a liberdade fenomenológica heideggeriana.

somente é possível querer algo se o campo de sentido do querer se apresentar como possível. De outro modo, somente é possível querer porque o querer faz sentido naquele contexto e “ninguém quer pura e simplesmente algo, mas quando se quer algo, esse algo já se mostrou como tal antes mesmo do querer” (Casanova, 2017, p. 168).

A escolha, portanto, somente é possível para as possibilidades que se apresentam em determinado campo de sentido e nunca de maneira ilimitada. Nunca todas as possibilidades são possíveis e o querer não é o que basta para que o *Dasein* seja. É preciso dizer, as possibilidades somente se tornam possíveis quando o *Dasein* se determina a partir do campo de sentido que define as possibilidades existenciárias que são suas. A vontade kantiana pautada na racionalidade como causa primeira se apresenta, portanto, tardia por estar limitada ontologicamente pelas possibilidades que se abrem ao *Dasein* no mundo que é o seu.

O que se coloca como questão nesse ponto é a saída da nadaidade originária do *Dasein* e o como do acontecimento originário de sentido. De modo mais simples, a pergunta que se tem nesse ponto é: como é possível um ente que possui uma estranheza originária e, portanto, não tem natureza ou é alguma coisa dada, compreender um sentido que lhe permita se determinar de alguma maneira?

Antes, é preciso dizer que não se considera, aqui, possibilidade como algo que ainda não ocorreu ou que pode ocorrer, “a possibilidade de ser, que a presença existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode se passar”. (Heidegger, 2015d, p. 203). Mas, de outra maneira, assume o termo possibilidade um caráter existencial na ontologia fenomenológica para significar a determinação originária do *Dasein*, o assumir de ser o que é enquanto lançado no mundo. Aqui, o *Dasein* já se determinou assumindo algumas possibilidades e deixando passarem outras.

Note-se que a compreensão não é reflexiva e temática. Não se liga à tradição subjetivista e racionalista, mas tem fundamento na existência e na facticidade. Ainda que a compreensão perceba de alguma maneira as coisas, não se trata de subjetivamente assenhorear-se do objeto como na tradição moderna ou que o *Dasein* está, desde o início, submetido às possibilidades que se apresentam disponíveis ao seu juízo. Pode-se afirmar que

O caráter de ter sido percebido talvez pertença ao comportamento intencional do ser-á, isto é, ele não é nada subjetivo e também não é nada objetivo, ainda que sempre precisemos insistir uma vez mais: o ente percebido, o presente à vista, é percebido, tem o caráter do ter sido percebido. Uma construção estranha e enigmática é esse ter sido percebido; pertence em certo sentido ao objeto, ao percebido, e contudo, não é nada objetivo, pertence ao ser-á e à sua existência intencional e, no entanto, não é nada subjetivo. (Heidegger, 2012b, p. 105, 106).

A existência do *Dasein* é compreensiva ontologicamente porque a abertura que se dá na existência traz a compreensão de sentido como correlato intencional originário. O *Dasein*, desde o início da existência é lançado no mundo e compreende, disposto que está de um modo específico, o sentido que articula o modo como as possibilidades aparecem a partir de uma percepção da significância na facticidade no mundo que é o seu. Desse modo,

O que se dá aqui é antes o fato de que o mundo circundante, o mundo cotidiano em sua face sedimentada, não é apenas uma totalidade de significados calcificada, mas também uma totalidade de sentidos disponíveis, que articulam de saída e na maioria das vezes o campo mesmo de nossas possibilidades de ser. (Casanova, 2017, p. 175).

Nessa dinâmica, o *Dasein* assume algumas possibilidades e deixa outras para ser de modo radical o mundo que é o seu. Ele é o que as possibilidades assumidas são e, justamente, se confunde com elas de modo que ao assumir as possibilidades o *Dasein* é e se evidencia como ser lançado em-um-mundo. Assim, a assunção das possibilidades diz respeito e evidencia-se no modo como o *Dasein* se ocupa com os demais entes, se preocupa com os outros e consequentemente consigo mesmo.

Entretanto, de maneira alguma o *Dasein* pode ser pensado a partir de um determinismo no qual estaria condenado a ser o que o mundo lhe impõe como sentido, tal modo de pensar anteciparia uma natureza ignorando a nadaidade originária e não seria fenomenológico. Ainda que de saída o *Dasein* transfira a responsabilidade de ser, assumindo o efeito normatizante e normalizante do mundo e se desonerando da responsabilidade de ser, há liberdade na existência para o poder ser mais próprio. De outro modo, mesmo que ao assumir algumas possibilidades de ser o *Dasein* já sempre se perca no mundo, ele pode sempre se reconquistar a partir da liberdade de ser o que é.

O *Dasein* é sempre livre para se reconquistar, posto que a liberdade é constitutiva de seu ser e, portanto, originária. Assim, nunca desaparece como possibilidade ainda que o *Dasein* se encontre imerso completamente no modo de desoneração da responsabilidade de ser o que lhe é mais próprio. Novamente, liberdade não tem aqui o sentido que a tradição lhe atribuiu como o exercício da vontade sem qualquer interferência externa a partir das possibilidades dadas. Segundo Casanova (2017, p. 178), “a liberdade aqui não possui nada de comum com a capacidade de expressar sem cerceamento a sua vontade, mas antes nos remete para a evidência com que assume, sendo, a possibilidade que se é”.

A assunção das possibilidades na dinâmica de ser propriamente o que é somente é possível para o *Dasein* ao se abrir compreensivamente para o campo de sentido e Heidegger trabalha essa abertura num caráter existencial de projeto. A expressão “projeto” revela uma

direcionalidade intencional inversa ao “lançado-em-um-mundo”, vez que indica um movimento de saída, de quebra da absorção que o *Dasein*, de início e na maioria das vezes, se encontra ao ser lançado-em-um-mundo.

Neste ponto da pesquisa vale dizer que o *Dasein*, na existência que se dá com a compreensão, assume algumas possibilidades e rejeita outras para, assim, poder questionar ontologicamente o seu próprio ser.

O homem que interroga não pode prescindir da sua condição de ser-adiante-de-si-mesmo, da sua condição de projeto. É somente assim que o homem pode interrogar, por intermédio de uma situação hermenêutica concreta, em que ele antecipa o horizonte a partir de onde tudo compreende. (Stein, 2016, p. 259).

A compreensão como projeto existencial se dá na visão⁸⁵ do *Dasein* que se perfaz no modo como o ser-no-mundo existe, de maneira que o projeto aparece no modo como o *Dasein* se relaciona na ocupação com os utensílios, na preocupação com os demais ser-no-mundo e no modo como o *Dasein* é em si na transparência⁸⁶. Vale afirmar, com Martin Heidegger, que “o ente que existe tem a visão de ‘si’ somente à medida que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros, enquanto momentos constitutivos de sua existência” (Heidegger, 2015d, p. 207).

Diferentemente do ver da tradição, o ver fenomenológico existenciário só é possível a partir do projeto de sentido que ilumina o campo de manifestação dos entes, de tal modo que o que aparece ou mesmo não aparece só se dá a partir da abertura que ilumina o campo de manifestação e, assim, desvela o mundo do *Dasein*. Não tem, portanto, nenhuma relação com o ver a partir do sentido da visão que capta os objetos no mundo ôntico.

Dado o que foi exposto até o momento, é possível dizer que a compreensão tem um caráter circular na medida em que o *Dasein* se determina a partir da compreensão pré-temática e pré-reflexiva do sentido com assunção das possibilidades que se apresentam, bem como negação de outras possibilidades e, dessa forma, questiona o seu próprio ser. A compreensão faz parte da constituição originária do *Dasein* que se deixa absorver pelo sentido que o mundo traz e, da mesma forma, serve ao questionamento daquele sentido que de início toma o ser-no-

⁸⁵ O ver aqui não tem o significado estrito que a tradição lhe atribui de acesso aos entes por meio da visão. “Para o significado existenciário de visão só se tem em conta *aquela* peculiaridade do ver que faz vir-de-encontro o ente em si mesmo não encoberto, que o torna acessível. Isto ocorre em verdade com todo ‘sentido’ no interior do seu genuíno âmbito da descoberta” (Heidegger, 2012, p. 417, grifo do autor).

⁸⁶ “Chamamos de *transparência (Durchsichtigkeit)* a visão que se refere primeira e totalmente à existência. Escolhemos esse termo para designar o ‘conhecimento de si mesmo’, bem entendendo-se que não se trata de um exame perceptivo e nem tão pouco da inspeção de si mesmo como um ponto, mas de uma captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo *através* dos momentos existenciais de sua constituição”. (Heidegger, 2015d, p. 207, grifo do autor).

mundo, permitindo que o *Dasein* se mova, a cada vez, num caráter circular. Stein (2016, p. 272) esclarece que “o ser somente se manifesta à medida que existe o ser-aí, pois, somente nele o ser pode instalar sua clareira, ser sua própria clareira” e, nesse movimento de projeto existencial que determina o sentido do seu ser, o *Dasein* indaga seu mundo. A circularidade hermenêutica, assim, traz um campo compreensivo que sempre se dá a partir do mundo e, portanto, de maneira limitada. Novamente, não é possível pensar uma possibilidade que apareça desvinculada dos limites do horizonte histórico sedimentado que é o mundo do *Dasein*.

A abertura de sentido que aparece na compreensão não define por si as possibilidades assumidas e concretizadas, mas depende da interpretação (*Auslegung*) para que o *Dasein* conforme as possibilidades. De outro modo, as possibilidades não se revelam em sua concretude imediatamente, mas dentro dos limites da facticidade do mundo e da significância daí correlata o *Dasein* se abre compreensivamente para um projeto de sentido que expõe um campo de possibilidades a serem conformadas. Assim, “antes dessa abertura, nada para mim é possível. No que a abertura se dá, porém, ela se caracteriza justamente por um campo potencial que precisa de atualização” (Casanova, 2017, p. 183).

O campo compreensivo nunca é um campo definitivamente constituído em suas possibilidades, mas um campo a ser interpretado de modo que não há uma interpretação fechada, mas uma interpretação que se dá a cada vez. Nesse contexto, a interpretação se perfaz a partir da compreensão pré-ontológica como elaboração das possibilidades que se apresentam ao ser-no-mundo. De modo contrário ao que propõe a tradição, fenomenologicamente entende-se que “a interpretação se funda existencialmente no compreender e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender” (Heidegger, 2015d, p. 209).

Desse modo, o campo de sentido compreendido sustenta todas as possibilidades e, em última instância, o agir do *Dasein*. Não se trata de uma força motriz qualquer que permeia a consciência e conduz a ação humana de maneira livre para o agir, mas de um sentido muitas vezes diluído no cotidiano que desaparece velando o sentido de ser e surgindo como algo simplesmente dado. De outro modo, “esse automatismo, porém, induz em erro, uma vez que não nasce senão da calcificação oriunda da presença discreta do sentido” (Casanova, 2017, p. 183). Pode-se antecipar, tal dinâmica se dá no agir, como também na formação dos conceitos e princípios das ciências e do Direito, de maneira que a interpretação, sempre tardia e orientada pela compreensão, nunca se dá livre de pressupostos pautados em um horizonte ontológico-histórico.

A fenomenologia como ontologia quer desvelar o sentido de ser dos entes pelas coisas mesmas e, desse modo, tal busca se dá pela descrição do fenômeno que se vela e desvela na cotidianidade⁸⁷. Assim, o fenômeno da interpretação, sempre existencialmente vinculado à compreensão, se realiza e pode ser descrito na ocupação e na preocupação, ou seja, no modo-de-ser do *Dasein*. Quando um utensílio aparece, a conjuntura que expõe a significância e se revela no uso dos utensílios como circunvisão é articulada por sentido (em-virtude-de-quê) e já é em si um interpretar. “Por isto, quando a circunvisão descobre um ente em meio ao uso, ‘o mundo já compreendido é interpretado’: o campo de possibilidades previamente aberto nos limites da facticidade tem uma possibilidade sua atualizada” (Casanova, 2017, p. 186) e, assim, “todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar se realiza de tal modo que o manual dado na circunvisão é interpretado em relação aos outros em seu ser-para e vem a ser ocupado segundo essa interpretação recíproca” (Heidegger, 2015d, p. 209).

É somente na compreensão que algo aparece como algo, posto que é na compreensão que algo vem ao encontro e, antes dessa conformação, não é possível ter acesso aos entes simplesmente porque não aparecem. Um dos modos de aparecimento trata com a conjuntura referencial que permite ao ente aparecer e, dessa maneira, remete-se aqui ao exemplo do computador e da rede de referências que aparece com a falha do provedor de internet citado anteriormente. Na dinâmica do exemplo, a internet usada sem interrupção não aparece até a falha que permite a interpretação das possibilidades de causa do defeito atualizando o conjunto referencial e remete a toda rede: provedor, modem, chuva, cabo e tudo que possa se colocar nessa conjuntura.

Quando o ente vem ao encontro no mundo do *Dasein*, a compreensão já abriu uma conjuntura modulada pela interpretação que revela que o que aparece, - algo tangível, ideias simples ou complexidades como conceitos ou problemas - sempre aparece articulado numa estrutura prévia da interpretação⁸⁸. Por oportuno, são três as estruturas: posição prévia, visão prévia e concepção prévia.

⁸⁷ Casanova trata da aparente ausência de problemas eminentemente filosóficos na analítica existencial heideggeriana que tem como primado a utensiliaridade ao dizer que “é preciso lembrar que a aparentemente estranha predileção heideggeriana por contextos utensiliares não provém de algo assim como uma idiossincrasia de um personagem histórico em si mesmo controverso, mas antes de uma evidência de que não há como pensar nenhuma configuração possível da estrutura ser-no-mundo que não envolva de um modo ou de outro campos de uso de utensílios e de que exatamente por isto os campos utensiliares se revelam como um caminho fenomenológico propriamente consistente para alcançar o mundo enquanto mundo” (Casanova, 2017, p. 191).

⁸⁸ Casanova (2017, p. 188) afirma sobre as estruturas prévias da interpretação que “trata-se antes de tudo de modos prévios, de acordo com os quais os entes se dão a ver enquanto entes, ainda que essas estruturas prévias só se façam plenamente presentes no momento em que uma ação articulada por sentido se dá”.

A posição do ente no campo de uso não se dá de modo isolado e simplesmente dado, mas, ao contrário, o ente aparece em determinada posição referenciada a uma totalidade conjuntural. Vale repetir, a mostraçãõ do ente acontece num determinado campo significativo articulado por sentido que permite que o ente apareça em determinada posição e nada aparece de modo aleatório.

Em passagem do conto “*Linha reta e linha curva*”, Machado de Assis relata como o personagem Tito se vê na sala de Emília, à sua espera, e examina o espaço em busca de decifrar aquela. Machado descreve a sala e conclui:

Na sala em que Tito foi recebido não estava ninguém. Ele teve portanto tempo de sobra para examiná-la à vontade. Era uma sala pequena, mas mobiliada e adornada com gosto. Móveis leves, elegantes e ricos; quatro finíssimas estatuetas, copiadas de Pradier, um piano de Erard, tudo disposto e arranjado com vida. Tito gastou o primeiro quarto de hora no exame da sala e dos objetos que a enchiam. Esse exame devia influir muito no estudo que ele quisesse fazer do espírito da moça. Dize-me como moras, dirte-ei quem és. (Assis, 2019, p. 189).

Em um exercício fenomenológico, o excerto mostra a significância na conjuntura referencial articulada por sentido que revela o modo como Emília ek-siste. Ao sentenciar que o modo como se mora evidencia quem se é, Machado expõe exatamente como a posição prévia dos entes não se dá de modo aleatório, mas obedece à significância articulada por sentido e expõe o mundo do *Dasein*. Do mesmo modo, a posição prévia das cadeiras dos alunos de frente à de um professor num tablado com o quadro na parede em uma sala de aula ou uma outra sala organizada com cadeiras em círculo sem qualquer tablado ou quadro não aparecem aleatoriamente, mas revelam diferentes significâncias articuladas por sentidos.

Ao uso dos utensílios também se aplica essa dinâmica, o *Dasein* sempre lida a cada vez com o ente a partir da significância dentro de uma totalidade de referências que fixa o modo como deve ser interpretado. Assim, o uso das cadeiras na sala de aula se dá para sentar e apoiar o caderno no braço para fazer anotações e não como obstáculos numa prova de corrida e o quadro serve ao professor e excepcionalmente aos alunos para escreverem, de modo que toda a turma possa ler e não como alvo no lançamento de coisas. Em ambos os exemplos, o espanto no uso em desacordo com a significância que a totalidade de referências traz é indicativo do modo como se deve interpretar e a posição prévia dos utensílios no campo de uso na lida, com respeito à rede de referências, é sempre disposta a partir de um modo de uso que tem em mira o que a cada vez é o caso (Casanova, 2017).

No uso dos utensílios aquilo que aparece somente aparece no campo de uso a cada vez a partir de uma visão prévia que destaca propriedades do utensílio. Ao se tomar notas num caderno tem-se a falta da caneta ou do estojo que a continha ou, de outro modo, da caneta que

se julga adequada para aquela nota. No mesmo sentido, a toalha no banheiro, ou sua ausência, somente aparece a partir da visão prévia que recorta a posição prévia dos utensílios com vista a uma interpretação que indica uma necessidade diante do corpo molhado.

Como estrutura prévia da interpretação há não só a posição prévia em que o ente se encontra e a visão prévia que recorta o ente na conjuntura que se abre, mas a interpretação ainda é precedida estruturalmente da concepção prévia que se perfaz como o conjunto de associações específicas e inicialmente inquestionadas que permite ver a conjuntura referencial na qual o ente está inserido.

Ao se organizar um escritório bagunçado abre-se uma conjuntura referencial significativa ou posição prévia a partir da qual aparece um sentido a ser interpretado, nessa dinâmica tem-se previamente uma posição prévia dos entes no campo de uso e uma visão que recorta a cada vez o ente com vista a interpretação, sempre acompanhados de associações específicas, a princípio não indagados, entre os entes. Assim, ao se falar ou mesmo organizar o escritório, fazemos sempre a partir de associações nas quais o livro aparece na estante, bem como alguns enfeites; as canetas no estojo que por sua vez está dentro da gaveta; o computador na mesa juntamente com o teclado e o mouse, como também a luminária e alguns marcadores de páginas.

Portanto, a partir do que se colocou para as estruturas prévias da interpretação é possível afirmar que a interpretação nunca se dá com fundamento em um ente simplesmente dado, sem pressuposições. Não há interpretação que não tenha como estrutura anterior a totalidade significativa que constitui o mundo do *Dasein* e o sentido daí descerrado. Assim, “toda interpretação, ademais, move-se na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar” (Heidegger, 2015d, p. 213).

Ainda que já se tenha tratado do sentido de modo preliminar, nesse ponto é relevante entender o que se tem como sentido na fenomenologia existencial. Quando algo aparece como algo, a interpretação já atualizou as possibilidades que faziam sentido a partir da significância. “Portanto, sentido não é aqui uma qualidade de certas proposições e enunciados, mas o que sustenta justamente o processo de atualização interpretativa do que se deixa articular a partir da abertura compreensiva (Casanova, 2017, p. 195). Sentido é o que sustenta a interpretação e é a partir dele que a interpretação atualiza as possibilidades de modo que toda abertura se determina a começar do sentido que a suporta.

O sentido se dá na ocupação com a significância e o em-virtude-de-quê daí derivado, de modo que nas estruturas prévias da interpretação e, portanto, no mundo⁸⁹ o sentido se estabelece como fundamento da interpretação. Assim, Martin Heidegger estabelece o sentido como aquilo que possibilita a interpretação de algo como algo ao afirmar expressamente que “sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo” (Heidegger, 2015d, p. 212, grifo do autor).

Nesse contexto, considerando a existência, sentido trata com o projeto existencial do *Dasein* e, desse modo, com a nadaidade originária já que o sentido é o que permite ao *Dasein* a interpretação do mundo e, assim, a saída da indeterminação ontológica originária. O projeto existencial do *Dasein* somente tem sentido quando a abertura do ente lançado no mundo é preenchida por esse mesmo ente que se pode descobrir na existência mesma. De outra maneira, “a presença só ‘tem’ sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser ‘preenchida’ por um ente que nela se pode descobrir” (Heidegger, 2015d, p. 213).

Por tudo, sentido não trata com extrair um significado linguístico de um enunciado a partir do racionalismo subjetivista como quer a tradição hermenêutica ou de um valor⁹⁰ que orienta a interpretação, mas com o horizonte que torna possível conhecer algo como algo. De outro modo, a coisa aparecendo em si mesma, nada mais é do que sentido, já que ser-no-mundo existe como ser-no-sentido.

O sentido é aquilo que sustenta a interpretação e permite que algo apareça como algo possibilitando, desse modo, o enunciado. Vale dizer, “para que se tenha a possibilidade do enunciado, com isto, a interpretação já sempre precisa ter acontecido, o que faz com que o enunciado surja como ‘modo derivado da interpretação’” (Casanova, 2017, p. 197, 198).

⁸⁹ Casanova afirma sobre a posição heideggeriana que “Heidegger realiza aqui, por conseguinte, uma modulação extremamente criativa da posição diltheyana fundamental, segundo a qual o mundo histórico sempre funciona como horizonte de sentido a partir do qual um fenômeno se mostra. Para Dilthey, tudo o que aparece é literalmente expressão da vida histórica, na mesma medida em que o mundo se institui nesse campo como sentido último de tudo que há. Heidegger acolhe em parte a posição diltheyana, mas reinscreve o sentido em uma ligação mais originária com a existência, com a negatividade estrutural do existir e com a temporalidade como traço essencial do ente que sempre é em virtude de um projeto de sentido” (Casanova, 2017, p. 196).

⁹⁰ Na metafísica “o sentido era às vezes denominado, na tradição neokantiana, no começo do século, de valor. A validade nesse sentido representava uma espécie de âmbito no qual se dava a verdade. A validade, portanto, era uma característica mais universal, mais geral, de certo modo, com a qual se queria denominar uma esfera especial do conhecimento humano. Mas isso muito rapidamente foi objetificado e valor passou a ser um termo pelo qual se analisavam diversos elementos da realidade. Havia até uma escala de valores e o valor era atribuído a diferentes modos de ser. Portanto, o valor passou a ser objetificado, passou a ser utilizado como elemento mais geral para determinar certas questões que não se conseguiam definir pelo universo empírico ou por certas características teleológica ou até ontológicas. O valor era, por exemplo, uma qualidade determinada. Num ser humano havia os valores da cultura, os valores de certos ideais que conduziam à compreensão que o homem tinha de si mesmo e do seu mundo” (Stein, 2010, p. 23, 24).

Na tradição o enunciado é tido como mostrar, por meio da linguagem, algo como predicação de algo dado e como resultado da demonstração de algo ou de seu predicado, em qualquer das hipóteses é uma comunicação ou declaração que contém em si uma pretensão de *locus* da verdade a partir da lógica como fio condutor de acesso ao ente. Vale dizer, como resultado dos significados de enunciado na tradição, que o enunciado seria mostrador porque teria a possibilidade de trazer por si a verdade do ente pela primeira vez.

No entanto, o enunciado não está solto e pronto para ser assenhoreado pelo sujeito, mas está essencialmente ligado ao que se abriu na compreensão pelas estruturas prévias da interpretação. De outro modo, o enunciado surge em contextos de uso a partir da conjuntura referencial que permite ao *Dasein* extrair significância e sentido e, portanto, o enunciado é mostrador porque se funda na dinâmica de mostração do próprio ente.

O exemplo dado por Heidegger (2015d, p. 216) é ilustrador. Ao enunciar “o martelo é pesado demais”, tem-se um sujeito ligado ao predicado num enunciado que não afirma uma qualidade essencial do sujeito, mas mostra o ente em um campo de uso no qual ele se mostra pesado demais. Assim, o martelo somente pode se mostrar pesado demais quando usado num contexto que indique essa predicação como, por exemplo, para pregar um prego pequeno e frágil. De outro modo, o martelo não seria pesado ou seria leve demais se usado por um adulto forte para tentar derrubar uma parede.

O exemplo heideggeriano permite ainda ressaltar que o enunciado destaca o ente na conjuntura referencial anunciando o modo como o ente aparece em sua determinação própria, de maneira que recorta a mostração do ente ao que aparece como tal. Assim, “*restringindo a visão*, mostra-se, expressamente, o que se revela em sua determinação” (Heidegger, 2015d, p. 216, grifo do autor). A predicação do sujeito se dá exatamente nesse recorte da conjuntura que determina o modo como o ente aparece. A mostração do ente determinada na conjuntura pode ser comunicada por meio do enunciado, mas nunca se dá de modo solipsista. Como se disse, o enunciado não está solto no ar para ser assenhoreado por um sujeito capaz de subjetivamente e racionalmente apreender o sentido que o enunciado carrega.

Ao se investigar o ser-com na impessoalidade descreveu-se como os entes vêm ao encontro numa conjuntura referencial que permite significância e sentido. Esse campo de sentido não é marcado por uma relação particular e subjetiva com o ente, mas, ao contrário, é compartilhado com os outros. Há, assim, compartilhamento dos modos de abertura e das referências de maneira que se pode afirmar que há compartilhamento de mundo e, portanto, das estruturas prévias da interpretação. O que permite a interpretação do enunciado é exatamente o compartilhamento estrutural desse campo de mostração do ente.

Por tudo, os modos diversos da enunciação na tradição podem ser reunidos para que a enunciação apareça como “um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica” (Heidegger, 2015d, p. 218). O enunciado desponta da interpretação que o *Dasein* faz a partir da compreensão e, desse modo, tem uma estrutura prévia que o orienta e deve ser levada em consideração no processo hermenêutico. O enunciado carrega consigo uma perspectiva orientada numa estrutura prévia que se perfaz no projeto de sentido de quem enuncia. Vale afirmar que aqui “[...] já reside no ponto de partida da determinação uma perspectiva orientada para o que se vai enunciar. A perspectiva a partir da qual se encara o ente preliminarmente dado assume, no processo de determinação, a função de determinante” (Heidegger, 2015d, p. 218).

Originariamente, é a atualização das possibilidades abertas na compreensão que se dá com a interpretação que mostra o ente e o enunciado é, portanto, derivado. Tal atualização, reitera-se, ocorre a partir de estruturas prévias e o enunciado é expressão da interpretação em linguagem e acompanha tais estruturas. Desse modo, não há possibilidade de se pensar enunciados como o *locus* da verdade ou o *locus* de manifestação primeiro dos entes exatamente porque o enunciado já sempre é tardio e originariamente se dá um mundo compartilhado no qual os entes aparecem anteriormente.

Como expressão em linguagem, o enunciado⁹¹ pode assumir a característica de uma determinação dada de maneira apofântica⁹². Nesse aspecto, o enunciado determinado a partir das estruturas prévias na cotidianidade assume a característica de algo simplesmente dado⁹³, passível de comprovação. Esse é o modo como a ciência expressa a teoria.

Entretanto, ordinariamente, não se atribui propriedades aos entes de início. De primeira e na maioria das vezes, os entes aparecem para o *Dasein* no uso na cotidianidade sem que qualquer propriedade por si subsistente apareça. Heidegger ressalta que “o exercício originário

⁹¹ Há variedade de graus entre a interpretação fundada na compreensão da ocupação e o enunciado como modo derivado. Com Heidegger, “enunciados sobre acontecimentos do mundo circundante, descrições de manualidade, ‘relatos de situação’, apreensão e fixação de uma ‘ocorrência’, descrição de uma conjuntura, narração de ocorrências, estas ‘proposições’ não podem ser reduzidas a enunciações teóricas sem que ocorra uma depuração essencial de seu sentido. Assim como estas, elas têm ‘origem’ na interpretação da circunvisão” (Heidegger, 2015d, p. 220 e 221).

⁹² Apofântico trata com aquilo que pode ser comprovado como verdadeiro ou falso. Assim, “Aristóteles chamou de apofântico o enunciado que pode ser considerado verdadeiro ou falso e considerou que esse tipo de enunciado é o único objeto da lógica: da qual, portanto, são excluídos os pedidos, as ordens etc., cujo estudo pertence à retórica ou à poética. Esse significado permaneceu fixo no uso filosófico”. (Abbagnano, 2007, p. 83).

⁹³ Já se colocou aqui que a tradição considera os entes coisas dadas no mundo com propriedades subsistentes e passíveis de apreensão pela consciência por meio dos sentidos. Nesse contexto, Heidegger esclarece que “para a consideração filosófica, o próprio *λόγος* é um ente e, segundo a orientação da antiga ontologia, um ente simplesmente dado. Simplesmente dadas, numa primeira aproximação, ou seja, prejacentes como coisas, são as palavras, as combinações de palavras em que ele se pronuncia” (Heidegger, 2015d, p. 220). O termo grego “*λόγος*” significa logos em português.

da interpretação não se acha numa enunciação teórica, mas na recusa e na troca do utensílio inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional, ‘sem se perder tempo com uma palavra sequer’” (Heidegger, 2015d, p. 219). Por conseguinte, para que as propriedades emerjam é preciso que o *Dasein* rompa o modo inicial de ser-no-mundo e restrinja o como de acesso aos entes. Ao restringir o modo de acesso aos entes apenas àquilo que está presente à vista, se dá a retirada do ente da conjuntura referencial e, desse modo, um obscurecimento do campo fenomênico no qual o ente aparece. Com Casanova:

A teoria, assim, não se constitui senão a partir de um obscurecimento do campo propriamente fenomênico, no qual algo aparece como algo, de tal forma que ela não apresenta um modo originário de deixar que o ente se mostre por ele mesmo em seu ser, mas antes vem à tona como um campo de “nivelamento do “como” originário. (Casanova, 2017, p. 202).

Dessa maneira, a teoria radicaliza a tendência cotidiana de observar propriedades substanciais naquilo que está dado e presente à vista desconsiderando a dinâmica de velamento e desvelamento do ser e, especialmente, o sentido de ser historicamente constituído.

Não se quer aqui desconsiderar, é prudente ressaltar, o modo de acesso aos entes da teoria e das ciências. É preciso reconhecer as possibilidades abertas a partir dela e a importância na contemporaneidade, mas tem-se que apontar a limitação desse modo de acesso e a inadequada pretensão absoluta de *locus* da verdade. De todo modo, ironicamente, o enunciado carrega no restrito modo sua vantagem em razão de que somente por meio do nivelamento que transforma o como originário da interpretação no como derivado do enunciado há a possibilidade de visualização demonstrativa daquilo que está à vista. Stein escrevendo sobre a relação entre filosofia e ciências a partir da linguagem e dos enunciados ratifica o dito acima:

As ciências têm que reconhecer uma minoridade com relação à filosofia. Mas essa minoridade é a vantagem dos argumentos da ciência na medida em que elas têm para onde remeter uma argumentação e podem mostrar que as proposições que elas fazem são verdadeiras. Temos a possibilidade de uma constatação empírica na ciência. (Stein, 2010, p. 15).

Ontologicamente, a questão da verdade no enunciado permite expor o problema da possibilidade de uma linguagem compatível com a mostraçõ originária dos entes. Anteriormente colocou-se aqui como a compreensão se dá a partir da conjuntura referencial na cotidianidade e do projeto de sentido que, cooriginariamente à disposição, apoiam uma determinada interpretação. Essa dinâmica evidencia que a cada vez o ente aparece numa totalidade significativa em sua fenomenalidade ou, de modo mais simples, algo aparece como algo no campo de sentido e não aparece subjetivamente para uma consciência que o percebe e se apropria. Vale dizer,

Quando o ente respectivo vem ao nosso encontro, o que temos não é uma aparição parcial do ente, algo como um mero modo de mostração circunscrito a como ele aparece *para mim*. Ao contrário, como o campo de uso se confunde radicalmente com seu campo propriamente dito de manifestação, ele vem ao nosso encontro exatamente *como* ele é, lembrando aqui naturalmente que esse ser equivale em última instância à sua fenomenalidade. (Casanova, 2017, p. 204, 205, grifo do autor).

No contexto no qual o ente se mostra como ente, é próprio pensar que o ente é tal como se mostra e, portanto, é o que é. Sendo o que é, o ente pode ser chamado como se chama⁹⁴. O discurso surge, desse modo, da abertura compreensiva do *Dasein* para o campo de fenomenalização do ente ou, dito de maneira mais abrangente, o discurso surge a partir da abertura compreensiva para a totalidade de significados que é o mundo, bem como da disposição, de modo que ao aparecer o fenômeno, a compreensão, a disposição e o discurso se dão cooriginariamente.

A linguagem é, desse modo, o pronunciamento do discurso que aparece como meio de acesso aos entes no mundo. Aquela se dá com a articulação da compreensão pela interpretação que atualiza as possibilidades e, possivelmente, constitui-se no enunciado emitido, de modo que as palavras emergem da totalidade de significados. Conclusivamente, é possível afirmar que “as palavras, assim, não nascem em nosso aparato cognitivo, mas antes no campo fenomênico mundano no qual os fenômenos conquistam seu ser e seu significado”⁹⁵ (Casanova, 2017, p. 209).

A comunicação aparece com o compartilhamento da totalidade significativa, de modo que o fundante na comunicação não é o aparato cognitivo do outro ao interpretar o que foi comunicado, mas, exatamente, o mundo compartilhado. A interpretação do comunicado está sempre ontologicamente atrasada e, originariamente, o que possibilita a comunicação, assim como o discurso mesmo, são os significados extraídos da conjuntura referencial e o projeto de sentido do *Dasein*, além da disposição. Dessa maneira, pode-se inferir com Heidegger que “comunicação nunca é a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro. A copresença já se revelou essencialmente na disposição e compreender comuns” (Heidegger, 2015d, p. 225).

Assim, quando se comunica, não se tem somente ruídos ou símbolos a serem interpretados, mas palavras que remetem a significados possíveis num determinado mundo. É

⁹⁴ Não se trata de aderir a qualquer teoria que ligue essencialmente o nome à coisa ou de negar a arbitrariedade na convenção dos nomes, essa questão é sempre posterior. Ontologicamente, “o que importa na origem é apenas o fato de que a palavra não nasce no interior de nosso aparato cognitivo, de tal forma que a linguagem não é algo assim como uma expressão de nossa estrutura cerebral complexa” (Casanova, 2017, p. 205).

⁹⁵ A tradição pensa a linguagem a partir da subjetividade assentada em processos cognitivos com a finalidade de comunicação (Oliveira, 2015).

elucidativo como na contemporaneidade o significado das palavras é amplamente manipulado ao se manejar o campo de sentido no qual determinados grupos reunidos pela internet agem. Palavras como “comunismo” ou “liberdade” adquirem significados diferentes dentro de campos significativos construídos ou fomentados na rede mundial de computadores e completamente destituídos dos fenômenos de base.

Aqui ressalta o falatório⁹⁶ do *Dasein* na cotidianidade mediana que repete o discurso circundante constituído por tradição sedimentada e encurtada, de modo que não se compreende propriamente e não se reporta ao ente sobre o qual se fala, mas há apenas o mimetismo daquilo que se ouve. Se dá o mesmo, compreendido e compartilhado medianamente que permite que as palavras rompam o vínculo originário entre ser, fenômeno, significado e palavra.

A tradição procurou definir a linguagem investigando sua constituição originária, bem como suas propriedades como uma coisa dada. Aristóteles, nos embates com os sofistas e para se contrapor ao conceito de linguagem por eles adotado, ressaltou a diferença entre linguagem e ser, de modo que concebeu a linguagem como secundária em relação ao conhecimento do real, influenciando a tradição ocidental. Nesse contexto, a linguagem é um instrumento do sujeito para chegar ao objeto, uma ligação entre o objeto e as percepções e representações do sujeito. Tudo pensado como coisa entre coisas e possibilitando a antropomorfização do ente.

É frequentemente citada (Oliveira, 2015; Casanova, 2002) a passagem do *De Interpretatione* na qual Aristóteles expõe seu pensamento:

Sons falados são símbolos das afecções na alma, assim como marcas escritas são símbolos dos sons falados. E exatamente como marcas escritas não são o mesmo para todos os homens, tampouco o são os sons falados. No entanto, o que estes são, em primeiro lugar, signos de afecções da alma, é o mesmo para todos; e o fato de essas afecções serem similares a coisas atuais também é o mesmo. (Aristóteles, 2013, p. 77).

O excerto acima deixa claro que não há uma relação direta entre linguagem e ser. Em todos os casos a alma ou estados psíquicos intermedeiam o conhecimento da verdade e a linguagem é símbolo do real, posto que a ligação que se estabelece é entre símbolo - palavra e simbolizado – a coisa. Aqui, a linguagem é ponte e, desse modo, mantém distância. Vale dizer, “a escritura e a palavra não têm significação em si mesmas, enquanto as coisas são

⁹⁶ Heidegger pensa a falação dentro da decadência do *Dasein* na cotidianidade mediana como um modo de ser que renuncia à relação originária com o fenômeno, sem, contudo, atribuir um caráter pejorativo ao termo. Afirma que, “por outro lado, dado que a fala perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária ao referencial da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre a fala, contentando-se com o *repetir e passar adiante a fala*” (Heidegger, 2015d, p. 232, grifo do autor).

numericamente infinitas. É inevitável designar várias coisas com um único nome” (Oliveira, 2015, p. 29).

Nessa tradição, a comunicação somente é possível a partir de um fundamento objetivo que permita a ação de comunicar. Tal fundamento é, em Aristóteles, a *ousia*. Aquilo que estabelece uma unidade de sentido que possibilita a comunicação e, desse modo, é que somente é viável a comunicação porque as coisas têm essência. Há uma ontologia que serve de condição de possibilidade à linguagem e exige correspondência entre a unidade linguística e a unidade ontológica, de maneira que a identidade, o fundamento e a não contradição são princípios indispensáveis. A lógica aparece na tradição como algo dado que permite o enunciar, sem, contudo, se ocupar com a verdade do enunciado ou, de outro modo, não investiga o enunciado a partir daquilo que se quis enunciar, mas somente a forma e as regras fundamentais do enunciar mesmo.

As coisas, assim, produzem efeitos na alma dos homens que os organiza por meio do pensamento lógico em arranjos específicos que não correspondem exatamente às coisas, posto que as afecções não são idênticas aos objetos que as provocam. Nessa dinâmica, a significação que se estabelece aparece para determinado sujeito de modo subjetivo a partir de critérios internos para sua definição. Portanto,

Por mais que a aposta da filosofia clássica seja marcada em muito pela possibilidade de se dizer plenamente o que é, os seus próprios pressupostos parecem impor a inserção cada vez mais intensa da interioridade humana como medida para a delimitação do ser dos entes. (Casanova, 2002, p. 321).

A linguagem se dá por meio da percepção das coisas por um sujeito que internamente e logicamente as arranja à sua maneira e, pode-se afirmar, a linguagem é o que permite expressar o modo como o mundo, aqui considerado como coisas entre coisas, aparece subjetivamente. Tal concepção da linguagem tem como pressuposto a dualidade alma/mundo ou sujeito/objeto e olvida o caráter ontológico, deixa de investigar originariamente a linguagem para partir de um ponto não questionado. Ignora que sujeito e objeto não estão simplesmente dados em um mundo, além da existencialidade do *Dasein* lançado numa totalidade de significados como um ser-para-fora.

Desde Aristóteles, a lógica estabelece as regras e os fundamentos para o pensar mantendo uma relação indissolúvel com a linguagem que permaneceu inalterada na filosofia desde aquele tempo. Vale dizer, “já na coleção dos escritos de Aristóteles, os escritos basilares (a lógica) foram chamados *óργανον*, isto é, instrumento fundamental para todo o pensar e conhecer” (Heidegger, 2008, p. 43).

O pensamento tem a tarefa⁹⁷ de pensar aquilo que se dá a pensar (pensamento originário) de modo livre de teorias, ideologias ou preconceitos e estabelece uma relação com a linguagem que impõe a essa a tarefa de falar aquilo que se experiencia. Trata-se de pensar sobre o fenômeno a partir do velamento e do desvelamento que permita um falar que não negligencie o sentido de ser historicamente constituído e, desse modo, ser pode acontecer na linguagem. Em Heidegger a linguagem é a morada do ser e, assim, “quando dizíamos que o ser humano só conhece através da linguagem, estávamos dizendo que o ser humano somente é racional porque seu acesso ao mundo se dá via sentido, via significado, via conceitos, via palavras, via linguagem” (Stein, 2010, p. 17).

Até aqui se investigou como o *Dasein* ek-siste e compreende significados singularmente em qualquer época. A partir desse ponto buscar-se-á investigar como historicamente se construiu a medida do tempo contemporâneo que permite aquele ek-sistir como existe no tempo que é o seu e, assim, aparecerão na pesquisa novamente alguns pontos tratados neste capítulo de modo a possibilitar a investigação contextualizada do horizonte ontológico-histórico contemporâneo, especialmente da época da técnica, cotejada com a tradição metafísica e com o Direito.

⁹⁷ A tarefa do pensamento será tratada em ponto posterior da pesquisa valendo a presente menção para contextualizar o problema da linguagem.

6 A CONSTRUÇÃO DO HORIZONTE ONTOLÓGICO-HISTÓRICO DA CONTEMPORANEIDADE⁹⁸

O entendimento do momento contemporâneo, considerando a temporalidade do *Dasein* e a historicidade dos conceitos, pressupõe a análise, ainda que limitada a alguns pensadores e a alguns períodos da história da filosofia⁹⁹, da formação dos pressupostos fundamentais que orientam o *Dasein*¹⁰⁰ no trato com os demais ser-aí, consigo mesmo e com os entes.

Há uma forma de compreender o ser em cada momento da história que se orienta por uma determinada metafísica que aparece radicalmente no modo como o homem existe e compreende o mundo que é o seu. Vale dizer, cada época tem aquilo que a orienta e torna possível pensar o ser e o modo como o ente se desvela. É determinante para o modo de fenomenalização daquilo que aparece justamente a base de historicidade que atravessa de maneira radical a própria constituição dos fenômenos em geral, havendo, portanto, processos ontológico-históricos constitutivos do modo como o *Dasein* existe no mundo.

O *Dasein* é aquele que se abre enquanto clareira e no qual o ser se manifesta de modo que a compreensão do sentido de ser dos entes se dá a partir do desvelamento e velamento do fenômeno articulado por aquilo que o pensamento tardio heideggeriano chamou de acontecimento apropriador. É aquilo que não é sustentado pelo ente, mas que dá sentido à intencionalidade e permite que ele apareça como tal. Com Stein (2006, p. 107), “pensar essa dimensão é propriamente operar com aquilo que, ao organizar o nosso modo de ser-no-mundo, organiza também qualquer manifestação no mundo natural da experiência”.

Assim, é indispensável ao entendimento de qualquer campo humano, inclusive o Direito, o estudo do horizonte ontológico-histórico no qual o fenômeno se desvela, vez que, para a fenomenologia hermenêutica, os entes não são simplesmente dados e não têm uma natureza prévia, mas se dão a partir de sentidos constituídos historicamente.

⁹⁸ Considerada a grande dificuldade que é buscar definir termos como modernidade ou pós-modernidade, não se busca aqui qualquer definição em razão da complexidade do fenômeno e da limitação que a busca por um conceito traz. Desse modo, a expressão contemporaneidade é utilizada nesta investigação para fazer referência a uma época na qual um horizonte ontológico-histórico se revela e, talvez, possa ser referenciado ao período posterior às guerras mundiais e às declarações de direitos subsequentes no qual a época da técnica se apresenta com pujança sem, contudo, deixar de ressaltar que não há qualquer ruptura com o período que a antecedeu.

⁹⁹ A restrição é contingente em razão dos limites e as possibilidades da pesquisa que não comportam um retroceder à toda história da filosofia, senão a alguns pensadores e escolas não fenomenológicas como meio de justificar a argumentação e em razão da abordagem heideggeriana.

¹⁰⁰ O termo *Dasein*, em Heidegger, é usado “para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura (‘aí’) do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome ‘ser-aí’” (Heidegger, 1979, p. 58). Note-se que do indicativo formal *Dasein* extrai-se a noção de ser jogado em um mundo que possui uma indeterminação ontológica originária que permite afirmar a ausência de qualquer natureza *a priori*. Neste trabalho optou-se por usar preponderantemente o termo em alemão *Dasein* para evitar equívocos de tradução.

Neste ponto da pesquisa não se pretende investigar o que seja ser-no-mundo¹⁰¹, mas somente demonstrar que o entendimento do momento contemporâneo é possível a partir da investigação daquilo que constitui essencialmente o horizonte ontológico-histórico que orienta o modo como o *Dasein* se abre para o mundo. De outra maneira, o que se pretende nesse ponto da pesquisa não é investigar como o *Dasein* existe no mundo (tomada a expressão aqui como totalidade de significados), mas como o mundo se tornou possível ontologicamente. Pretende-se investigar a construção histórica do mundo como lugar no qual os preconceitos se realizam, como horizonte ontológico-histórico no qual alguns preconceitos são operativos e outros não, mas fundam o modo como o *Dasein* existe.¹⁰²

Há, portanto, uma posição metafísica fundamental¹⁰³ orientadora do pensamento moderno que se constitui como acontecimento histórico de uma época e pode ser encontrada no modo como o homem é, no projeto do ente que pretende o saber, na delimitação da verdade e no modo como o homem fornece a “medida” para a verdade (Heidegger, 2007b), de maneira que é possível encontrar aquilo que está pressuposto, não declarado ou desconhecido na dinâmica de compreensão do mundo.

Considerada essa posição metafísica, o *Dasein* se movimenta para assumir algumas possibilidades de ser e rejeitar outras e é a partir do horizonte ontológico-histórico de manifestação e constituição que se dá a ocupação com os entes e a preocupação com os demais ser-aí e consigo próprio. Assim, como visto, a compreensão é aquilo que permite a formação de sentido e a interpretação do ente como tal, de maneira que “trata-se da coisa mais simples que a fenomenologia nos quer mostrar: entre nossas representações e o mundo da natureza se interpõe a compreensão” (Stein, 2006, p. 116). Aquilo que se compreende, de início e na maioria das vezes, parte da plena, não pensada e não tematizada inserção num horizonte ontológico-histórico sedimentado que prescreve os limites no interior do qual a compreensão deve atuar.

Não se trata de desconsiderar as diversidades e pluralidades no modo como o *Dasein* existe e se ocupa com os entes no mundo fático (ôntico). Na contemporaneidade a pluralidade e diversidade de modos de existir é valorada, em regra, como positiva e se apresenta como

¹⁰¹ Os existenciais do *Dasein*, assim como o ser-no-mundo foram investigados em momento adequado dentro da estrutura que se propôs na presente pesquisa.

¹⁰² O movimento aqui descrito coaduna-se com a virada (*Kehre*) como o momento em que Heidegger passa a investigar a medida de um tempo.

¹⁰³ Heidegger define a expressão da forma seguinte: “a posição metafísica fundamental expressa o modo como o questionador da questão fundamental permanece inserido na articulação não desdobrada expressamente da questão fundamental e o modo como ele finca pé por meio daí no ente na totalidade e em relação ao ente na totalidade” (Heidegger, 2007, p. 355).

princípio a ser defendido e respeitado, entretanto, há um horizonte ontológico-histórico sedimentado que de início e na maioria das vezes orienta e está pressuposto na compreensão (Casanova, 2017).

Há, portanto, um horizonte ontológico-histórico contemporâneo que orienta o modo como o *Dasein*, de início e na maioria das vezes, existe sem, contudo, excluir absolutamente a possibilidade de, no mundo fático (ôntico), exercer escolhas singulares e diversas que sejam expressões das possibilidades de ser. De outro modo, esse horizonte ontológico-histórico atua de maneira metafísica radical formando um campo sedimentado a partir do qual o ser-no-mundo se abre. Não trata diretamente com o mundo fático (ôntico) no qual a diversidade e a singularidade dos entes e do *Dasein* se apresenta a partir de escolhas e uma aparente liberdade (Casanova, 2006), mas está nele pressuposto e condiciona as possibilidades de ser.

O pensamento heideggeriano, como também a interpretação que Heidegger faz dos pensadores da tradição, parte da crítica de que o ser foi tomado como universal e evidente e, desse modo, esquecido pela metafísica que o encobriu, ainda que inconscientemente. Tal encobrimento olvida a pergunta sobre o sentido de ser e, assim, o sentido de ser se faz presente de maneira obscura e inquestionada orientando a metafísica que, ao cabo, guia o modo como o *Dasein* compreende o ente.

Isso porque toda vez que se busca conhecer o ser já se parte de uma compreensão de ser que se estabelece a partir de um horizonte que permite tal conhecimento e o delimita. Vale afirmar, “mas já quando perguntamos o que é ‘ser’ mantemo-nos numa compreensão do que ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’” (Heidegger, 2015, p. 41, grifo do autor).

Nesse contexto, o ente foi tomado em sua entidade de maneira que a questão do ser foi esquecida nos embates metafísicos que opuseram essência e existência, aquilo que é essencialmente e aquilo que se apresenta. A tradição metafísica buscou encontrar no dualismo entre mundo sensível versus mundo suprassensível o elemento organizador do conhecimento, de maneira que “em vez de se manter o princípio organizador de um pensar que é condição de qualquer outro pensar na *empíria*, é introduzido um elemento ôntico que deve regular as diferenças ônticas, até levá-las a uma identidade plena” (Stein, 2006, p. 131, grifo do autor).

Em cada época e a partir da engenhosidade dos pensadores, o ser, sempre considerando um dualismo entre essência e existência, é investigado a partir de sistemas de pensamento que tradicionalmente procuram a verdade sobre o ser dos entes olvidando, para Heidegger, o ser como questão em si e a diferença ontológica. A investigação da questão do ser, nesse contexto,

se deixou levar por opiniões e teorias que obscureceram ainda mais o sentido de ser e não permitiram pensar a diferença ontológica entre ser e ente.

Entretanto, é possível investigar os fenômenos indicativos de um acontecimento da diferença ontológica que permitam entrever o horizonte ontológico-histórico constitutivo do sentido de ser e, a partir daí, pensar uma ontologia fenomenológica para desvelar o sentido de ser dos Direitos Humanos na contemporaneidade.

Para se conhecer o horizonte ontológico-histórico da contemporaneidade, será necessário passar pela leitura heideggeriana de parte da história da metafísica antiga em Platão e Aristóteles e, após, pelo pensamento de Descartes e Nietzsche. Nestes¹⁰⁴ Heidegger encontra as bases para o entendimento da subjetividade e do niilismo do tempo atual, de maneira que se pretende o entendimento do horizonte ontológico-histórico contemporâneo no qual a técnica permite um discurso de Direitos Humanos próprio para a época hodierna.

6.1 Apontamentos sobre a construção da subjetividade¹⁰⁵ na metafísica antiga

Como tratado preliminarmente acima, pode-se afirmar que a história da metafísica e a pergunta sobre a verdade do ser têm uma posição metafísica de fundo que as orienta e foi responsável, segundo Heidegger, pelo ocultamento do ser desde Platão e Aristóteles. A pergunta metafísica na tradição sobre o ente parte do pressuposto de que ser é aquilo que o ente é e não o que não é. No ente subsiste o ser de maneira que o ente diz sobre o ser enquanto tal e, nesse contexto, a realidade na qual o ente aparece efetivamente é chamada frequentemente de existência, de modo que realidade efetiva e existência dizem o mesmo (Heidegger, 2007b).

A medida como o ser se determina a partir da efetuação, ou na linguagem aristotélica – na obra, traz a distinção entre existência e essência, assim, a essência designa a *quiditas* ou aquilo que o martelo é enquanto martelo e desconsidera este ou aquele martelo. A essência diz com aquilo que permite as possibilidades do ser na existência. Ao largo da distinção entre essência e existência, a metafísica historicamente não investiga a origem da distinção, posto

¹⁰⁴ O recorte se justifica em razão de Heidegger (1987; 2007a; 2007b; 2015) encontrar nos gregos o início da metafísica com o abandono da questão do sentido de ser e, posteriormente, em Descartes, o início da modernidade e da metafísica da subjetividade com a consumação dessa metafísica em Nietzsche. É importante também ressaltar que pensadores importantes para o Direito, notadamente Hobbes e Kant, foram visitados no momento próprio para investigação dos Direitos Humanos.

¹⁰⁵ Em Heidegger, “o nome *subiectivitate* deve acentuar o fato de que o ser é determinado, em verdade, a partir do *subiectum*, mas não necessariamente por meio de um eu. Além disso, o título contém ao mesmo tempo uma referência ao *ὑποχείμενον* e, com isso, ao começo da metafísica, mas também um aceno prévio para o prosseguimento da metafísica moderna, que de fato requisita a ‘egocidade’ e, antes de tudo, a mesmidade do espírito como traço essencial da verdadeira realidade efetiva” (Heidegger, 2007b, p. 348, grifo do autor). Por tudo, vale deixar claro que a subjetividade é uma invenção moderna que não estava presente no mundo grego.

que “ela precisaria ser antes concernida expressamente pelo ser mesmo que se imiscuiu nessa distinção” (Heidegger, 2007b, p. 309).

A expressão esquecimento do ser refere-se à tradição metafísica e, portanto, trata com a não investigação da proveniência do ser enquanto tal em favorecimento do ser que ilumina o ente, o ser dos entes. Assim, na história da metafísica, é possível identificar uma posição ontológica que orientou o pensamento filosófico de modo a permitir traçar um caminho pelo qual se chegou ao horizonte ontológico-histórico da contemporaneidade e, em cada época, a verdade do ser. Vale dizer, a tradição metafísica, nesse aspecto, sempre se manteve a mesma ao determinar o ser como a entidade do ente, a presentidade constante eterna imutável e universal de modo que todas as concepções do ser na história da metafísica ocidental têm o mesmo fundamento.

Para expressar a unificação desse processo histórico filosófico pelo qual se buscou a verdade do ser Heidegger utiliza o termo *subjectidade* (Heidegger, 2007b). Subjetividade, desse modo, passa pelo *hypokeimenon*¹⁰⁶ e pelo *subiectum*¹⁰⁷ sem se restringir necessariamente ao eu e à eguidade e considera, desta forma, por exemplo, a *ousia*¹⁰⁸ ou *substantia*¹⁰⁹ dos entes, como a Ideia de Platão, ou a *enérgeia* de Aristóteles.

O ser, em Platão e Aristóteles, surge, para Heidegger, como presença¹¹⁰. Como o ser que se apresenta sendo. A *ousia*, expressão utilizada por ambos os pensadores gregos, como ser ou presença, indica aquilo que está sendo, aquilo que se apresenta. Da mesma maneira, o *hipokeímenon*, nomeado em latim como *subiectum*, expressa presença, aquilo que se mostra antecipadamente em essência, o que é permanente. A presença é, assim, condição de possibilidade para a representação do ente que se apresenta, sendo possível, dessa forma, conhecer a verdade a partir da *ousia* ou *hipokeímenon*, como presença do ente.

Em Platão, a *ousia* como Ideia é como o ser se apresenta. É aquilo que pode ser contemplado como essencial e imutável no ente por meio da mente. O que permanece perene diante da mutabilidade unindo os seres que são como são. É “[...] o aspecto do ente, ou seja, como ele, eclodindo, aparece e reluz; e, aparecendo e resplandecendo, oferece uma vista de si”

¹⁰⁶ *Hypokeimenon* é expressão grega que pode significar substância, em latim *subiectum* (Gobry, 2007).

¹⁰⁷ *Subiectum* é expressão latina que “significa aquilo que sub-jaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte” (Heidegger, 2007b, p. 105).

¹⁰⁸ *Ousia* é um substantivo da língua grega derivado de *ousa e* formado a partir do feminino do particípio presente do verbo “ser”, *éivai, einai*. A palavra é, por vezes, traduzida para português como *substância* ou *essência*, devido à sua vulgar tradução para latim como *substantia* ou *essentia* (Gobry, 2007).

¹⁰⁹ *Substantia* é expressão latina que significa essência, substância (Gobry, 2007).

¹¹⁰ Com Heidegger, “presença no sentido insigne e estratégico é o perdurar de algo que respectivamente perdura por si, daquilo que se encontra à nossa frente, o perdurar daquilo que dura a cada vez, a cada vez este, o singular” (Heidegger, 2007b, p. 312).

(Fernandes, 2014, p. 132). Nesse contexto, Ideia, ou *Eidos*, é aquilo que o ser é em verdade, *a priori* e em essência. É anterior à realização do ente, à sua existência e, assim, é a proveniência do ser.

Ao conceber a Ideia como aquilo que é essencial e imutável, Platão desconsiderou o mundo sensível e as manifestações individuais do ente (aquilo que é mutável e se apresenta no devir), não possuindo, portanto, condições para ser considerado ser em si mesmo. A Ideia platônica não permite conhecer o ente singularmente estabelecendo no mundo ideal a verdade do ser e desconsiderando a manifestação singular do ente. Em Heidegger, “a partir da *idea*, o *tóde ti*, o ente que a cada vez é, permanece inconcebível na sua entidade (o *tóde ti* é um *me on* – e, no entanto, é um *on*)” (Heidegger, 2007b, p. 314).

Aristóteles, partindo do pensamento platônico, considera também o ser como *ousia*, como presença *a priori* do ser em relação ao ente. “Trata-se, aqui, da anterioridade do ser em relação ao ente, da presença em relação a tudo quanto se torna presente e se apresenta, da realidade, em relação às realizações e ao real” (Fernandes, 2014, p. 134). Entretanto, para Aristóteles, é preciso conhecer o individual. Como o ente se apresenta no mundo sensível, o singular e o mutável. Pensa, dessa maneira, em obra como aquilo que ocorreu a partir do movimento, substância transformada em determinada forma singular por uma força eficiente com alguma finalidade.

Utiliza a palavra *energheia* em grego que remete a *ergon*, como obra, para nomear aquilo que “é, pois, uma presença, algo que repousa em si mesmo, numa estabilidade, numa subsistência, numa quietude: ela é uma “*ousía*”, e o é no modo da “*prote ousía*”, ou seja, da singularidade, do “a cada vez” (*kath hekaston*), do “este aqui” (*tóde ti*)” (Fernandes, 2014, p. 134). A obra, *ergon*, está, pois, desvelada, posta em evidência e passível de apreensão, “designa aquilo que repousa em meio à quietude do que possui um aspecto – estando, residindo aí. Ela designa aquilo que repousa em meio ao que se apresenta no desvelado” (Heidegger, 2007b, p. 311).

Novamente, Aristóteles trata o ser como *ousia* no desvelamento que se apresenta singularmente, o estar aí, e, numa interpretação posterior, realidade efetiva, existência, ser-aí. “[...] a apresentação aristotélica da distinção revela o primado daquilo que mais tarde se chamou *existentia* em relação à *essentia*” (Heidegger, 2007b, p. 311). Em contraposição, vale repisar, para Platão, a *essentia* estava presente nas Ideias e, assim, não podia admitir essencialmente o ente singular, individualizado que se apresenta.

Para Heidegger, a Ideia platônica e o desvelamento aristotélico são as duas formas de manifestação do ser – *ousia* -, “os dois modos da ούσία, a ἰδέα e a ἐνέργεια, formam no jogo alternante de sua distinção a estrutura fundamental de toda metafísica, de toda a verdade do

ente enquanto tal” (Heidegger, 2007b, p. 315). A *ousia* e o *hipokeimenon* representam, portanto, a subjetividade que fundamentou a metafísica para os gregos e que se perfaz em subjetividade e eguidade a partir do pensamento de René Descartes e o *cogito ergo sum*¹¹¹ abaixo investigado.

6.2 Apontamentos sobre a construção da subjetividade na modernidade

A pergunta sobre o ser e o que é o ente foi respondida pela metafísica cristã a partir dos textos bíblicos para impor a medida do ente e a verdade do ser, de modo que tudo que existe é obra divina e é por Deus conservado e guiado. A única maneira de experimentar a verdade sobre o ser era conhecer a doutrina da igreja.

Na modernidade houve o rompimento com o horizonte ontológico que buscava a verdade nas escrituras e o homem engendrou meios para se certificar sobre a verdade assentando-a na subjetividade. Não há o abandono da doutrina da salvação, mas os fenômenos mundanos precisavam ser explicados considerando-se as faculdades humanas e as evidências percebidas de modo fundamentado para que assim o homem pudesse ter certeza e segurança. A questão da metafísica deixa de ser o que o ente é e passa a ser por quais modos o homem pode alcançar por si mesmo e fundamentando em si mesmo a verdade inabalável que, a começar dessa época, é a certeza produzida pelo método.¹¹²

Descartes foi o primeiro a colocar a pergunta sobre o que é o ente de modo claro a partir desse horizonte ontológico. Assim, a subjetividade, na modernidade, não mais se encontra enquanto *ousia* ou enquanto *hipokeimenon*, mas, sobretudo a partir do pensamento cartesiano, a subjetividade fundamenta-se na eguidade. O *subiectum* da modernidade, o que é capaz de assegurar ao homem a certeza por meio do método e libertar da doutrina judaico-cristã, é, portanto, o *ego cogito*. É aquilo que assegura as necessidades essenciais do homem por certeza e segurança sobre um ente dado e “Descartes enuncia essa proposição como um conhecimento claro e distinto, isto é, como o conhecimento que, segundo a sua posição hierárquica, é primeiro e supremo, o conhecimento no qual toda ‘verdade’ se funda” (Heidegger, 2007b, p. 110).

¹¹¹ É preciso ressaltar que o percurso histórico-ontológico citado não permite dizer que se estabeleceu na metafísica grega a relação de assenhoreamento do sujeito em relação ao objeto. Em Heidegger, “a ligação sujeito-objeto está restrita à história moderna da metafísica. Ela não é de maneira alguma pura e simplesmente válida para a metafísica, nem é absolutamente pertinente para o seu começo na Grécia (com Platão)” (Heidegger, 2007b, p. 153).

¹¹² Heidegger indica o que deve ser entendido como método: “método não pode ser compreendido aqui metodologicamente como modo da investigação e da pesquisa, mas metafisicamente como caminho para uma determinação essencial da verdade que só é fundamentável por meio da capacidade do homem” (Heidegger, 2007b, p. 98).

Partindo da expressão latina *ego cogito ergo sum* é possível afirmar, considerando o pensamento cartesiano, que a existência é constatada com a percepção de que existe um ser pensante. Entretanto, não se pode fenomenologicamente partir de posições dadas sem buscar o que está pressuposto e, portanto, é necessário questionar o que é pensar? O que significa *cogitare* no pensamento de Descartes?

Heidegger afirma que em passagens importantes Descartes utiliza a palavra *percipere* em substituição a *cogitare*, significando, aquela, “apossar-se de algo, apoderar-se de uma coisa, e, em verdade, aqui no sentido de apresentar-para-si do tipo apresentar-diante-de-si, do ‘*representar*’” (Heidegger, 2007b, p. 112, grifo do autor). *Cogitare* e *percipere* podem, para Descartes, serem tomadas uma pela outra e expressam o ato de representar, de trazer para diante de si o objeto representado num processo que pode se dar com a captação do objeto pelos sentidos, quando estamos diante dele ou mesmo pela presentificação, quando não for possível a percepção sensorial. A representação do objeto se dá a partir do pensamento do sujeito que pensa. E, assim, o objeto aparece para um sujeito que busca a verdade a partir do seu ego. O objeto, nesse contexto, apresenta-se ao sujeito que o representa e o traz diante de si como algo.

Representação pressupõe uma relação entre o ato de representar e o que foi representado, é trazer para diante de si algo que se apresenta. Tal relação indica que o representado esteja dado de antemão e disponível, podendo ser tomado por quem representa, e,

Portanto, algo só é apresentado para, representado – *cogitatum* – para o homem, quando é fixado e assegurado para ele como aquilo sobre o que ele pode ser senhor a partir de si a qualquer momento e de maneira inequívoca, sem hesitação e dúvida, na esfera *de seu* dispor. (Heidegger, 2007b, p. 112, grifo do autor).

A representação cartesiana não admite dúvidas. A certeza sobre aquilo que é representado é concebida por meio do método e da dúvida metódica, de maneira que a representação seja indubitável. A representação assegura, nesse contexto, a certeza do representado, não cabendo mais nenhuma ponderação sobre o assegurado¹¹³. Assim, assenhoreia-se do objeto representado trazendo-o para si e atribui-lhe a certeza concebida pela representação e pelo método.

A relação entre o representado e aquele que o representa traz, além da certeza sobre o que foi representado, muito daquele que representa. Toda representação expõe também o sujeito representante de modo que todo *ego cogito* é *cogito me cogitare*. Ao apresentar diante de si o representado, o eu que representa é essencial e correpresentado no ato de representar por ter

¹¹³ É necessário entender que, especialmente nas ciências modernas, na ação de representar e assegurar-se sobre o objeto representado o representante duvida metodicamente até obter a certeza sem, contudo, excluir a possibilidade de que a verdade do ente seja colocada em dúvida novamente diante de novas evidências.

para si e diante de si o representado. De outro modo, a correpresentação não se dá acidentalmente, mas o sujeito que representa é colocado fundamentalmente na representação de maneira que a representação mesma se dá em direção e diante daquele que representa. Vale dizer,

Na intuição imediata de algo, em toda presentificação, em toda lembrança, em toda expectativa, aquilo que é desse modo representado *para mim* por meio do representar é colocado diante de *mim*, de tal forma que eu mesmo não me torno aí explicitamente objeto de um representar, mas, contudo, sou entregue a “mim” no representar objetivo, e, em verdade, somente por meio desse representar. (Heidegger, 2007b, p. 114, grifo do autor).

Ressalta-se que aquele que representa não se insere no ato de representar concomitantemente ao objeto representado, mas, anteriormente, quando traz para si o representado. Por se apresentar de antemão o representante, o ato de representar tem a possibilidade de ser realizado a partir do campo de visão daquele que representa (Heidegger, 2007b). Representante e representado, portanto, não estão fora do representar como pretende parte da tradição. Diferentemente, ao representar, o representante traz para si e diante de si o objeto representado inserindo-se anteriormente ao objeto na representação.

Há, portanto, a subjetividade em razão do sujeito trazer para diante de si algo e se assenhorar dele numa relação que, de antemão, coloca-o na representação. O sujeito está pressuposto na representação e é somente a partir do sujeito que a verdade do ente é possível. O pensamento¹¹⁴, em Descartes, é o critério para a verdade do ente. É, em si, o *subiectum*, o fundamento e a essência.

A crítica que Heidegger faz ao pensamento cartesiano passa, ainda, pelo abandono da questão metafísica sobre o sentido de ser, de modo que ao contrapor a *res corporea* à *res cogitans* Descartes buscou a resposta para a pergunta fundamental da metafísica no mundo ôntico no qual os entes são simplesmente dados – *ens creatum*, assim como, ainda que buscasse uma nova filosofia partindo de um início radical, tomou como pressuposto o pensamento e a lógica sem discuti-los.

¹¹⁴ Heidegger afirma que Descartes não é racionalista. Ao tratar com o termo *cogitacio*, Heidegger sustenta que Descartes fê-lo afirmando que *cogitatio* não é somente o imaginar, querer e conhecer, mas também o sentir (Heidegger, 2007b). Não se trata, assim, a *cogitatio*, somente como racionalidade. Para Heidegger, “todo querer e toda tomada de posição, todos os “afetos”, “sentimentos” e “sensações” estão ligados a algo querido, sentido e experimentado” (Heidegger, 2007b, p. 116) e que “por isso, todos os modos de comportamento citados, não apenas o conhecimento e o pensamento, são determinados em sua essência pela representação apresentadora” (Heidegger, 2007b, p. 116). O representar é ligação plena entre aquele que representa e o objeto representado, de modo que quem representa envolve-se plenamente no ato de representar e, assim, em todos os aspectos para além da racionalidade.

No pensamento cartesiano a substância do ente é aquilo que permanece diante do movimento e do modo como o corpo se apresenta no mundo. Quantidade, forma ou cor não constituem propriamente o que o ente é ou a substância, mas modos da *res extensa*. De outra maneira, “aquilo que, na coisa corpórea, satisfaz a uma tal *permanência constante* é o que nela propriamente há de ente, a ponto de caracterizar assim a substancialidade desta substância” (Heidegger, 2015, p. 143, grifo do autor).

Na transição do medievo, o horizonte em que se compreende o ser é aquele no qual os entes são produzidos por um Deus criador e, portanto, aparecem como entes simplesmente dados passíveis de organização e conservação por aquele. Descartes divide o mundo em duas substâncias: *res cogitans* e *res extensa*. A primeira é o mundo espiritual e a segunda o mundo material que encontra explicação na mecânica por meio do método e da lógica, dispensando-se qualquer doutrina mágica. Nesse contexto, o homem é ente que possui a capacidade de conhecer o mundo por meio da faculdade imaginativa e da faculdade sensível. A partir das faculdades imaginativa e sensível o homem se utilizaria da lógica para aplicar o método e certificar-se da existência do mundo verdadeiro, de modo a conhecer a *res extensa* a partir daquilo que é essencial e constitutivo. Reafirma-se, são secundárias, portanto, propriedades como cor, peso, dimensão ou sabor por não ser possível conhecê-las como uma ideia clara e distinta.

Para o pensamento heideggeriano, Descartes toma o ser como evidente e “deixou sem discussão o sentido de ser e o caráter de ‘universalidade’ desse significado contidos na ideia de substancialidade” (Heidegger, 2015, p. 145, grifo do autor). Assim, ao analisar a *res cogitans* e estabelecer o princípio *ego cogito, ergo sum*, Descartes deixa de investigar o *sum* sob o argumento de que, diante da dúvida hiperbólica, a existência era certa. De outro modo,

[...] a interpretação comprova por que Descartes não só teve de omitir a questão do ser como também mostra por que se achou dispensado da questão sobre o sentido do ser do *cogito* por ter descoberto a sua “certeza” absoluta. (Heidegger, 2015, p. 63, grifo do autor).

Partindo de pressuposto não investigado ao estabelecer a *res cogitans* como *ens criatum* e, assim, deixando de investigar propriamente o ser desse ente, Descartes, que pretendia um novo início para a filosofia, enraíza um preconceito determinante para a modernidade. Deixa de questionar o sentido de ser ou, de outro modo, omite a investigação sobre aquele que pensa e, dessa maneira, estabeleceu as bases para a filosofia posterior que também se omitiu sobre uma investigação ontológica da questão.

Para Heidegger (2015), é necessário inverter a lógica cartesiana para investigar primeiro o *sum* e entender como o *Dasein* existe no mundo de maneira hermenêutica-fenomenológica.

Do modo como procedeu Descartes, analisando o *cogito* como princípio único, deixou de reconhecer que existe um ego como *res cogitans* carente de mundo.

Pode-se dizer que há uma tomada de posição metafísica no pensamento de Descartes que orientou a modernidade, passando por toda a tradição filosófica que lhe sucedeu e que compreende, conforme ressaltado, como o homem é e como se reconhece, no projeto do ente como ser, pela delimitação da verdade em sua essência e na maneira como o homem mede a verdade do ente. Em Descartes, portanto, o homem é o fundamento a partir do qual há a representação e a certeza sobre o ente, é o *subiectum*, a essência. Não mais a *ousia* e o *hipokeimenon* estão na *physis* dos pré-socráticos, na *Ideia* ou na *enérgeia* dos helênicos, “o nome e o conceito de ‘sujeito’ passam agora para nova significação e se transformam no nome próprio e no termo essencial para o homem. Isso significa: todos os entes não humanos transformam-se em *objeto para* este sujeito” (Heidegger, 2007b, p. 125, grifo do autor).

O projeto de ente como ser nessa tomada de posição diz respeito a como o homem acessa o ente por meio da representação, trazendo para si e diante de si o objeto, certificando-se e se assenhoreando dele. Assim,

Ser é a re-presentidade assegurada na re-presentação calculadora, uma re-presentidade por meio da qual são assegurados por toda parte para o homem o seu modo de proceder em meio ao ente, o escrutínio do ente, a conquista, o assenhoreamento e a colocação do ente à disposição; isso de tal forma que ele mesmo pode ser por si mestre de seu próprio assseguamento e de sua própria segurança. (Heidegger, 2007b, p. 126).

A delimitação da verdade no pensamento cartesiano se dá por meio da representação. A verdade em Descartes é, antes, certeza produzida por meio da dúvida metódica e o ente só é aquilo que pode ser assegurado pelo homem. O método é, nesse contexto, o procedimento que assegura a verdade do ente e proporciona o assenhoreamento do objeto pelo sujeito. O conhecimento como verdade do ente é somente aquilo que é representado a partir do método, calculado e certificado pelo sujeito.

Ao trazer para si o objeto investigado por meio da representação, assenhoreando-se daquele como *subiectum*, o homem toma para si a decisão daquilo que é o ente. “O próprio homem é aquele para o qual essa disposição se acha reconhecidamente como tarefa” (Heidegger, 2007b, p. 127). Dessa forma, a verdade do ente não encontra limites no ente mesmo que, subjetivamente, pode ser o que o sujeito determinar enquanto certeza resultante da aplicação do método. A medida da verdade do ente é, assim, a certeza produzida pelo método. Aquilo que o homem entrega enquanto *subiectum*. Para Heidegger,

O sujeito mostra-se como “subjetivo” pelo fato e no fato de a determinação do ente e, com isso, a determinação do próprio homem não serem mais restritas a nenhum limite, mas terem em todos os aspectos os seus limites suprimidos. A relação com o ente é o

pro-cedimento de assenhoreamento em meio à conquista e ao domínio do mundo. (Heidegger, 2007b, p. 127).

Nesse contexto, a metafísica tradicional que buscava a verdade sobre o ente passa, com o método cartesiano, a buscar a certeza, “o caminho no qual algo incondicionalmente certo e seguro é buscado pelo próprio homem e para o homem e a essência da verdade é circunscrita” (Heidegger, 2007b, p. 105). Essa tomada de posição metafísica proporciona ao homem a libertação da doutrina judaico-cristã definindo-se, para tanto, uma nova perspectiva de liberdade. A certeza pelo método substitui, assim, a certeza da salvação.

Descartes inaugura a modernidade na qual o homem se assenhoreia do ente por meio do método e da certeza correlata. Assegura, dessa forma, que o homem pode por si mesmo e a qualquer momento se certificar daquilo que representa, não mais está adstrito à doutrina cristã e à revelação, mas tem a liberdade de determinar por si e para si a medida do ente e a verdade mesma. Desse modo, a liberdade de determinar por meio de si o que o ente é perpassa toda história da metafísica moderna de maneira radical e se expressa por meio de um poder que permite essencialmente essa libertação. Nesse contexto, o pensamento cartesiano é decisivo e “sua tarefa foi fundar o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como a autolegislação segura de si mesma” (Heidegger, 2007b, p. 108, grifo do autor).

Na modernidade, a subjetividade encontra, portanto, fundamento na tomada de posição aqui descrita. A vontade, nesse contexto, exerce papel fundamental e há a antropomorfização dos entes. Não há limites para a vontade que estabelece por si a verdade e a medida do ente objetificando inclusive o homem¹¹⁵.

Em razão da relevância do pensamento de Friedrich Nietzsche e dos limites da pesquisa, far-se-á um recorte para analisar o pensamento nietzschiano com exclusão dos demais pensadores inseridos no contexto da modernidade. O recorte se justifica, ainda, em razão de que Nietzsche, para o pensamento heideggeriano, consuma a tradição metafísica da modernidade iniciada em Descartes ao radicalizar a subjetividade e transforma tudo o que é a partir do homem mesmo (Heidegger, 2007b).

6.3 A consumação da metafísica da subjetividade

De início, é importante lembrar que Heidegger (2007b) acusa o projeto nietzschiano de consumir a metafísica ocidental e somente aparentemente a rejeitar. A aparente rejeição se deve

¹¹⁵ A liberação da doutrina cristã não significa uma liberdade completamente desvinculada daquela doutrina, mas uma liberação para o homem decidir o que o vincula, uma liberdade de autodeterminação (Cornejo, 2012).

à não reflexão sobre posições ontológico-históricas fundamentais que acabam por manter o projeto nos limites daquilo que anuncia se contrapor. A análise proposta por Heidegger, reitera-se, somente revela a contradição a partir de uma investigação histórica da metafísica e das posições fundamentais daquele projeto permitindo, assim, desvelar aquilo que não foi declarado ou, talvez, refletido, mas estrutura e sustenta. É necessário esclarecer que Heidegger considera a história a partir da formação do sentido daquilo que foi e orienta o que está por vir, aquilo que fornece elementos para a leitura deste instante e do devir. Não pretende conhecer a história a partir de opiniões pessoais que orientam a análise de acontecimentos, mas conhecer especialmente a história do pensamento metafísico.

Isso considerado, a leitura que Heidegger faz de Nietzsche afirma a tentativa de rejeição da metafísica a partir da pretendida superação entre mundo aparente e mundo ideal com uma simples inversão trazendo para o centro da investigação a vida e negando a salvação. Assim, “a inversão é a transformação do mais baixo, do sensível, na ‘vida’ no sentido de vontade de poder, em cuja estrutura essencial o suprasensível, enquanto asseguramento da consciência, é incorporado e transformado” (Heidegger, 2007b, p. 9).

Nietzsche busca investigar o pensamento mais pesado da Filosofia, notadamente, o sentido de ser, aquilo que fundamenta o pensamento em um tempo. Aqui, a palavra sentido expressa “desde onde e em razão do que o ser em geral se torna manifesto como tal e pode chegar à verdade” (Heidegger, 2007b, p. 19). Considera, para tanto, o homem da história ocidental como aquele que estabeleceu valores e os degenerou e afirma no § 380 da obra “Gaia Ciência”:

O homem de um tal além, que quer discernir as mais altas medidas de valor de seu tempo, precisa, para isso, primeiramente “superar” em si mesmo esse tempo – é a prova de sua força – e, conseqüentemente, não só seu tempo, mas também a má vontade e contradição que ele próprio teve até agora contra esse tempo, seu sofrimento com esse tempo, sua extemporaneidade, seu romantismo. (Nietzsche, 1978, p. 222).

Apesar do alerta nietzschiano sobre a necessidade de observar-se as medidas de um tempo, que coincide nesse ponto com as preocupações heideggerianas, a crítica tem como fundamento, exatamente, o esquecimento do sentido de ser pela metafísica, assim como pelo projeto de Nietzsche, que foi abandonado “como questão temática de uma real investigação” (Heidegger, 2015, p. 37). Dessa maneira, a tradição metafísica ocidental, e ironicamente também o projeto nietzschiano, estão carregados de preconceitos que orientam a tomada de posição sem, contudo, serem discutidos e alimentam o abandono da questão do sentido de ser, de modo que o ser se torna evidente e não questionado.

Heidegger propõe, precisamente, investigar aquilo que está pressuposto no pensamento de Nietzsche para expor como o projeto antes de se contrapor, consoma a tradição metafísica iniciada com Descartes¹¹⁶. Dessa maneira, o pensamento nietzschiano é, para Heidegger, a consumação da metafísica na medida em que abandona a questão do sentido de ser e reafirma a tradição metafísica da subjetividade.

É preciso explicitar o que se expôs até aqui. A existência, na tradição questionada por Nietzsche, é projetada com fundamento numa transcendência somente por meio da qual a verdade e o bem são possíveis e onde é também possível alcançar um sentido. A morte ou fracasso desse projeto metafísico retira o sentido do mundo que agora se encontra sem seu fundamento.

O projeto nietzschiano é baseado em três posições fundamentais sendo a primeira intitulada: filosofia do eterno retorno; a segunda: vontade de poder. Ambas têm como subtítulo: uma tentativa de transvaloração de todos os valores. A terceira eleva a título o que era somente subtítulo nas anteriores, vale dizer: uma tentativa de transvaloração de todos os valores. Os nomes dados aos títulos expressam exatamente as diretrizes do projeto a partir das quais a obra aparece como um todo sempre com uma configuração diversa (Heidegger, 2007a).

O projeto identifica o niilismo europeu e critica os valores supremos. A crítica nietzschiana reconhece na religião cristã os valores que fundamentam o sentido de ser em seu tempo, de modo que a questão passa pelo esclarecimento da origem questionável de tais valores e, conseqüentemente, a comprovação da possibilidade de questionar os valores mesmos. Importante dizer que o niilismo não é simples causa da decadência dos valores, mas a sua lógica interna, é o aparato normativo que guia para além de si, de modo que corrupção, degeneração fisiológica e algo que assemelhe não são causas do niilismo, mas sua conseqüência (Heidegger, 2007a).

Na obra “Assim falou Zaratustra”, afirma a morte de Deus como o declínio da metafísica e dos valores cristãos. Para Nietzsche, a moral que impõe os valores a partir de um mundo ideal e normatiza o homem bom é a moral do escravo e afasta o homem da essência do ser possível a partir do mundo aparente e da transvaloração dos valores consubstanciada na vontade de poder (Nietzsche, 1978).

¹¹⁶ Heidegger admite grandes diferenças nos projetos cartesiano e nietzschiano, entretanto, naquilo que é essencial, Nietzsche pensa o mesmo que Descartes. Afirma: “Em um sentido mais profundo, isso é completamente verdadeiro e não diz outra coisa senão que a diferença entre as posições metafísicas de Descartes e Nietzsche, quando traçada historiologicamente, isto é, de maneira extrínseca, é, para a meditação histórica, ou seja, para uma meditação que pensa em direção às decisões essenciais, o indicio mais agudo de uma mesmidade no essencial” (Heidegger, 2007b, p. 110).

Nihilismo, em Nietzsche, parte do declínio da metafísica que tem fundamento na cisão entre dois mundos e a tomada de um deles como critério ontológico de avaliação do outro, de modo que, na tradição criticada, a verdade e o bem somente são possíveis a partir das essências ideais e não do mundo das aparências e do devir. Dessa maneira, nihilismo é um grande movimento histórico que perpassa a história até os dias atuais no interior do qual os valores que fundavam o modo como o homem pensa e existe se degeneraram. Segundo Martin Heidegger, “A grande experiência histórica do nihilismo é, então, a de que toda avaliação permanece sem forças se não vem ao seu encontro a correspondente postura fundamental do valorar e o correspondente modo de pensar” (Heidegger, 2007a, p. 27).

A degeneração dos valores traz a ausência de sentido como causa para toda ação humana. Para Nietzsche, não existe meta, unidade ou verdade para o comportamento humano e não há mais valores supremos como guia, de modo que se reafirma o nihilismo como ausência de valor. Se os antigos valores não mais orientam o modo como o homem existe, então a vida se ordenará de outra maneira a partir de um novo princípio e tal ordenação se dá não com a instauração de um novo valor, mas no modo como em geral esses valores são estabelecidos.

Há, assim, a transvaloração dos valores na medida em que a vida é a medida para a vida mesma. De outro modo, considerando a história da filosofia e a tentativa de desvalorização do mundo para conhecer a verdade do ente por meio daquilo que é ideal e não se encontra na vida, há uma inversão para se buscar a verdade no mundo e na vida de tal maneira que ocorre a transvaloração dos valores na medida em que o projeto nietzschiano se dirige contra os valores supremos da tradição filosófica e aponta um novo modo de instauração de valores com a vontade de poder. Aquilo a partir do que o ser do ente aparece não mais são os valores e não há o suprasensível que oriente o que o ente é, mas ocorre a transvaloração dos valores para se encontrar um novo princípio que, para Nietzsche, é a vontade de poder (Heidegger, 2007b).

A vida emerge como princípio norteador de maneira que o conhecimento do ente se dá pela vontade de poder. A vida, portanto, é, em última análise, vontade de poder. À instauração de valores é dispensável uma ordem antecedente, e a vontade de poder como princípio norteador é o que orienta e dirige a vida e o devir. Em Nietzsche, a verdade do ser se orienta pela vontade de poder e, desse modo, é possível afirmar que “onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor” (Nietzsche, 1978, p. 238).

Na essência da vontade há um querer e o querer é decisão para si que quer a si mesma para além de si. “A vontade traz a cada vez a partir de si mesma uma determinação corrente para o interior do seu querer” (Heidegger, 2007a, p. 38). Vale ressaltar que não se trata da

vontade de um ente singular do mundo fático que poderia impor seu querer, mas do ser e a essência do ente. O que se tem em vista é a ontologia e, como dito, a questão do ser na metafísica.

Nesse contexto, há o assenhoreamento daquilo que se quer por aquele que quer. Vontade é, desse modo, poder. É querer que quer poder e poder é a vontade constante a cada vez exercida, de modo que essencialmente vontade é poder e poder é vontade. Não se equipara aqui vontade e poder, mas o poder aparece como uma modulação essencial da vontade, de modo que “no que a vontade desdobra sua própria essência, ela alcança simultaneamente a esfera do poder” (Casanova, 2006, p. 149). A vontade é exercida para além de si sem, contudo deixar de expor aquele que quer e o que quer. Coloca em evidência a abertura do *Dasein* e, portanto, “querer é sempre um trazer-se-a-si-mesmo, e, com isso, um encontrar-se em meio ao para-fora-de-si, um manter-se no ímpeto para fora de algo e em direção a algo” (Heidegger, 2007a, p. 49).

Assim, vontade de poder passa pelo querer que quer a si mesmo para fora de si e quer ser mais, quer se renovar a todo tempo incessantemente. É vontade de poder que se interrompida ou reduzida a mera conservação deixa de ser poder. Nesse movimento e na multiplicidade de elementos que compõem a vida, a vontade de poder se exerce de maneira a configurar a vida mesma a partir da sobreposição de um elemento ou conjunto de elementos sobre outros, de modo que o poder se renova a partir de si mesmo. Pode-se afirmar que “enquanto a essência do poder, a vontade de poder é o único valor fundamental, o valor fundamental segundo o qual tudo aquilo que ou bem deve ter valor ou bem não pode requisitar valor algum é avaliado” (Heidegger, 2007b, p. 92).

O devir presente na vontade que se quer e se renova constantemente torna possível conhecer o ente na medida em que todo ente se conforma no seu interior. Não existe mais ente autônomo, mas todo ente é conformado de maneira que “a noção de vontade de poder implica a presença do devir em sua possibilidade mais extrema” (Casanova, 2012, p. 200). Devir não é algo que, a cada vez, aniquile radicalmente o solo de constituição dos discursos, mas aquilo que a cada instante se renova e impõe sobre um solo sem o qual qualquer discurso seria impossível. Vale dizer, “não pode existir, por fim, nenhum discurso real acerca de uma tal transformação radical, uma vez que essa transformação aniquila fundamentalmente todo solo de constituição dos discursos em geral” (Casanova, 2006, p. 146). Por tudo, não há essência ou qualquer categoria metafísica que permita desvelar o ente na sua quididade, mas uma vontade de poder como princípio que se renova e que orienta o que o ente é. De outra maneira, não se trata de reconhecer na vontade de poder o elemento essencial do ente, mas um princípio de toda

configuração da vida que se orienta na vontade que quer mais para além de si. Aqui, o devir é o que permite a configuração da vida a cada instante¹¹⁷ e, assim, eternamente.

O instante no qual passado, presente e futuro se encontram e a vontade de poder atua como princípio criador daquilo que é resultado da multiplicidade de forças em jogo é nomeado por Heidegger (2007a), em compasso com Nietzsche, como instante criador. Assim, “ele é o instante de decisão na medida em que sempre articula o passado e o ainda vigente com uma tarefa projetiva que garante a sua incessante integração em novas conformações de poder em novas pontuações volitivas” (Casanova, 2006, p. 147-148). Ao configurar a vida numa nova configuração no instante criador, a vontade de poder se renova e se impõe novamente como princípio de constituição da vida mesma, de modo incessante e, portanto, eterno.

Aqui, há o eterno retorno do mesmo dado que “tudo se decide eternamente, na medida em que se aquiesce à necessidade da elevação em meio ao devir e ao eterno retorno de passado, presente e futuro no instante” (Casanova, 2006, p. 148). Num movimento circular, a vontade de poder determina o que o ente é de modo a superar-se incessantemente com um devir que se renova a cada estágio atingido. Torna o devir, assim, presença constante de maneira que,

O eterno retorno do mesmo é o modo de o inconstante (aquilo que vem a ser) se tornar presente enquanto tal. No entanto, esse apresentar-se se dá na mais elevada dotação de constância (em movimentos circulares), com a única determinação de assegurar a incessante possibilidade do potencializar-se. (Heidegger, 2007b, p. 217).

Ganha relevo, nesse ponto, o pensamento mais pesado de Nietzsche que defende o eterno retorno do mesmo como superação do niilismo a partir do niilismo¹¹⁸ e do instante criador. Nietzsche pensa transpondo-se para a temporalidade de sua própria ação sem perder de vista o niilismo que recebeu, busca superar o niilismo desde seu interior. Ao pensar o pensamento mais pesado, o que se tem em vista é a totalidade do ente e a metafísica e, desse modo, Nietzsche busca superar a tradição metafísica recebida com o pensamento do eterno retorno.

¹¹⁷ O instante aqui trata com a temporalidade do homem que se encontra no momento em que passado e futuro se tocam. “A temporalidade do tempo *da* eternidade que precisa ser pensada no eterno retorno do mesmo é a temporalidade na qual antes de tudo e, até onde sabemos, apenas o homem se encontra, uma vez que ele, decididamente aberto para o futuro, guardando o passado essencial, configura e suporta o que está presente” (Heidegger, 2007a, p. 276, grifo do autor). Para Heidegger, esse instante é a temporalidade estrutural própria, uma vez que passado e futuro fundam o presente enquanto pura possibilidade, e enquanto aquilo que traz em si o retorno da questão do ser para o *Dasein*.

¹¹⁸ Nietzsche considera vários niilismos – niilismo incompleto e niilismo extremo, por exemplo –, sendo o primeiro a negação dos valores estabelecidos e a colocação de novos valores (no lugar do cristianismo o capitalismo). O segundo afasta os valores antigos e cria um campo com espaço para a instauração de valores negando o suprassensível.

Nesse contexto, a vontade de poder trata com a constituição do ente respondendo à pergunta sobre o que o ente é, e o eterno retorno do mesmo diz o modo como o ente é. Ambas respondem à pergunta fundamental da metafísica e expõe o pensamento mais pesado nietzschiano. Como dito aqui anteriormente, a vontade de poder se transforma em ente na medida em que todo ente se conforma diante da vontade de poder que se quer para além de si incessantemente e suprime radicalmente qualquer categoria que explique essencialmente o que o ente é, alcançando assim sua possibilidade mais elevada.

Para Heidegger (2007a), o projeto nietzschiano fecha o anel formado pelo curso do questionamento do ente na totalidade consumando a metafísica. Ao retornar a Parmênides e Heráclito e pensar o ente a partir da constância do ser e da multiplicidade do devir, Nietzsche fecha o círculo posto que o ente é vir-a-ser no deveniente¹¹⁹ como modo que o ser é e é constância na constituição daquilo que é o ser. Vale afirmar que “a essência do ente é o devir, mas o deveniente só é e possui ser na transfiguração criadora. O ente e o deveniente são reunidos no pensamento fundamental de que o deveniente é no que ele *sendo vem a ser* e *vindo a ser é na criação*” (Heidegger 2007a, p. 362, grifo do autor). O ente na totalidade é, assim, vontade de poder já que vontade de poder é o poder que quer para além de si, incessantemente no instante criador das novas configurações da vida e para a eternidade no sempre vir a ser, de modo que o ente na totalidade é vida e a essência da vida é vontade de poder.

Para Heidegger, há no pensamento nietzschiano o abandono do ser na medida em que a inversão em relação ao platonismo e a concepção da vontade de poder como essência do ser coloca o ente em prioridade relativamente ao ser. “Conceber o ser como liberação do poder em sua essência, de tal modo que o poder, vigorando incondicionadamente, estabelece o ente como objetivamente efetivo no primado exclusivo contra o ser e faz com que o ser caia em esquecimento (Heidegger, 2007b, p. 3).

Nesse ponto é importante ressaltar que Heidegger entende como niilismo¹²⁰ o abandono do ser pela metafísica e, assim, acusa Nietzsche de manter-se nos limites daquilo que quis contrapor-se em razão de permanecer na tradição metafísica de primazia do ente sobre o ser.

¹¹⁹ O eterno retorno de Nietzsche se diferencia essencialmente do que se interpretou de Heráclito em relação ao devir e ao fluxo, pois estes são tomados implicitamente como o “fluxo da vida” algo intrinsecamente impessoal e mecânico. O eterno retorno é o ser que retorna enquanto temporalidade, portanto não uma essência de um mero fluxo das coisas.

¹²⁰ É preciso destacar que a análise heideggeriana trabalha niilismo como algo dentro da tradição histórico filosófica e como consequência da formação do pensamento filosófico ocidental, sem abordar o tema a partir da análise de uma cultura e seus elementos. “Ele a compreende muito mais como horizonte de constituição de certos acontecimentos intrinsecamente articulados com possibilidades fundamentais retiradas daquilo que um dia se deu de modo tão essencial que nunca chegou efetivamente a se perder no passado e que sempre continua viabilizando a cada vez no instante uma decisão quanto ao modo de ser daquilo que está por vir” (Casanova, 2012).

De outro modo, “a filosofia de Nietzsche é, assim, tomada por fim como o derradeiro enredamento no niilismo porque ela corporifica o acabamento dessa tradição e desse primado do ente sobre o ser vigente em toda história da metafísica” (Casanova, 2006, p. 150).

Ao tratar com o ente na totalidade e a vida mesma, o pensamento nietzschiano da vontade de poder alcança todas as regiões do ente, especialmente, para os fins desta pesquisa, o conhecimento, a verdade¹²¹ e, ainda, a medida de um tempo que permite que o discurso de Direitos Humanos se dê. Dessa forma, a meditação heideggeriana sobre a essência do conhecimento naquele pensamento – Nietzsche - trata com “o pensamento como fio condutor do projeto do ente na totalidade em vista do ser, a inquietude velada para si mesma sobre a essência cerrada *desse* ‘fio condutor’ e da ‘essência do fio condutor’ como tal” (Heidegger, 2007a, p. 386, grifo do autor). A pergunta metafísica sobre a essência do conhecimento e a essência da verdade é, portanto, uma pergunta sobre o que o ente é na totalidade.

Desde os gregos a metafísica separa o mundo em ideia e aparência, ser e devir, de maneira que a essência da verdade somente seria possível a partir desse dualismo. Considerado isso, Nietzsche entende a verdade na tradição como uma ilusão na medida em que é construída a partir de uma moral suprassensível que fundamenta sua essência, apresentando-se como crença naquele mundo verdadeiro em detrimento do mundo das aparências. Nietzsche afirma:

Esse modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é *a crença nas oposições dos valores*. (Nietzsche, 1978, p. 269, grifo do autor).

Há vontade de verdade na medida em que se necessita elevar um valor à categoria de verdade para que se possa superar outros valores, de modo que a ideia de verdade é construída a partir de uma crença¹²² que a fundamenta e busca superar outras crenças se impondo incessantemente. Para Nietzsche (1978), a verdade não encontra sua essência em categorias metafísicas, mas é construída historicamente a partir de uma vontade de verdade que impõe uma moral sobre outras e, portanto, não pode ser encontrada num mundo ideal. Ao ser criada,

¹²¹ Para Heidegger, ao analisar o pensamento nietzschiano, conhecimento e verdade se confundem, de maneira que a verdade é a essência do conhecimento. “Com a expressão ‘conhecimento verdadeiro’ já dizemos duas vezes a mesma coisa. O verdadeiro e sua posse – ou dito de maneira mais sucinta, a verdade no sentido de ser reconhecida como verdadeira – perfazem a essência do conhecimento” (Heidegger, 2007a p. 387).

¹²² Heidegger esclarece que crença não tem relação com algo intangível no qual se acredita, mas refere-se ao ato de tomar algo como verdadeiro. Diz: “Crença significa: tomar isso e aquilo como sendo desta ou daquela forma. ‘Crença’ não significa concordância com algo e aceitação de algo que nós mesmo *não* vimos expressamente como ente ou que nunca poderíamos apreender como sendo com os nossos próprios olhos. Ao contrário, crença significa aqui: tomar algo, a saber, algo que vem ao encontro da representação, como *sendo* desta ou daquela forma. Crença é tomar *por algo*, e, em verdade, a cada vez como *sendo* algo” (Heidegger, 2007a, p. 398, grifo do autor).

a verdade se afasta do ser do ente e atende, segundo Nietzsche, a uma necessidade vital do homem de segurança no sentido daquilo que sempre é, a representação sempre presente a qual sempre podemos retornar sendo, essencialmente, um erro histórico que se consumou como verdade diante daquela necessidade. A verdade existe, no entanto, não possui caráter propriamente normativo e afasta-se do ser. Heidegger justifica ao dizer que

No entanto, como ilusão, ela é uma condição necessária da “vida”. Portanto, há de qualquer modo “verdade”? Com certeza! E Nietzsche seria o último a querer negar isso. Por conseguinte, a sua afirmação de que não há nenhuma “verdade” precisa significar algo mais essencial, a saber: a verdade não pode ser o elemento primeiro e propriamente normativo. (Heidegger, 2007a, p. 427, grifo do autor).

A construção da verdade, baseada numa necessidade vital, tem fundamento na crença metafísica ocidental de que a razão seria suficiente para alcançar o conhecimento verdadeiro e, na modernidade, a razão para conhecer o mundo e esquematizar o caos constituído pelos fenômenos naturais. O representar o percebido como trazer para diante si algo verdadeiro é condição para a apreensão do ente e para o conhecimento na tradição metafísica ocidental, de modo que tal apreensão somente se dá discursivamente por meio da razão. Toda sorte de categorias parte do discurso lógico que somente conhece o ente como constituído dessa ou daquela maneira, considerando sua qualidade, quantidade e o modo como se relaciona com outros entes, de modo que “a metafísica ocidental, isto é, a meditação sobre o ente como tal na totalidade, determina o ente de antemão e para toda a sua história como aquilo que pode ser concebido e definido segundo os aspectos da razão e do pensamento” (Heidegger, 2007a, p. 412).

A instauração de valores se dá, na tradição metafísica moderna, por meio da razão e por ela se determina a essência do ente. O ente aparece a partir do horizonte que fundamenta as possibilidades do pensamento e da razão, limitando os modos de aparição do ente a partir de somente uma perspectiva. Nietzsche, assim, critica a razão ocidental por não considerar todas as perspectivas possíveis tornando absoluta uma perspectiva e objetivar o ente, mas ressalva a utilidade para o homem por gerar confiança. A confiança na razão é o que permite ao homem conhecer os entes de modo útil para a vida, ainda que esse conhecimento seja, para Nietzsche, ilusório. Nesse sentido:

Somos nós os únicos a ter inventado as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e sempre que projetamos, imiscuímos esse mundo de signos como se fosse um “em si” nas coisas, continuamos a nos conduzir como sempre nos conduzimos, ou seja, *mitologicamente*. (Nietzsche, 2019, p. 59, grifo do autor).

A razão moderna projeta seu caráter antropomórfico no mundo e tudo que aparece já sempre aparece a partir da categoria da razão e das demais categorias construídas a partir dela,

de modo que só é possível conhecer aquilo que se submete a essas categorias, desconhecendo-se aquilo que não pode ser aprendido por elas. Encurta, portanto, o campo fenomênico do fenômeno.

A perspectiva racional, é uma entre outras perspectivas que querem se superar e o conhecimento do ente apreendido por meio da razão não permite desvelar o sentido de ser do ente na totalidade. Nietzsche quer considerar a multiplicidade de configurações do real para atingir a objetividade e abandonar assim o perspectivismo, de maneira que quanto maior o número de perspectivas maior será a objetividade do conhecimento.

Ao largo da crítica que Nietzsche faz à tradição e à razão como meio de conhecimento do mundo, Heidegger aponta para como o pensamento nietzschiano coloca o homem na posição de medida para a determinação do que o ente é. De outra maneira, “não obstante, na medida em que ‘Deus está morto’, aquilo que deve se tornar a medida e o centro para o homem não pode ser senão o próprio homem [...]” (Heidegger, 2007b, p. 27). O corpo e o vital, no pensamento nietzschiano, são o fio condutor para a interpretação do mundo sem, no entanto, serem transportados para o interior do ente. Assim, são pensados como vontade de poder determinando o que o ente é, autolegislam sobre si normatizando o modo como o ente é. Nesse contexto, a vontade de poder coloca a razão a seu serviço como utensílio de superação de si. Portanto, “a vontade de racional útil até aqui para o representar transforma sua essência na vontade que comanda a si mesma como o ser do ente” (Heidegger, 2007b, p. 228).

Heidegger (2007b) destaca como a posição de Nietzsche não difere essencialmente da posição de Descartes se analisadas por uma meditação histórica afirmando que, ao colocar o corpo vital no lugar da alma e da consciência, o projeto nietzschiano se manteve nos limites daquilo que queria se contrapor. Diz em trecho extenso que se justifica pela ênfase e pela importância:

Se pensarmos isso juntamente com a passagem já citada de *Para além do bem e do mal* (n. 36), na qual Nietzsche estipula o “nosso mundo de desejos e paixões” como a única “realidade” normativa, então reconheceremos de maneira suficientemente clara o quão decididamente a metafísica de Nietzsche é desenvolvida como a consumação da posição metafísica fundamental de Descartes, com a única diferença de que tudo é transposto a partir do reino da representação e da consciência (da *perceptio*) para o reino da *appetitus*, dos impulsos, e é pensado incondicionadamente a partir da psicologia da vontade de poder. (Heidegger, 2007b, p. 140, grifo do autor).

Heidegger (2007b) afirma, ainda, que a posição cartesiana como metafísica da vontade de certeza criou condições para a metafísica nietzschiana da vontade de poder, na medida em que permite o esclarecimento da certeza como fixação da representação e, assim, essa vontade

de fixação como vontade de poder. A metafísica cartesiana seria, portanto, expressão da vontade de poder, ainda que sem se dar conta.

Aqui, é importante para o pensamento nietzschiano o além-do-homem como aquele que desconsidera todos os valores da tradição assumindo a vida como princípio, de modo que a vontade de poder é o que guia esse homem e todo agir e todo pensar somente servem à elevação da vontade de poder mesma. O além-do-homem quer unicamente o próprio homem como senhor incondicionado do poder que não encontra meta, unidade ou fito fora de si, mas se autodetermina para elevação do poder num movimento incessante de vontade de poder. O homem é, portanto, a medida única do ente na totalidade (Heidegger, 2007a).

Para Heidegger, Nietzsche consoma¹²³ a metafísica por meio de uma inversão niilista da subjetividade do representar, de maneira que a razão e o pensamento do início da tradição metafísica moderna são absorvidos pela vontade de vontade que quer a si mesma e radicaliza a subjetividade. Afirma, assim, que

Por isso, a vontade de poder é a subjetividade incondicionada, e, porque ela é subjetividade invertida, ela também é pela primeira vez a subjetividade consumada – uma subjetividade que esgota ao mesmo tempo a essência da incondicionalidade por força de uma tal consumação. (Heidegger, 2007b, p. 229).

Por tudo, o caminho até aqui percorrido na tradição metafísica, especialmente na metafísica moderna com as contribuições dos projetos cartesiano e nietzschiano, bem como as críticas que Heidegger faz a esses projetos, permitiu traçar a medida da modernidade que fundamenta o discurso de Direitos Humanos, notadamente, a subjetividade que possibilitou ao homem se apropriar de tudo como objeto.

Desse modo, no caminho para expor a liberdade como a aporia do discurso de Direitos Humanos na contemporaneidade, é preciso investigar a técnica como horizonte histórico contemporâneo no qual o *Dasein* se abre. Neste ponto é relevante lembrar que o pensamento nietzschiano é “a porta de entrada para o princípio epocal que comanda todas as manifestações culturais e formações históricas do século XX: a questão da ciência calculadora e a técnica” (Stein, 2006, p. 140). Assim, como próximo passo, descreve-se o horizonte ontológico-histórico da época da técnica que permite que o discurso contemporâneo de Direitos Humanos se dê como se dá.

¹²³ Em Heidegger: “Essa consumação não significa uma perfeição, que ainda precisa ser medida a partir de um critério subsistente em si. Consumação significa, aqui, que a possibilidade extrema e até aqui retida da essência da subjetividade se torna o centro essencial” (Heidegger, 2007b, p. 229).

6.4 Horizonte ontológico-histórico na época da técnica

A história da metafísica que é perpassada pela subjetividade a partir da modernidade construiu os fundamentos para o modo como o *Dasein* existe na contemporaneidade, assim como é o que permite o atual discurso de Direitos Humanos. Nesse aspecto, ressalta a ressonância como aquilo que está no primeiro início e perdura até a consumação da metafísica de modo radical e determinante. Estão de algum modo em consonância o pensamento grego fundador da metafísica e a contemporaneidade e, assim, o que ressoa é o acontecimento apropriador¹²⁴ por meio de uma conexão de jogo (algo que permanece em cada conjuntura histórica e sistema de pensamento). A técnica como aquilo que constitui um modo de existência ao abrir um campo inicial a partir do qual tudo aquilo que sucede se desdobra e determina os limites nos quais a compreensão do fenômeno se dá, é o acontecimento apropriador da contemporaneidade e está na base do daquele discurso.

Com o anúncio da vontade de poder nietzschiana é, portanto, chegada a era da técnica moderna que avança como vontade e tem como consequência a antropomorfização¹²⁵ de tudo e a sistematização do mundo por meio da razão calculadora. Nesse contexto, o ente é interpretado segundo o homem e não pelo homem, o que faz Heidegger destacar a antropomorfização no pensamento de Nietzsche ao afirmar que,

Começamos a suspeitar o quão decididamente o *pensamento valorativo* enquanto contabilização de todo ente segundo o valor fundamental da vontade de poder já tem por sua base essencial o *fato* de o ente enquanto tal ser efetivamente interpretado *segundo* o ser humano, não apenas o fato de a interpretação ser executada “por meio” do homem. (Heidegger, 2007b, p. 112, grifo do autor).

Como visto, a vontade de poder nietzschiana interpreta o mundo como vontade que quer a si mesma e, desse modo, a essência do ser é um querer a si mesmo consistente na vontade de poder que se perfaz no eterno retorno do mesmo, sempre, para Heidegger, sem o abandono da subjetividade como fundamento. A vontade que quer a si mesma encontra no “eu” seu abrigo, mas nele não se esgota. Nessas circunstâncias, a subjetividade não é apenas subjetiva, ela tem sempre no objetivismo seu correlato de modo que para o “eu” da subjetividade tudo se torna

¹²⁴ Desde Dilthey (2010), a fenomenologia pensa os fenômenos a partir da historicidade, de modo que não há fenômenos que não sejam históricos. Heidegger utiliza o pensamento diltheyano para pensar a totalidade historicamente constituída. Assim, acontecimento apropriador, em alemão *Ereignis*, pode ser tomado como um acontecimento no qual os fenômenos conquistam uma medida histórica para sua fenomenologização. De outro modo, “acontecimento apropriador é o meio que comunica a si mesmo e se intermedeia, o meio de volta ao qual toda essência da verdade do ser precisa ser de antemão pensada” (Heidegger, 2015a, p. 75).

¹²⁵ Por antropomorfismo indica-se “a tendência a interpretar todo tipo ou espécie de realidade em termos de comportamento humano ou por semelhança ou analogia com esse comportamento” (Abbagnano, 2007, p. 77). Heidegger relata a tendência do pensamento corrente de que o mundo seja interpretado segundo a imagem do homem e a substituição da metafísica pela antropologia (Heidegger, 2007).

objeto. Assim, o representar é aquilo que permite ao sujeito a objetificação, posto que representar é aspirar algo e, como representar, apresenta aquilo que vem ao encontro e que se mostra na representação segundo a aspiração.

A representação e a certeza produzida pelo método se essencializam na vontade e permitem as atividades humanas contemporâneas evidenciando a antropomorfização do ser de maneira que o antropomorfismo é assumido e requisitado na modernidade como a medida da verdade. Nesse sentido, a técnica tem um caráter instrumental que permite que o ente seja manipulado e pensado para as finalidades humanas. Assim, o rio é meio para a produção de energia elétrica, a floresta serve à extração de madeira e a terra limpa daí decorrente para o cultivo e pasto e até o homem mesmo é instrumento. Tudo posto ao redor e disponível¹²⁶ ao homem para atendimento de suas necessidades mais fundamentais ou assim construídas. Tudo dominado pelo homem com uma finalidade própria que expõe a antropomorfização, de modo que a partir da tomada de posição metafísica na modernidade baseada na subjetividade há a confluência entre sujeito e mundo. O sujeito, dessa forma, é compreendido como mundo. Assim, “é no sujeito que os aviões voam, é no sujeito que os valores valem, é no sujeito que as instituições dominam, é no sujeito que a técnica e a ciência, a estética e o estado se expandem” (Leão, 2010, p. 172).

Entretanto, é preciso ressaltar, na época da técnica, o que se tem é um posicionamento a partir da técnica, a cada vez, de modo automatizado sem que o sujeito egoico se posicione racionalmente, mas apenas se torna um elemento nessa dinâmica. De outro modo, “jogado no mundo, portanto, o sujeito egoico humano não tem mais hoje nenhum domínio sobre a dinâmica de produção relacional da totalidade, mas se torna antes inversamente um simples elemento dessa produção” (Casanova, 2021, p. 117).

Na era da técnica, a racionalidade egóica do sujeito da modernidade é parte da conjuntura e não mais determina o ser. A relação entre a subjetividade na modernidade e técnica na contemporaneidade se dá de modo que a época da técnica encontra na absolutização do sujeito as condições de possibilidade para vigorar, mas substitui o homem egoico como medida da verdade pela vontade de vontade. Com Morujão,

Como vimos, a época da técnica resulta da afirmação incondicionada da subjectividade do sujeito, a qual, desde Descartes, aparece como traço distintivo da modernidade; mas, ao mesmo tempo, numa paradoxal inversão cujo sentido escapa

¹²⁶ O termo disponibilidade aqui relaciona-se com aquilo que interpela o homem na contemporaneidade e orienta o modo como ele se coloca frente aos objetos a partir da exploração e armazenamento. Com Heidegger, “a palavra ‘dis-ponibilidade’ se faz agora o nome de uma categoria. Designa nada mais nada menos que o modo em que vige e vigora tudo que o descobrimento explorador atingiu. No sentido dis-ponibilidade, o que é já não está para nós em frente e defronte como objeto” (Heidegger, 2012b, p. 21).

ao próprio sujeito, a técnica destitui-o dessa função, transformando-o em simples agente de um apelo – a vontade de domínio que se quer a si mesma e tudo submete a si -, que o desapossa da sua condição de sujeito. (Morujão, 2000, p. 164-165).

Em Heidegger (2012b), a essência da técnica não é um ente que possa ser tomado em si a partir das categorias da tradição, não se confunde com a tecnologia ou mesmo com a técnica como capacidade de fazer algo. A pergunta heideggeriana sobre o sentido da técnica questiona sua essência, não indaga sobre o modo como um saber pode ser executado ou sobre os fins ou meios para a consecução de objetivos humanos. Investiga, sim, no tempo que vive o *Dasein*, o modo como esse existe no mundo que é o seu a partir de uma meditação ontológico-histórica. Vale afirmar, “a humanidade planetária não apoia seu mundo na técnica porque construiu máquinas a vapor e motores elétricos, ou hoje dispõe de foguetes e computadores: as coisas do tipo aí se encontram porque antes, estávamos na era da técnica” (Rüdiger, 2014, p. 42).

Nessa época, não é possível evitar a técnica por meios técnicos. A tentativa de negar a técnica a partir da razão apontando metodologicamente o que é inadequado na técnica nada faz senão reafirmar a técnica naquilo que lhe é essencial. Não é possível experimentar a essência da técnica de modo técnico a partir da técnica mesma, posto que ainda se estará tomado naquilo que se quer experimentar. Desse modo, qualquer tentativa de solucionar problemas a partir do modo de existência da técnica nada faz senão reafirmar aquele modo. Mesmo a concepção cotidiana de neutralidade da técnica que, dessa maneira, não a questiona, tem como fim a manutenção da técnica. Segundo Heidegger, “a maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica” (Heidegger, 2012b, p. 12).

Para a técnica moderna, a natureza constitui-se como reserva de energia à disposição do homem podendo ser beneficiada e armazenada e, nesse contexto, há a sujeição do ente à vontade do homem que, por meio de máquinas e computadores, é capaz de submeter, em grande medida, a natureza. Aqui a exploração, armazenamento e beneficiamento são feitos com o máximo de rendimento possível e minimização dos custos a partir de métodos estabelecidos na ciência moderna que asseguram segurança e controle.

A antiga técnica instrumental era capaz de desvelar, por processos de manuseio e transformação nos materiais por ela utilizados aquilo que estava encoberto e, nessa dinâmica, o artesão desvelava e deixava viger o ente. Para a técnica moderna há também o desvelamento, mas esse se dá na exploração do ente por meio de processos científicos que permitem extrair, transformar, estocar, distribuir e, por fim, reprocessar. O minério de ferro, nesse contexto, é extraído da natureza e manipulado para ser transformado em aço. Estocado e, após, distribuído

é reprocessado novamente a partir de métodos científicos e se apresenta daí como automável ou qualquer outro objeto que tenha em sua composição o metal. Em tudo aqui descrito o que se tem como essencial é o asseguramento do controle e segurança proporcionados pela moderna técnica.

O desvelamento que rege a técnica moderna se caracteriza pela exploração da natureza para as finalidades humanas estando, portanto, disponível para a vontade de vontade como objeto num sistema racionalizável. Heidegger sintetiza o que se colocou aqui ao afirmar que “em consequência, o comportamento dispositivo do homem mostra-se, inicialmente, no aparecimento das ciências modernas da natureza. O seu modo de representação encara a natureza como um sistema operativo e calculável de forças” (Heidegger, 2012b, p. 24). Nesse contexto, as máquinas tomadas aqui como utensílios são o fenômeno mais visível e não aparecem como mera consequência prática das ciências, mas são elas que, em um movimento circular, requisitam a aplicação da técnica ao interpelar o homem na facticidade e, esse mesmo homem, age tecnicamente a partir das máquinas. Para essa força de reunião que desafia o homem a desvelar o ente a partir da exploração e disposição Heidegger (2012b, 2015a) usa o termo alemão “*Gestell*” que pode ser traduzido por armação ou composição.

A técnica como aquilo que está de modo fundamental na maneira como o *Dasein* compreende o mundo define uma época porque está de modo radical em todas as intervenções que aquele possa engendrar e, notadamente, não depende da vontade do homem, mas o interpela e o domina antecipadamente às ações impondo um destino. Não se trata aqui de um determinismo ao qual a humanidade esteja condenada, mas o homem pode libertar-se ouvindo o destino e permitir que o ser apareça na clareira no movimento de velamento e desvelamento para, desse modo, evidenciar o véu que encobre a verdade (Heidegger, 2012f). De outro modo, é preciso pensar a técnica e a partir daí recobrar o mistério¹²⁷ que a técnica busca encobrir.

Sem se questionar sobre a essência da técnica¹²⁸ o *Dasein* corre o perigo de tomá-la como sua própria essência e encampá-la como possibilidade-de-ser inevitável que o conduz e o afasta da verdade do ser, ainda que ele não se dê conta. Da mesma maneira, no campo do

¹²⁷ O pensamento da tradição moderna busca reduzir o fenômeno a nexos causais sem lacunas de modo a proporcionar certeza, olvidando da questão do sentido de ser e especialmente da diferença ontológica que se dá no velamento e desvelamento do ser. O mistério é a irreduzibilidade do fenômeno aos nexos causais sem lacunas. (Heidegger, 2012b).

¹²⁸ Nesse ponto, é preciso expor como a filosofia heideggeriana coloca a necessidade de pensar a essência da técnica e, especialmente, o esclarecimento que Heidegger faz para evitar a demonização atribuída ao seu pensamento. Dessa maneira, “quando pensamos, porém, a essência da técnica, fazemos a experiência da composição como destino de um descobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação” (Heidegger, 2012b, p. 28).

pensamento das ciências, é preciso perceber que mesmo desconsiderando a possibilidade do homem, tomado pela armação, equivocar-se no descobrimento e mal interpretá-lo, a certificação proporcionada pelo método pode se afastar da verdade do ser exatamente porque o que se vela na clareira não pode ser pensado pelo método. Vale dizer, com Heidegger, que “do mesmo modo, em que a natureza, expondo-se, como um sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas, mas é justamente por tais resultados que o descobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto” (Heidegger, 2012b, p. 29).

É corrente na contemporaneidade o pensamento de que o que se tem para ser conhecido o será pelo método e pela ciência moderna, inexistindo qualquer possibilidade de conhecimento seguro fora daí. Dessa maneira, o desvelamento pela armação encobre qualquer outra possibilidade de desvelamento do ser afastando outro modo de desencobrimento do ente e, especialmente, não se questiona o que está pressuposto, a tomada de posição metafísica ou o sentido de ser. É imperativa a citação do pensamento heideggeriano, ainda que longa:

A com-posição não põe, contudo, em perigo apenas o homem em sua relação consigo mesmo e com tudo que está sendo. Como destino, a com-posição remete ao desencobrimento do tipo da dis-posição. Onde esta domina, afasta-se qualquer outra possibilidade de descobrimento. A com-posição encobre, sobretudo, o desencobrimento, que, no sentido da *ηοίηοις*, deixa o real emergir para aparecer em seu ser. Ao invés, o pôr da exploração impele à referência contrária com o que é e está sendo. Onde reina a com-posição, é o direcionamento e asseguramento da disponibilidade que marcam todo o desencobrimento. Já não deixam surgir e aparecer o desencobrimento em si mesmo, traço essencial da disponibilidade. (Heidegger, 2012b, p. 30).

Não se trata aqui de negar a ciência ou os avanços por ela proporcionados, mas de ressaltar que o descobrimento dado pelas ciências é somente um modo de conhecer o ente e, ainda, partindo de premissas metafísicas não questionadas. Sobretudo, para além do modo de ver míope das ciências, o que se tem como perigo é a armação e o pensamento calculador como aquilo que orienta o desvelamento como apelo ao homem, impedindo que o *Dasein* encontre possibilidades de ser que são suas fora da armação.

Na época da técnica contemporânea o pensamento não se ocupa mais com o fundamento e não se pergunta sobre o ser, mas tomado pelo modo de ser da técnica pensa a partir da eficácia e de modo técnico para solução dos problemas. Não há, como havia na modernidade, o espaço de lembrança contido na pergunta sobre o ser. De outro modo, quando o pensamento da modernidade, esquecido de se questionar sobre o sentido histórico do ser e a diferença ontológica, questionava o ser a partir do ente ainda restava a lembrança sobre o ser no espaço da pergunta. Na contemporaneidade, o modo de ser da técnica suprime a pergunta e o espaço

de lembrança possível desaparece. Tudo é pensado de modo técnico para produzir a solução mais eficaz e ser torna-se produto contingente das circunstâncias sempre pensado a partir de arranjos pontuais que trazem a cada vez uma configuração específica de ser. Há a suspensão pura e simples do questionamento sobre o ser, de modo que a consumação da metafísica não se dá com a busca por um fundamento, mas com o abandono completo da questão do ser. É o que afirma Heidegger (2015a, p. 124) ao expor que “a partir do soterramento da essência da verdade como o fundamento do ser-aí e da fundação da história emerge a ausência de indigência”.

Como ser se torna produto contingente das circunstâncias sobre o qual não se aplicam os limites da coisa em si ou tem qualquer essência que lhe dê contornos, desaparecem como consequência os limites para produção das coisas e, do mesmo modo, para retificação dos discursos em geral. De maneira conclusiva,

Assim, o em si, que aparecia inicialmente como limite propriamente dito de toda atividade de produção dos entes, como essência das autoproduções empreendidas pela *physis* tanto quanto elemento de retificação dos discursos acerca das coisas e dos estados de coisas em geral, vai se tornando paulatinamente um produto mesmo da dinâmica de presentificação do que se presenta. (Casanova, 2021, p. 113).

Na contemporaneidade as conjunturas diárias são infinitas, tudo acontece num ritmo frenético e, assim, se preenche o vazio da indigência com a multiplicidade dos acontecimentos. O preencher momentâneo da indigência se dá pelas vivências de modo compulsivo nas conjunturas que se renovam a cada vez sem qualquer possibilidade de se colocar em questão aquilo que é questionável e sem nenhuma apropriação radical dos fenômenos. Há uma aparente contradição entre vazio e riqueza já que o preenchimento da indigência com os incessantes acontecimentos como riqueza escamoteia o vazio do não questionamento do ser mantendo a entificação do ente.

Para essa falta, pretensamente preenchida freneticamente, que determina a existência na época da técnica Heidegger usa o termo maquinação. É preciso dizer, não há aqui uma valoração que atribua ao termo maquinação algo arquitetado por uma entidade maligna, mas se deu a tradução do termo alemão *Machenschaft* para o português como maquinação¹²⁹. Indica a compulsão que apresenta o ser como produto na técnica e consuma-se na confusão entre ser e produção. Em Heidegger:

Pois essa vontade, que faz tudo, se prescreveu de antemão a maquinação, aquela interpretação do ente como o re-presentável e o re-presentado. Re-presentável

¹²⁹ Casanova (2021, p. 117) explica a opção na tradução: “em alemão, o termo *Machenschaft* possui uma ligação direta com o verbo *Machen*, que significa literalmente fazer. A tradução por maquinação obedece ao sentido sedimentado do termo na língua corrente”.

significa por um lado: acessível no visar e calcular; e significa, então: passível de ser trazido à tona na produção e na execução. (Heidegger, 2015a, p. 107).

Tem, portanto, relação com experiências que se sucedem incessantemente como conjuntura na era da técnica e que conduz à ausência de questionabilidade. Tudo é resolvido no modo de ser da técnica, de modo ôntico e não pensado ontologicamente. É o fazer sempre a cada vez e incessantemente de maneira a não questionar aquilo que é requisitado pelas conjunturas.

Nesse contexto, a armação convoca o *Dasein* para diminuir a distância entre ser e mundo. O *Dasein* já não busca no ente aquilo que indica o ser, mas na vontade está a verdade que se distancia do ente e se concentra, é bom repetir, na vontade de vontade, de modo que o discurso e ações perdem relação com os fenômenos originários. Tudo aparece de maneira volátil e pronta para ser apropriada subjetivamente, de modo que há o desgaste dos termos fundamentais e a linguagem perde seu fundamento posto que não mais lastreada no fenômeno. Nesse contexto, a linguagem se desnaturalizou e os conceitos tradicionais de vontade, sujeito, consciência, homem, liberdade, entre outros, se desgastaram para se apresentarem na subjetividade e no niilismo da contemporaneidade como voláteis e imprecisos.

Tudo pode ser produzido e qualquer discurso pode ser falado sem os balizamentos que existiam no mundo grego – substância, na idade média – Deus ou na modernidade - sujeito, nada guia de fora para dentro e tudo se dá de modo relacional a partir das conjunturas que a cada vez se apresentam guiando o *Dasein* a partir de “ideias” e valores. Assim, “o permanecer preso no pensar e no estabelecimento de ‘valores’ e ‘ideias’; sem qualquer questão séria, vê-se aí, como que em algo inalterável, a forma estrutural do ser-aí histórico; e a isso corresponde o pensar em termos de ‘visões de mundo’” (Heidegger, 2015a, p. 116). O mundo é tomado a partir de visões de mundo (religiosa, econômica, política) e tudo se determina com a opinião e ponto de vista daquele que discursa sobre as conjunturas disponíveis no momento sem qualquer preocupação com o fenômeno e a verdade do ser. A verdade se coloca como aquilo que agora é o caso na conjuntura que se apresenta sem qualquer lastro ou balizamento no fenômeno, na *ousia* ou em Deus. Não é possível falar em verdade senão a partir da opinião circunstancial daquele que fala, sem qualquer correspondência com o que quer que seja. Opiniões absolutamente improváveis e impossíveis de serem sustentadas são prolatadas sob a cláusula excludente e pretensamente legitimadora de que se trata “da minha opinião” para o caso que se apresenta.

Aqui, o sujeito não decide mais o que é o ser como na modernidade, mas tudo vem a ser a partir de conjunturas no modo de ser da técnica e, dessa maneira, vazio por não existir

qualquer balizamento. Nada é anteriormente e nada se mantém no devir. É a época do nada pensado, do vazio, da ausência, do abandono e do desamparo na qual o sujeito passa a ser absorvido pelas relações conjunturais. Assim, “não é mais, em suma, o sujeito que decide o que vem a ser, mas todas as suas decisões já se encontram estabelecidas de maneira circunstancial pela subjetividade incondicional e vazia da técnica” (Casanova, 2021, p. 118).

O homem existe na contemporaneidade, portanto, sob o domínio da técnica limitadora das possibilidades de ser e não existe nada para além da técnica e do modo técnico que a cada vez se renova conjunturalmente e abandona o que se apresentou. Tomado pela pretensão egoica de dominar o mundo pela racionalidade, o homem acredita controlar a técnica sem, no entanto, se dar conta que, objetificado, não pode escapar das requisições conjunturais que impõe um modo de pensar e agir. Em outras palavras, a relação que se apresenta na técnica estabelece a cada vez nova conjuntura como princípio determinante da realidade que é abandonado a cada nova conjuntura e, dessa maneira, o que se tem no devir é sempre o vazio ontológico. Nada é, tudo se torna e o homem, nesse contexto, absorvido em cada conjuntura existe dentro do modo de ser da técnica como objeto sempre a cada vez disponível conjunturalmente, sob a tutela de direitos que em nada impedem a dominação e que não possibilitam o pensamento essencial e o existir propriamente.

É preciso ressaltar que a ausência de balizamentos não é necessariamente ruim e que a contemporaneidade convoca o homem a se defrontar com a ausência de fundamento da vida. A condição contemporânea poderia retirar, em última análise, a segurança que o fundamento traz e o obrigar a tratar com a nada originária do *Dasein*. Entretanto, a técnica não permite a questionabilidade, e a condição contemporânea conduz à indignação.

A técnica é marcada caracteristicamente pelo primado do cálculo nas conjunturas que se apresentam a cada vez de maneira que a resposta às conjunturas se dá em cada ocasião para atender às requisições momentâneas e se renova sucessivamente num movimento frenético e ruidoso. É o pensamento conjuntural e momentâneo, sempre renovado e ruidoso, que se perfaz em um discurso montado para atender a conjunturas. Nesse contexto, o pensamento calculador¹³⁰ é aquele que explica o fenômeno de maneira homogeneizada afastando a meditação sobre a questionabilidade do ser. É preciso esclarecer, não trata com o pensamento quantificador voltado às questões matemáticas como se poderia imaginar a partir do termo calculador, mas pensa a cada conjuntura aquilo que se apresenta conjunturalmente sem qualquer questionamento essencial. Todo pensar e agir se dão a partir do cálculo considerando as

¹³⁰ O pensamento calculador e o pensamento originário serão mais explorados a seguir.

conjunturas. Veja-se, como exemplo, como as conjunturas são o que mobiliza as ações e as discussões políticas, especialmente nas redes sociais, sempre a cada novo acontecimento e de modo sucessivo se impondo e impedindo a meditação e o questionamento do que é essencial. Aqui, “o cálculo é visado como a lei fundamental do comportamento, não como mera reflexão e até mesmo a astúcia, que sempre pertencem a todo agir humano” (Heidegger, 2015a, p. 120, grifo do autor). Pensar na contemporaneidade é pensar conjunturalmente para a resolução de problemas a partir do modo-de-ser da técnica. Sinteticamente, o pensamento originário que busca entrar no sentido articulador das experiências é abandonado e não se pensa para além das conjunturas.

Nesse cenário, o silêncio é impossível e o ruído inviabiliza a meditação de maneira que “aqui a conceptualidade prévia se mostra obscura em termos de sentenças diretrizes e de regras, e, por isso, a segurança da direção e do planejamento, o *ensaio*” (Heidegger, 2015a, p. 119, grifo do autor). Na época da técnica a ordem do mundo têm na planificação o asseguramento que permite ao homem o domínio de tudo. A razão é a base da planificação que ordena o mundo como objeto diante do sujeito a partir de regras normatizantes e normalizantes que possibilitam a apreensão de tudo como objeto. Reduz-se o mundo a ordens causais sem lacunas de modo a suprimir qualquer lastro de questionabilidade e trazer certeza e segurança.

Nesse sentido, a essência da técnica é o que permite ao homem calcular e planificar os entes mundanos, de maneira que possam ser usados para o homem e pelo homem como objetos manipuláveis. Há contínuo descuido com o ente incluindo o ente que é o homem e, desse modo, o homem mesmo se torna objeto na planificação e no cálculo da técnica sendo passível de ser controlado e manipulado. Tudo é produto conjuntural porque ser é produto contingente das circunstâncias. À vista do que foi tratado, a técnica é um esquema vazio, não egoico e não humano de posicionamento conjuntural que afasta a possibilidade da existência própria e do pensamento essencial colocando o homem como objeto nas relações e possibilitando a dominação.

Na época da técnica a liberdade da tradição como aporia dos Direitos Humanos e a dominação ficam ainda mais evidenciadas e, nesse ponto, é preciso questionar sobre os Direitos Humanos na contemporaneidade, bem como os movimentos que pretendem dar efetividade aqueles sem, contudo, se perguntar sobre os pressupostos que orientam o modo como o *Dasein* existe na contemporaneidade e, da mesma maneira, o que está pressuposto nos Direitos Humanos mesmos e no agir que se dá a partir do campo de sentido que se estabelece. Movimentos que busquem dar efetividade ou implementar direitos ignorando a aporia que existe de saída na fundamentação tendem a inserir-se no modo-de-ser da técnica contemporânea

para mover-se tecnicamente sem, contudo, efetivar os direitos. Agem para renovação da técnica e da objetificação do homem em um movimento pendular que envolve ganhos e perdas, sem, entretanto, libertar originariamente o homem. Os exemplos¹³¹ são elucidativos:

A luta pelos direitos trabalhistas, como apontado por Mascaro (2017), se dá a partir de movimentos pendulares que impõem aos trabalhadores os interesses do capital em determinado momento histórico havendo, assim, momentos em que o capital se vê obrigado a ceder direitos (como se deu no plano Marshall) ou a restringir direitos (como aconteceu durante os movimentos neoliberais no início dos anos 1980 e, especialmente no Brasil, também no final da década dos anos 2010 com a reforma trabalhista e previdenciária). Esse contexto é possibilitado pela objetificação do homem pelo homem que transforma trabalhadores em objetos necessários ao atendimento de interesses muitas vezes travestidos de valores propagados para a manutenção do *status quo* e, especialmente, possibilitar a concentração de renda. Em todos os casos, as condições de exploração e, notadamente nos países periféricos, a exclusão de parcela da população dos benefícios do capital se perpetua com o aumento da concentração de renda¹³², a falta de mobilidade social e, principalmente, a inquestionabilidade originária daquilo que fundamenta essas relações de dominação.

Do mesmo modo, em regra, os direitos ambientais são postos sem se questionar os pressupostos que lhe embasam e, notadamente, sem colocar a pergunta sobre o modo como o homem existe na terra e a relação que estabelece com a natureza¹³³. A objetificação da natureza pelo sujeito permite que tudo se dê em acordo com os interesses momentâneos e a proteção é variável a partir da oscilação que ocorre entre desastres ambientais e interesses econômicos com prevalência incontestável dos últimos (Siqueira JR., 2025). A maquinação é o que orienta as ações sem se perguntar sobre qualquer fundamento, de maneira que qualquer solução passa pelo modo-de-ser da técnica para a conjuntura que se apresenta. Nesse aspecto, importante a observação que faz Morujão ao colocar como as máquinas requisitam uma ação humana que conduz à exploração da natureza sem questionamentos:

¹³¹ As questões aqui descritas são tomadas como desdobramentos da liberdade como aporia dos Direitos Humanos na época de técnica e servem para elucidar o problema investigado sem, contudo, nessa pesquisa, serem desenvolvidas profundamente em razão dos limites do estudo. Entretanto, a relevância indica um caminho possível para futuras investigações.

¹³² Em estudo realizado pelo Observatório de Política Fiscal verificou-se que a concentração de renda aumentou durante os anos de 2017 a 2022 de maneira que os um por cento mais ricos aumentaram sua participação da riqueza produzida de 20,4% para 23,7%. Nesse contexto, a renda mensal média dessa minoria foi em 2022 de R\$ 87.776, em contraposição à maioria (95% da população adulta) com renda mensal de R\$ 2.332.

¹³³ Esse tema foi pesquisado durante o mestrado e resultou na dissertação intitulada: Fenomenologia e hermenêutica da facticidade em Martin Heidegger: por uma compreensão e interpretação do bem ambiental pelas coisas mesmas.

O que caracteriza os tempos modernos, não é só uma má administração dos recursos naturais, que provocaria uma destruição da terra, mas sim a ausência total de sentido e de objetivos, em que a produção técnica desenfreada exige a produção de equipamentos cada vez mais complexos, que, por sua vez, necessitam do prolongamento indeterminado dessa exploração, como justificção de sua existência. (Morujão, 2000, p. 164).

Ações e movimentos que buscam uma sustentabilidade são, invariavelmente, soluções técnicas para conjunturas e não colocam a questão sobre o modo como o homem vive no planeta e se relaciona com o ente originariamente. Não questionam o sentido de ser dos fenômenos que estão na base da degradação da natureza e dos recursos naturais, mas apostam na tecnologia e na ciência como a panaceia que salvará o homem e o planeta do próprio homem, replicando o modo-de-ser da técnica.

Também os movimentos identitários, ao buscarem uma pretendida igualdade, se colocam no jogo de disputa por espaço e capital a partir do acontecimento apropriador da era da técnica e por meio da armação, de maneira que aquele que era oprimido, nos casos pouco comuns em que ascende, oprime igualmente aqueles que não ascenderam. A relação entre opressor e oprimido se perpetua mesmo quando alterados os sujeitos dos polos exatamente por não haver o questionamento sobre os pressupostos da relação mesma. É o que permite Paulo Freire afirmar que na inexistência de uma educação libertadora o oprimido sonha em ser o opressor (Freire, 2019).

Discursos identitários que busquem sobrepor, de qualquer modo, uma classe, raça, credo ou gênero a outro qualquer que seja, partem do pensamento calculador e objetificam o homem em uma relação que por vezes impõem ou sugere violência em alguma medida ao grupo oposto. Mesmo o discurso pela igualdade, no contexto da técnica e da armação, ainda que inconscientemente, perpetua a objetificação e exploração do homem simplesmente por não promover a liberdade como a assunção das possibilidades de ser o que é. Tais discursos, em geral, não consideram a existência em um mundo compartilhado e as possibilidades-de-ser do *Dasein*, não promovem de qualquer maneira o pensamento originário e a liberdade, mas replicam os preconceitos oriundos da tradição encurtada na época da técnica. O que se tem como essencial não é abordado e reafirmam o modo técnico para a solução dos problemas conjunturais, deixando ao largo o pensamento originário e a verdade como essência da liberdade.

A democracia em tempos de redes sociais também expõe o problema da aporia dos Direitos Humanos, especialmente na época da técnica na qual as democracias chamadas livres se veem submetidas ao poder econômico e, notadamente, ao poder político que as grandes empresas de tecnologias possuem. O que torna essa relação possível não faz parte, na maioria

das vezes, das análises políticas que em regra se prendem a conjunturas e aos modos técnicos de solução dos problemas conjunturais. Pensar a relação que se dá entre os Estados Nacionais, as grandes empresas de tecnologia e a população daqueles Estados passa necessariamente pelo questionamento daquilo que possibilita que a relação se dê do modo como se dá e, portanto, do acontecimento apropriador da contemporaneidade que permite movimentos políticos assemelhados ao fascismo histórico.

O individualismo da tradição consistente no homem como nômade desconsidera o ser-com e o mundo como existência compartilhada. A absorção da capa de preconceitos no modo-de-ser da decadência se dá a partir daquela tradição encurtada de maneira que a existência é individual. Cada um toma a si como um, em relações determinadas com outros que atendem aos seus objetivos esquecendo, fundamentalmente, que o mundo compartilhado é aquilo que unifica qualquer relação. Possibilita ao homem, desse modo, uma relação com os demais a partir da satisfação de interesses e do hedonismo que se evidenciam no pensamento hobbesiano e fundamentam, em grande medida, as relações e a democracia na contemporaneidade. Nesse aspecto, a liberdade da tradição se dá em um campo de interação das liberdades no qual uma ação tem impacto somente na liberdade de outros configurando o mundo pulverizado da tradição burguesa moderna.

Tal contexto determina o jogo democrático a partir da decadência do *Dasein* e da indigência e, tomados pelo pensamento calculador, os homens tratam os demais homens como objetos para a satisfação de seus interesses particulares com o predomínio das estruturas hierárquicas de poder e afastamento da liberdade originária. Entretanto, a singularização do *Dasein* se dá no tempo que é o seu sem, contudo, isso implicar na individualidade burguesa e possibilita, considerando o pensamento originário possível a partir das crises em uma existência própria, um voltar-se para o cuidado fenomenológico no mundo que é essencialmente compartilhado. De outra maneira,

Agora se mostra: *na essência do próprio tempo reside singularização*, mas não como particularização de algo universal, pois ele nunca é originariamente algo universal: “o tempo”. Ao contrário, o tempo é sempre a cada vez meu tempo; mas meu e teu e nosso tempo não no sentido extrínseco da existência burguesa privada, mas meu e teu tempo a partir do fundamento da essência do ser-aí, que é enquanto tal sempre e a cada vez singularizado com vistas a si; uma singularização que representa pela primeira vez a condição de possibilidade para a cisão nas diferenças entre pessoa e comunidade. (Heidegger, 2012f, p. 156-157, grifo do autor).

É importante questionar também como o modelo de negócio das *big techs*, ao se utilizar dos afetos para manter a atenção dos usuários o máximo de tempo e possibilitar a venda de produtos e captação de dados, expõe a fragilidade da liberdade pensada a partir de uma

causalidade última – racionalidade. Nesse sentido, Empoli (2020, p. 21) relata que as grandes empresas de tecnologia “cultivando a cólera de cada um sem se preocupar com a coerência do coletivo, o algoritmo dos engenheiros do caos dilui as antigas barreiras ideológicas e rearticula o conflito político tendo como base uma simples oposição entre o ‘povo’ e as ‘elites’”. É preciso perguntar, nesse contexto, como é possível originariamente a condução das ações humanas para além da razão que indicaria, em muitos casos, condutas opostas àquelas tomadas. De maneira mais direta, como a democracia pode subsistir no contexto de manipulação dos afetos e das ações, em escala, velocidade e intensidade não imagináveis anteriormente, daqueles que deveriam livremente escolher um governante?

O pensar originário sobre o ente hermenêutico que é o homem e o modo como ele existe em um mundo permite aparecerem os processos de dominação nos quais ele está inserido e a formação dos campos de sentido historicamente constituídos. O que se tem aqui, em todos os casos acima, é a indignação pela falta do pensar aquilo que é essencial e que distancia o *Dasein* da verdade como essência da liberdade. Impera na contemporaneidade, portanto, a maquinação e, desse modo, ficam absolutamente expostas as aporias dos Direitos Humanos, especialmente a liberdade da tradição como o determinar-se por meio da razão independentemente de fatores externos.

7 O CAMINHO PARA O VER FENOMENOLÓGICO

Para ver o modo como o homem, ente hermenêutico que é, existe e discursa sobre o que se chamou Direitos Humanos, foi imprescindível a descrição do horizonte ontológico-histórico que se delineou nos capítulos anteriores sem o qual não seria possível expor o campo de sentido que permite ao *Dasein* compreender qualquer significado na facticidade. Posto isto, é necessário meditar sobre o caminho que permitirá desvelar o “como” da liberdade fenomenológica e, ao fim, a essência da liberdade mesma para abrir-se para uma rearticulação do campo de sentido da fundamentação dos Direitos Humanos que possibilite a libertação da dominação.

Para tanto, passar-se-á pela contraposição entre o pensar originário e o pensamento calculador para, após, colocar a questão sobre quem é o homem sujeito dos direitos e, por fim, tratar da essência da liberdade. O caminho descrito, além do trilhado até aqui, é o que se pensou para fazer ver fenomenologicamente a liberdade e meditar sobre a possibilidade de rearticulação do campo de sentido que permite que o discurso dos Direitos Humanos se dê como se dá.

7.1 O pensar originário e o pensamento calculador

O *Dasein* existe lançado-em-um-mundo no qual compreende significados e, nessa dinâmica, interroga-se sobre o sentido de ser dos entes dando-se aquilo que lhe permite pensar, além de, posteriormente, representar e ter consciência do representado. Nesse contexto, “o pensar pertence, de um modo não acidental, ao poder de manifestação que designamos como Ser, de modo que só esse pensar determina o que é ser-homem e indica ao homem o lugar que deve ocupar nessa manifestação” (Morujão, 2000, p. 126). O pensamento é, portanto, aquilo que essencialmente permite ao homem existir.

Isto posto, Heidegger (2012b) questiona o que significa o pensar. O pressuposto do questionamento heideggeriano que considera o *Dasein* como projeto de sentido em um mundo se contrapõe à tradição que classifica o homem como animal racional e, portanto, tem na *ratio* e no pensamento que por ela se dá exatamente aquilo que o diferencia das demais espécies de animais¹³⁴.

¹³⁴ Stein (2006) defende que Heidegger propõe três formas de pensar sendo a primeira estudada pelas ciências da alma e posta, desde o início, na dimensão da transcendência. A segunda considera o homem um animal racional e, tradicionalmente, é reduzida à lógica. A terceira forma de pensar considera a existência e o homem como formador de sentido que pensa aquilo que se dá a pensar na clareira. As duas últimas serão tratadas neste estudo.

Na modernidade, a ciência¹³⁵ avocou para si demonstrar e certificar-se sobre o mundo a partir dos entes e, considerado o método científico, busca explicar os entes em sua entidade sem, contudo, pensar o ser mesmo e a diferença ontológica. Assim, Heidegger (2012) afirma que a ciência não pensa porque não é sua tarefa pensar como pensam os pensadores. Desse modo, as ciências, na modernidade inaugurada com Descartes, são aquilo que permite ao homem assegurar-se do ente de modo a certificar-se de tudo. Nesse modo de existir, o homem sobressalta como quem por si determina o que o ente é naquilo que é o modo de ser do homem mesmo. Há, como se viu, a objetivação calculadora do ente para o atendimento da vontade de vontade e “pelo fato de toda objetivação do ente exaurir na produção e garantia do ente, conquistando, desta maneira, as possibilidades de seu progresso, permanece a objetivação apenas junto ao ente e já o julga o ser” (Heidegger, 1979, p. 47).

O pensamento calculador da ciência com seu método de validação e pressupostos certifica-se da realidade que é capaz de demonstrar desconsiderando aquilo que é incapaz, de maneira que o não demonstrado é desconsiderado. Não medita, portanto, a retração do ser no movimento de velamento e desvelamento e não pensa o sentido de ser do fenômeno que investiga. Olvida que “o que se retrai pode concernir ao homem de maneira mais essencial e reivindicá-lo de modo mais próprio do que algo que aí está e o atinge e o afeta” (Heidegger, 2002, p. 116). Nesse ponto, é preciso afirmar que aquilo que se retrai no movimento de velamento e desvelamento do ser se faz vigente na ciência ainda que seja ignorado. Com Heidegger:

O que se retrai parece estar absolutamente ausente. Mas essa aparência engana. O que se retrai se faz vigente – a saber, através do fato de nos atrair, quer percebamos agora, depois ou mesmo nunca. O que nos atrai já concedeu encontro. Tomados pela atração da retração, já estamos no impulso para isso que nos atrai, à medida que se retrai. (Heidegger, 2002, p. 116).

Ao representar aquilo que se apresenta com o pensamento calculador o sujeito se coloca diante do objeto de modo a suprimir a manifestação para além daquilo que foi possível representar. Retira, assim, a singularidade do fenômeno que se vela e desvela para pensar logicamente a manifestação objetificando a coisa e “quando objetivamos, tornamos tudo

¹³⁵ É importante fixar, desde já, que não se trata de negar validade às ciências ou rejeitar as conquistas que somente foram possíveis para a humanidade por meio do método científico. O que se busca a partir do pensamento heideggeriano é questionar as ciências como meio de descobrimento do ser e único meio de conhecimento seguro do mundo, evidenciando pela fenomenologia, assim, os pressupostos construídos historicamente e tomados como evidentes e naturais. Sob outra perspectiva, “o que está em questão, na pergunta *que significa pensar?*, é que percebamos que o pensar que calcula representa o desdobramento de uma face inevitável nas relações entre ser e homem, mas que não pode ser entregue a si mesma, sem estar acompanhada pelo pensar que medita” (Stein, 2006, p. 145).

comum” (Stein, 2006, p. 67) quando “o que importa é preservar cada um no seu acontecer” (Stein, 2006, p. 67).

As ciências não conseguem pensar sua essência a partir do método e do objeto que deu causa à sua separação da filosofia, o que permite afirmar que as ciências são cegas por serem direcionadas por um elemento não objetivável, qual seja: a diferença ontológica. De outro modo, “portanto, como não se pode pensar a essência da física fisicamente, ela, como outros campos da ciência, opera, decerto modo, cegamente, conduzida pela presença não-objetivável do organizador das diferenças, que é a diferença ontológica” (Stein, 2006, p. 143). O discurso científico sempre chega tarde, posto que parte de pressuposto não elucidado pelo sujeito dentro do próprio discurso e, portanto, não pensa originariamente.

Nesse ponto, o que se coloca como fundo para a questão é a tarefa do pensamento que em Heidegger consiste em recolocar a indagação sobre o sentido de ser. O que se tem a-se-pensar se desvia e há muito se vela, de maneira que o homem quer, mas não pode pensar e a tarefa do pensamento se esvazia. Não pode pensar porque o que se dá-a-pensar não é mais colocado como questão em razão do abandono da investigação do sentido de ser na metafísica e da época da técnica. A questão do ser mesmo e a diferença ontológica entre ser e ente foram tomadas como evidente e não mais questionadas tendo em vista que, para a tradição, todo ser é no ente. Heidegger afirma:

Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão. Ela não problematiza por que é que somente pensa o ser enquanto representa o ente enquanto ente. Ela visa o ente em sua totalidade e fala do ser. (Heidegger, 1979, p. 57).

O que se tem aqui como o abandono do ser não é um engano ou erro da metafísica, mas um acontecimento apropriador que historicamente se delineou e permitiu uma tomada de posição que não possibilitou a investigação do ser enquanto ser.¹³⁶ Também não é uma ação individual do homem contemporâneo, mas, de outra maneira, trata-se do acontecimento historicamente delineado começado entre os gregos consistente na investigação do ser a partir dos entes que conduziu o pensamento metafísico de modo determinante e ocultou o ser mesmo e a diferença ontológica.

Dessa forma, o pensamento metafísico consiste em elevar um fundamento para o ente a partir daquilo que se apresenta e é representado pelo sujeito e, logicamente, anunciar aquele fundamento. É o que se tem a partir de Descartes com o *cogito ergo sum* e o método no qual o

¹³⁶ Remete-se ao que foi desenvolvido a partir do primeiro capítulo no qual se descreveu como o pensamento metafísico, a partir dos gregos, permite uma tomada de posição também metafísica pautada num acontecimento apropriador que está na base da época da técnica desenvolvida neste trabalho.

pensamento filosófico se dá numa dialética por meio da *res cogitans* que percebe a *res extensa* e se apropria do objeto de modo que, nessa dinâmica, ressalta a questão da filosofia e, portanto, a busca pelo ser do ente. O discurso filosófico metafísico se apresenta, portanto, por meio de um *logos* apofântico no qual as categorias do enunciado são colocadas de maneira a serem passíveis de comprovação e a verdade é, nesse contexto, a verdade dos enunciados.

No mesmo sentido a metafísica e a filosofia, de onde surgiram as ciências¹³⁷, tomam a questão do sentido de ser como evidente e passam, reitera-se, a entificar o ser de modo que há o fim¹³⁸ da metafísica. Assim, as ciências, como desdobramento da filosofia, expressam seu fim na medida em que anunciam o modo de pensar científico como modo de conhecimento do mundo para atendimento das necessidades ligadas à práxis da sociedade e “a filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimental de sua técnica, pela qual se instala no mundo, trabalhando-o das múltiplas maneiras que oferecem o fazer e o formar” (Heidegger, 1979, p. 72).

Entretanto, se o pensamento calculador das ciências somente oferece um modo de ser que apenas em parte é capaz de explicar o fenômeno e não é capaz de pensar aquilo que se dá a pensar na diferença ontológica do ser, é preciso que, considerada a fenomenologia, pense-se o que se dá a pensar, o que se desvela - *alétheia*¹³⁹ e vela na clareira. Esse modo de pensar, aqui nominado como pensamento originário¹⁴⁰, é aquele que deixa ser e não reduz as coisas a enunciados apofânticos, mas permite que o ser se desvele. Não se quer pensar os objetos, mas aquilo que está pressuposto e é condição de possibilidade para que o objeto apareça como aparece. É o pensar que pensa o como da história para além daquilo que se apresenta e é representado pelo pensar lógico das ciências. É o pensar que não se dá pela racionalidade, mas depende de uma crise existencial, notadamente pela angústia como disposição fundamental do

¹³⁷ Para a fenomenologia não existe uma diferença de objeto entre o pensamento filosófico e o pensamento científico. Há uma continuidade que liga o conhecimento filosófico e o conhecimento científico que não se dá por convergência ou, tão pouco, por gradação ou complexidade, mas “ela se dá, basicamente, através de um conjunto de distinções que aproximam filosofia e conhecimento empírico, através de um mútuo comprometimento. Esse resulta da estrutura compartilhada que faz dependerem os conhecimentos filosóficos e empíricos, da perspectiva de uma filosofia da finitude” (Stein, 2006, p. 16).

¹³⁸ Para Heidegger, o fim da filosofia tem o sentido de acabamento de todas suas possibilidades. De outro modo: “O fim da filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento que dizer essa reunião” (Heidegger, 1979, p. 72).

¹³⁹ A *alétheia*, em Heidegger (1979), não pode ser traduzida, como fez a tradição, pelo termo verdade em razão de que qualquer designação da verdade como certeza, revelação ou *veritas* já se move em um determinado campo de sentido que torna possível à coisa aparecer como tal. Portanto, *alétheia* tem aqui o sentido de desvelamento.

¹⁴⁰ Ernildo Stein afirma que a fenomenologia hermenêutica e, especialmente, a analítica existencial é o que permite ao segundo Heidegger sustentar a temporalidade como aquilo que permite ao ser dá-se na clareira ao afirmar que “há, portanto, uma base existencial que permite ao filósofo falar no inacessível como o incontornável e num pensamento que protege esse ficar suspenso, Heidegger dirá na in-decisão, sendo capaz de não recorrer à pura objetificação” (Stein, 2006, p. 58 e 59). Ressalta-se que a analítica existencial foi tratada em capítulo anterior.

Dasein, que possibilita a existência própria e a saída do pensamento calculador contemporâneo. Nesse sentido,

Enquanto a pessoa não enfrenta a situação de medo, horror, insegurança, desgosto, dor, prazer inquietação ou qualquer outro sentimento ou sensação em que se encontra, ela não consegue superar incompreensões ínsitas à faticidade não analisada, permanecendo em pressuposições. (Megale, 2019b, p. 17).

Tal modo de pensar somente é possível numa abertura que garanta o aparecer da coisa pela coisa mesma, como quer Heidegger (1979), numa clareira na qual a luz e a sombra podem incidir. Onde o fenômeno se mostra e se esconde, vela e desvela, onde é possível pensar o que se dá a pensar e mais tudo aquilo que se apresenta e se ausenta. Assim, o pensamento lógico da tradição metafísica não pensa a clareira, mas apenas ilumina com a razão aquilo que se mostra nessa abertura sem, contudo, pensar aquilo que permite que a coisa apareça como tal. De outra maneira, “da clareira, todavia, a filosofia nada sabe. Não há dúvida que a filosofia fala à luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser” (Heidegger, 1979, p. 78).

O pensamento essencial deve se questionar sobre o sentido de ser da técnica para escapar dela, deve deixar-se apropriar, posto que impossível escapar, e iluminar a clareira pensando aquilo que se dá a pensar. A tarefa do pensamento originário é pensar a questão do sentido de ser a partir do velamento e desvelamento – *alétheia* - como o elemento de mútuo pertencimento entre o ser e o pensar, de modo que “somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar, isto é, a possibilidade do acordo entre presença e apreensão. (Heidegger, 1979, p. 78). Pensar o sentido de ser na contemporaneidade é pensar o que fundamenta a técnica e o que se apresenta como ameaça com ela, é pensar e relativizar o sentido que quer ser inevitável e as verdades das estruturas vigentes permitindo, assim, um envolvimento interpretativo com a realidade que coloca em evidência as possibilidades de ser do *Dasein*.

O Direito moderno como ciência pautada no pensamento calculador que soluciona problemas conjunturais na comunidade a partir de relações causais e mantém inquestionado o seu ser, é incapaz de pensar seus fundamentos e as estruturas vigentes e, assim, é cego. Falta-lhe a meditação sobre os pressupostos essenciais e, nesse sentido, o Direito, por si, não pode pensar a liberdade, mas parte da liberdade pensada pela tradição metafísica como pressuposto incondicionado para construir seu edifício. Daí que prepondera no Direito o pensamento calculador quando busca soluções no modo-de-ser da técnica para problemas técnicos e não questiona o ser. A tarefa do pensamento originário, nesse aspecto, deve ser retomar a meditação

sobre aquilo que foi pressuposto e não investigado no Direito ou o sentido de ser dos Direitos Humanos para o presente trabalho.

Do mesmo modo, os Direitos Humanos em nada se propõem a permitir que se pense o essencial. Também pautados na tradição racionalista e no pensamento calculador, os Direitos Humanos contemporâneos não são capazes, de qualquer modo, de possibilitar o pensamento originário e o questionamento sobre o sentido de ser. Ainda que a tradição procure na ontologia os fundamentos, tais direitos são pensados contemporaneamente de maneira ôntica para o atendimento de conjunturas como se dá com a liberdade de opinião ou locomoção¹⁴¹, não coloca em questão o sentido de ser e não se possibilita ao *Dasein* pensar originariamente as condições de possibilidade desses direitos ou outro fenômeno. Pensamento, aqui, é tomado como resistência porque permite a partir da técnica colocar a técnica mesma em questão. O que se tem em jogo é a medida histórica do nosso tempo e a indigência do *Dasein* que, invariavelmente, não são questões na constituição e aplicação dos Direitos Humanos e de modo algum sofrem qualquer confrontação possibilitando a dominação e opressão do homem pelo homem.

Não se argumente com o direito à educação como um direito humano possibilitador do pensamento originário. Não bastasse a educação em geral ofertada na contemporaneidade ser instrumentalizada para o modo-de-ser da técnica, já se colocou nesta investigação que não é possível o pensar originário somente pela racionalidade, mas aquele (pensamento originário) não se dá senão a partir de uma crise existencial que permita colocar em jogo o mundo do *Dasein*. Uma meditação sobre a essência da educação e o modo como ela se dá poderá criar as condições de possibilidade para uma educação que promova a liberdade como tentou Freire (2003), mas qualquer tentativa não pode deixar de pensar sobre aquilo que é essencial.

Ao lado disso, neste ponto da pesquisa, é importante indagar sobre quem se tem como destinatário dos direitos. De outra maneira, a quem se dirigem os direitos que têm como fundamento a liberdade? Qual a essência desse homem a quem a tradição destinou os direitos que levam sua designação como predicado?

¹⁴¹ Não se quer aqui, definitivamente, negar a importância dos Direitos Humanos no contexto histórico em que foram criados, como também não se pretende ignorar que permitiram avanços civilizatórios, entretanto é preciso questionar seus fundamentos e problematizar aquilo que poderia permitir o pensamento originário e a liberdade.

7.2 Humanismo¹⁴² e essência do homem

A liberdade de que trata a presente pesquisa não é outra senão a liberdade do homem e, desse modo, é preciso perguntar pela essência do homem no horizonte histórico-ontológico contemporâneo antes da investigação da liberdade humana. De outro modo, o que se coloca como principal nesse ponto do trabalho é investigar a essência da liberdade humana e, necessariamente, a liberdade desse homem mesmo que é o homem contemporâneo, para que, assim, o que lhe é essencial seja visto.

O pensamento heideggeriano pretende investigar radicalmente a questão do sentido de ser e, reitera-se, perpassa a história da metafísica para demonstrar o abandono do ser e a busca pelo ser dos entes que não investigou seus pressupostos, mas, antes, afirmou a obviedade da questão. Nesse contexto, Heidegger responde à carta enviada por Jean Beaufret na qual é questionado sobre um sentido para o humanismo após os desastres proporcionados pelo homem na Segunda Guerra Mundial. Tem-se, como questão, a contradição entre a dignificação do homem pelo humanismo e os horrores causados pelo próprio homem. Na carta, é colocado em dúvida o pressuposto do qual parte Beaufret sobre a necessidade de manutenção da palavra humanismo com a tradição metafísica que ela carrega. É o que expõe Peter Sloterdijk ao questionar:

Para que exaltar novamente o ser humano e seu autorretrato filosófico padrão como solução no humanismo, se a catástrofe do presente acaba de mostrar que o problema é o próprio ser humano, com seus sistemas metafísicos de autoelevação e autoexplicação? (Sloterdijk, 2018, p. 23).

A tradição metafísica, ao buscar o ser dos entes com abandono da questão do sentido de ser e da historicidade é o fundamento para a definição da essência do homem e do humanismo na tradição que possibilitou a catástrofe citada. Vale dizer com Heidegger que “a história do ser sustenta e determina cada *condition et situation humaine*” (Heidegger, 2005, p. 9, grifo do autor). Na tradição procura-se definir o humano a partir de categorias e o pensar mesmo se dá com vistas à verdade do ente tomando tudo como coisas entre coisas que podem ser explicadas pela razão a partir daquelas categorias ou, quando incompreensíveis por este modo-de-ser, são descartadas por impossíveis de serem apreendidas. Assim,

Abordamos o ente como o efetivamente real, tanto quando calculamos e agimos, como quando procedemos cientificamente e filosofamos com explicações e fundamentações. A elas também pertence o garantir que algo seja inexplicável. Com

¹⁴² Não se pretende, neste ponto da pesquisa, estudar o humanismo na tradição filosófica, mas somente expor as críticas que o pensamento fenomenológico heideggeriano trouxe e como o humanismo está inserido na tradição metafísica subjetivista.

tais afirmações pensamos estar diante do mistério. Como se já estivesse estabelecido que a verdade do ser se pudesse fundamentar, de qualquer modo, sobre causas e razões explicativas, ou, o que dá no mesmo, sobre a impossibilidade da sua apreensão. (Heidegger, 2005, p. 16).

A humanidade do homem é definida, portanto, a partir da tradição e das categorias do pensamento lógico como animal racional. Busca-se, na esteira da *ratio*, estabelecer as causas daquilo que se investiga para, assim, atingir a certeza e, dessa maneira, vale ressaltar, a classificação e as causas não são falsas, mas sobre elas recaem todos os questionamentos realizados para a tradição metafísica, especialmente a inexistência da pergunta sobre o sentido de ser pressupondo. De outro modo, “na determinação da humanidade do homem, o humanismo não só deixa de questionar a relação do ser com o ser humano, mas o humanismo tolhe mesmo esta questão, pelo fato de, por causa de sua origem metafísica, não a conhecer nem a compreender” (Heidegger, 2005, p. 20).

Todos os humanismos¹⁴³ partem do mesmo pressuposto não questionado e são, portanto, metafísicos. Partem do homem como animal racional e buscam o controle sobre o destino do homem mesmo, além da segurança para manter e fortalecer um determinado modo de existir. Em toda história todos os humanismos buscaram um ideal de humanidade atemporal que permitisse ao homem elevar sua condição e opor-se ao desumano partindo sempre de pressuposições do ente sem, em qualquer caso, investigar a questão do sentido de ser. Todos partiram de uma compreensão fixa do mundo e de seu fundamento, da história e da natureza.

Humanismo, aqui, aparece como aquilo que coloca o homem como centro e senhor de todas as coisas, aquele que planeja e é capaz de controlar a natureza e até o homem mesmo. É parte da tradição metafísica na medida em que permite ao homem o ocultamento do mistério do velamento/desvelamento do ser para firmar a certeza e afastar o *Dasein* do pensamento originário. O humanismo, portanto, é correlato à tradição metafísica posto que rejeita o pensamento originário, abandonando a questão da essência do homem, apreendendo-o em categorias da tradição e objetivando-o para servir ao planejamento e ao cálculo.

A definição metafísica de homem presente no humanismo remonta, por tudo, a um ideal de homem projetado num nível superior distante do fenômeno e que busca conduzir o homem

¹⁴³ Heidegger (2005, p. 19) exemplifica os humanismos existentes: considera o pensamento de Marx que encontra na sociedade a natureza do homem como homem social; o cristianismo que vê o homem como o filho de Deus; O humanismo romano no qual pela primeira vez foi pensado sob este nome e originou-se do encontro da romanidade com o helenismo; e por fim, cita o humanismo existencialista sartriano. Nesse sentido, Heidegger (1998, p. 181) afirma que “here ‘human being’ sometimes mean humanity or humankind, sometimes the individual or the community, and sometimes the people [das Volk] or a group of people”. Em tradução livre: aqui “ser humano” significa por vezes humanidade ou espécie humana, por vezes indivíduo ou comunidade, e por vezes o povo (*das Volk*) ou um grupo de pessoas.

mesmo a possibilidades superiores e também ideais, desconsiderando a história e o horizonte ontológico-histórico epocal. Definir o homem a partir de um ideal metafísico subjetivista que desconsidera a questão do sentido de ser permitiu definir o que é humano de maneira conveniente e, desse modo, historicamente a disputa por definir quem é humano possibilitou violência para com aqueles que eram, com fundamento no pensamento calculador, definidos como animais não racionais. Assim,

Conclui-se, portanto, que a condição que nos atribuímos desde a época clássica (a condição humana) jamais deixou de ser disputada. Quem era e é humano nunca foi decidido de forma absoluta: bem pelo contrário, sempre ensejou contestação, sempre foi motivo de luta e interpretação. (Rüdiger, 2008, p. 170, 171).

No mesmo sentido, Sloterdijk (2018), após afirmar que o credo humanista antigo tinha a convicção de que o homem é um animal influenciável e que, portanto, é preciso cuidar da sua formação por meio de influências corretas, expõe que há, ou havia, uma disputa para determinar o que é humano a partir de tendências bestializadoras e domesticadoras. Somente seriam humanos aqueles que fossem domesticados e praticassem ações de acordo com aquelas influências corretas. Há nos humanismos, dessa maneira, uma aposta de que a formação educacional a partir da racionalidade¹⁴⁴ fosse capaz de domesticar o homem e tornar possível a convivência em sociedade sem a bestialização do comportamento humano.

Contudo, com Heidegger (2005), não se pretende uma oposição radical contra o humanismo ou, de qualquer modo, defender o desumano. O intento humanista de não violência e barbárie é aqui compartilhado e, portanto, não se é contra o interesse de afastamento dos horrores que historicamente foram praticados por humanos contra humanos. O que se quer é buscar apontar a essência do homem de modo a possibilitar uma refundação do humanismo para considerar e permitir todas as possibilidades de ser do *Dasein* e garantir que o homem exista de modo livre. Assim, “pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta” (Heidegger, 2005, p. 33, grifo do autor). Nesse sentido, Sloterdijk afirma que Heidegger, ao buscar a essência do humanismo, preserva o que há de mais relevante. Expõe que,

Heidegger preserva entretanto, indiretamente, a função mais importante do humanismo clássico, que é o estabelecimento de amizade do ser humano pela palavra do outro; na verdade, ele radicaliza esse motivo de amizade e o transfere do campo pedagógico para o centro da consciência ontológica. (Sloterdijk, 2018, p. 27).

¹⁴⁴ O século XX com suas catástrofes parece contrariar a tese humanista, notadamente quando se considera a sociedade alemã do início daquele século na qual floresceu o fascismo e seus altos índices de educação. Tratando da sociedade europeia liberal do século XIX e as expectativas frustradas pela chamada era da catástrofe (século XX), Hobsbawm (1995) afirma o choque com o colapso dos valores da razão e da educação que foram postos em xeque pelos horrores praticados pelo homem.

A partir do que foi posto até este ponto, é preciso perguntar fenomenologicamente: a essência do homem se funda radicalmente na *animalitas*? Como a essência do homem se apresenta na clareira?

Para Heidegger (2005), a metafísica ignora a noção essencial de que o homem somente desvela o seu ser essencialmente na ek-sistência. De outra maneira, o que é essencial ao homem e o diferencia dos animais não é a racionalidade, mas somente quando recebe o apelo do ser na abertura para a clareira que lhe é própria de modo a ek-sistir é que se desvela o ser do homem. A classificação do homem como animal, assim, é fenomenologicamente rejeitada em razão de que somente o homem abre-se na clareira para o ser, somente o homem é capaz de existir e, dessa maneira, está aqui aquilo que radicalmente difere o homem dos animais. Classificá-lo dentro de categorias da tradição é entificá-lo de maneira a objetivar o homem e não questionar o seu ser.

Assim, o ser do homem é essencialmente diferente dos animais e dos entes inanimados por aquele possuir um mundo¹⁴⁵ no qual é lançado e ser capaz de compreender significados, além de questionar o seu ser e dos demais entes. O ser-no-mundo é expressão cunhada por Heidegger (2015d) que, como se viu, indica três aspectos: passa pelo em-um-mundo para se analisar a estrutura ontológica de mundo, assim como determinar a mundanidade. Passa, também, pelo ente, indagando-se “quem?”; e, por fim, o ser-em no qual se revela fenomenalmente a estrutura do *Dasein*. Lançado-em-um-mundo, o *Dasein* se relaciona com os entes e os demais ser-aí a partir compreensão de significados que possibilitam modos de ek-sistir. Assim, é possível reafirmar, a partir do ser-no-mundo, as teses sustentadas por Heidegger (2015c) ao dizer que a pedra (o material) é sem-mundo; o animal é pobre de mundo; e o homem é formador de mundo.¹⁴⁶

Entender a essência do homem como organismo animal passível de ser estudado pela biologia ou até, nesse aspecto, pela filosofia é examinar o homem em sua entidade olvidando seu ser e descartando o que lhe é essencial. O homem não pode onticamente ser classificado

¹⁴⁵ Na tradição, mundo significa a totalidade de entes existentes. Entretanto, como se viu no decorrer do texto, em “Ser e tempo” mundo significa uma totalidade de significados compreendidos pelo ser-aí (*Dasein*). “As coisas se entrelaçam, formando um mundo unificado pela significação: os utensílios que usamos referem-se a outros utensílios, que juntos formam um local de trabalho, por sua vez referido ao mundo mais amplo além do local de trabalho. O martelo do artesão refere-se aos seus pregos, à madeira e ao couro, e ao banco no qual ele trabalha; além do local de trabalho estão seus clientes, as vacas que fornecem o couro, a floresta que fornece a madeira, e desta forma expandem-se indefinidamente círculos de familiaridade cada vez mais remota”. (Inwood, 2002, p. 29).

¹⁴⁶ Foi realizada no momento oportuno a investigação detida das estruturas existências do *Dasein* e, especialmente, o ser-no-mundo.

como animal e, posteriormente, diferenciado a partir da cultura, da racionalidade ou do espírito como pretende a tradição para lhe determinar o que é essencial. De outra maneira,

Como a essência do homem não consiste em ser um organismo animal, assim também não se pode eliminar e compensar esta insuficiente determinação da essência do homem, instrumentando-o com uma alma imortal ou com as faculdades racionais, ou com o caráter de pessoa. Em cada caso, passa-se por alto a essência, e isto em razão do mesmo projeto metafísico. (Heidegger, 2005, p. 25).

Note-se que o humanismo metafísico subjetivista é o que fundamenta vários setores das ciências sociais e do pensamento moderno como a psicologia, a antropologia, a pedagogia humanista e, especialmente, o Direito ocidental que se baseia nos Direitos Humanos. Todas elas (ciências) que, na maioria dos estudos, não se questionam originariamente sobre o ser do homem, não investigam o pressuposto humanista do qual partem e as possíveis aporias a que essa pressuposição conduz.

O humanismo na tradição metafísica, reitera-se, coloca o homem como animal racional e o centraliza na análise da questão da verdade, de modo que a subjetividade metafísica moderna é o fundamento que permite ao homem a certeza de tudo, inclusive, convenientemente e conjunturalmente, do que é humano. O mundo dos entes é representado à imagem e semelhança do homem que, como centro de todas as coisas, abre para si a possibilidade de domínio dos demais entes e do homem mesmo. Nesse sentido, os humanos, para Rüdiger (2008), seriam tomados de Descartes até os dias atuais como uma espécie de máquina, de modo que a disputa sobre o que é humano não se distancia dessa concepção, ao contrário, todas indicam a objetificação do humano.

O humanismo metafísico subjetivista, ainda, oculta o pensar originário sobre a essência do homem, de modo que escamoteia o mistério do ser e a pergunta sobre o sentido de ser do homem com suas definições aparentemente evidentes sobre a essência humana. Olvida que “o homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser” e “ele ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser, para guardar a sua verdade” (Heidegger, 2005, p. 51). Da intimidade desse chamamento aparece a sua essência e “somente deste morar ‘possui’ ele ‘linguagem’ como a habitação que preserva o ex-stático para sua essência” (Heidegger, 2005, p. 23).

O humanismo serve, assim, como ponto de apoio da técnica e em nada conflita com seu modo-de-ser, ao contrário, possibilita que a técnica se realize e o ser deixe de aparecer como uma questão. Não oferece qualquer impedimento a que o homem seja objetificado pela técnica e tomado como recurso disponível para o cálculo e planificação, além de impossibilitar a existência a partir do pensamento originário e da liberdade como deixar-ser aquilo que é. Por

fim, ao buscar teorizar o que é o homem a tradição na qual se fundam os Direitos Humanos encurtaram o campo fenomenológico de manifestação do ser do homem e restringiram as possibilidades de ser do homem mesmo, vale reafirmar, na tradição somente será homem aquele que se enquadrar nas categorias definidas.

Após a descrição da essência do homem como o ente subsistente que se apresenta como o sujeito dos direitos invocados como humanos, é relevante, neste ponto da pesquisa, investigar fenomenologicamente aquilo que a tradição mesma coloca como o fundamento daqueles direitos. A liberdade é, como visto, aquilo que fundamenta os Direitos Humanos modernos e merece ser investigada a partir do pensamento originário.

7.3 A essência da liberdade humana

O que se busca neste ponto é investigar a essência da liberdade como a ligação que se dá entre homem e mundo¹⁴⁷. Assim, o que se tem como base para a questão sobre a essência da liberdade é exatamente a independência do homem em relação ao mundo o que, necessariamente, precisou ter como tarefa preparatória a investigação sobre a essência do homem e a analítica do ser-no-mundo que segue brevemente retomada a seguir.

A fenomenologia heideggeriana radicaliza a redução fenomenológica e a intencionalidade husserliana para fugir da subjetividade e da hipostasia da tradição de modo que o ser do homem é ek-stático, ou seja, sempre para fora e nunca uma consciência apropriadora de um objeto dado. O *Dasein*, portanto, já está sempre junto aos entes e experimenta o mundo nos limites da facticidade. Casanova (2017) coloca como problema nesse ponto da investigação a relação que se estabelece entre o *Dasein* e a realidade circundante que não desaparece na fenomenologia, ao contrário, essa se pergunta como a questão da realidade pode se tornar um problema.

A resposta heideggeriana à questão considera a absorção do *Dasein* no mundo fático sedimentado e a percepção de que tal absorção constitui-se a partir do primado daquilo que se apresenta à vista como um ente dado. De outra maneira, “o ser-aí é o ente que, sendo, se encontra marcado por uma dinâmica ekstática à qual corresponde de saída e na maioria das vezes uma absorção do mundo fático sedimentado (Casanova, 2017, p. 262). Isso significa que o *Dasein* é seduzido por aquilo que se apresenta num primeiro momento à vista deixando-se

¹⁴⁷ Heidegger (2012f) coloca a ligação de independência entre homem e mundo e entre homem e Deus, entretanto o recorte do trabalho não permite a investigação da segunda ligação posto que se investiga aqui a fundamentação dos Direitos Humanos na contemporaneidade quando o abandono de Deus como fundamento ontológico-histórico de todas as coisas já havia se dado.

tomar por esta “realidade” e atribuindo aos entes, inclusive a si próprio, o caráter daquilo que é subsistente em si. Portanto, os entes são dados e a realidade é aquilo que a percepção é capaz de apreender de plano.

Vale lembrar que o *Dasein* somente é existindo. De outro modo, para que o *Dasein* exista há uma dinâmica de saída de si que o lança no mundo que é o seu e somente nesse movimento de saída ele estará sendo e assume as possibilidades que são suas. Ao existir num mundo que o absorve, a normatividade significativa desse mundo que, como ressaltado, tem de saída e na maioria das vezes no modo utensiliar a maneira como o mundo se apresenta, orienta o modo de ser de tudo. Nesse contexto, o *Dasein*, de início e em regra, se orienta por tradição encurtada sem, quase sempre, investigar radicalmente aquilo sobre o que fala. Com Casanova, “a própria facticidade, porém, não é determinada senão por tradição encurtada, o que significa dizer que a tradição acaba se reinscrevendo no mundo fático e orientando nossos comportamentos em geral” (Casanova, 2017, p. 263).

Ao compreender o sentido que a significação do mundo apresenta, notadamente com a primazia do modo utensiliar, não se dá de plano a teorização dos objetos, mas somente o uso dos utensílios com o primado ontológico da subsistência do ente em si e, desse modo, o ente aparece como aparece. A pergunta pela realidade se dá nesse contexto de passagem do à mão do utensílio para o questionamento das propriedades do ente. Referindo-se à compreensão e à interpretação orientada pelos entes no mundo Heidegger afirma:

Com isso, salta-se por cima do ser do que, imediatamente, está à mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (*res*). O *ser* recebe o sentido de *realidade*. A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade. De acordo com esse deslocamento da compreensão de ser, a compreensão ontológica da presença volta-se para o horizonte desse conceito de ser. A *presença*, assim como qualquer outro ente é um *real simplesmente dado*. Assim, o ser *em geral* adquire o sentido de realidade. (Heidegger, 2015d, p. 269, grifo do autor).

Tal horizonte hermenêutico tem decisiva influência sobre o ser-aí na medida em que o *Dasein*, absorvido nessa tomada de posição metafísica, apanha tudo como dado em um movimento que se retroalimenta e obscurece o caráter de ser-no-mundo. Tomando os entes como simplesmente dados, o *Dasein* deixa-se absorver na capa de preconceitos olvidando o horizonte ontológico-histórico que orienta suas ações em geral. De outro modo, “coloca-se a questão da ‘realidade’ do ‘mundo externo’ sem se esclarecer previamente o *fenômeno do mundo*” (Heidegger, 2015d, p. 270, grifo do autor).

Considerado, portanto, como um ente dotado de propriedades como todos os demais entes, o *Dasein* se distingue na tradição também por possuir linguagem que é interpretada como razão, permitindo-lhe conhecer das coisas que existem dadas no mundo – aqui entendido como

um local no qual os entes se encontram simplesmente dados. Podendo conhecer as coisas, avulta-se o problema da realidade para se investigar como é possível conhecer e como provar a realidade do mundo exterior (Heidegger, 2015d). Isto posto e absorvida a posição metafísica descrita, a tradição foi obrigada a se orientar e restringir a noção de realidade ao que está dado e, diante da multiplicidade de fenômenos possíveis, necessitou criar a contraposição ente ser e aparência para pensar a ideia de substância. Com Casanova, o que se tem nesse ponto é que, “assim, o problema da realidade exterior está fundado em uma desconsideração da estrutura originária ser-no-mundo e de um encurtamento do que se chamará mais à frente de ekstases temporais” (Casanova, 2017, p. 268). Heidegger considera, portanto, um erro da tradição investigar o como da realidade naquilo que é simplesmente dado e afirma a antecipação do mundo do *Dasein* que se dá no modo-de-ser da cura:

Nessas pressuposições, a presença chega sempre “muito tarde” porque, do momento em que realiza em seu ser essa pressuposição – e de outro modo essa pressuposição não seria possível – a presença *como ente* sempre é e está em um mundo. “Antes” de toda pressuposição e atitude caracterizadas pela presença o *a priori* da constituição do ser se oferece no modo de ser da cura. (Heidegger, 2015d, p. 275, grifo do autor).

Já se colocou a necessidade de ontologicamente questionar-se sobre o mundo do *Dasein* para entender como não seria possível o conhecimento da realidade sem a intermediação do mundo, o que se apresenta agora, superado aquele ponto, é o problema do ser mesmo do real. Sobre o problema ontológico do real, ou seja, sobre o como do real, Heidegger afirma “que o ente intramundano só pode ser concebido ontologicamente mediante o esclarecimento do fenômeno da intramundandade” (Heidegger, 2015d, p. 278). A questão se coloca a partir da demonstrabilidade do mundo exterior e as possibilidades de determinação de uma substância pela consciência. Heidegger analisa a questão a partir do pensamento de Dilthey para pensar a realidade como resistência, de modo que “realidade é *resistência* ou, mais precisamente, o conjunto das resistências” (Heidegger, 2015d, p. 278). Vale o exemplo: o copo que se apresenta em cima da mesa resiste a determinações para além daquilo que se apresenta e, de maneira alguma, a percepção pode fazer com que o copo não exista ou transformá-lo em outro ente, posto que há uma resistência que o mantém como ele é. Desse modo, “eu não posso, em outras palavras, transformar as coisas ao meu bel prazer, nem posso tão pouco imaginar que elas poderiam se desfazer simplesmente porque eu assim quero” (Casanova, 2017, p. 269).

A apresentação da coisa se dá sempre em um espaço hermenêutico aberto cooriginariamente à aparição e por ela é assumida em um campo relacional. Portanto, há sempre um campo estruturado de sentido que sustenta o ente que se apresenta e, nesse limite, se dão as possibilidades de interpretação que se modulam a partir da compreensão do mundo do *Dasein*.

Posto isto, as coisas não oferecem resistência porque são fundadas em uma substância que lhes fundamenta em uma relação entre objeto e consciência como pretendeu Descartes com o *cogito sum*, mas antes a possibilidade de resistência somente é possível com o descerramento de mundo. De outro modo,

A análise ontológica dos fundamentos da “vida” não pode ser acrescentada posteriormente como uma infraestrutura. Ela que sustenta e condiciona a análise da realidade, bem como toda explicação do conjunto das resistências e de suas pressuposições fenomenais. (Heidegger, 2015d, p. 279).

Por tudo, a “realidade” é um modo-de-ser do *Dasein* dentre outros na totalidade que permite que um campo de sentido específico se abra e os entes apareçam como reais, de maneira que não há possibilidade de pensar entes reais sem tal campo compreensivo pressuposto.

Do mesmo modo se dá com relação ao problema da verdade. Para antecipar o que será tratado à frente, a tradição desconsiderou a tematização da facticidade e a questão do sentido de ser olvidando a situação hermenêutica originária que permite ao *Dasein* existir no modo-de-ser da verdade mesma. Assim, “dito de maneira direta, não se pode pensar a verdade para além do modo como algo se deixa ver em seu ser.

A descrição fenomenológica não se faz sem considerar a historicidade dos conceitos o que, definitivamente, não se alcança com o relato de fatos históricos de realizações humanas e sua justificação ou com a coetaneidade com textos tradicionais filosóficos, mas com a destruição dos preconceitos calcificados pela tradição. Heidegger pretende exatamente destruir a noção de verdade tradicional e seus fundamentos ontológicos descrevendo as teses¹⁴⁸ que caracterizam a essência da verdade na tradição e expondo aquilo que não foi questionado, mas, contudo, pressuposto. Ao lado disso, deve-se perceber que o pensamento heideggeriano tem em vista a experiência originária dos gregos para relacionar ser e verdade de modo que, “dito de

¹⁴⁸ Heidegger começa o ponto sobre o conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos explicitando as três teses que, a seu pensar, caracterizam sua essência na tradição. Afirma: “três teses caracterizam a apreensão tradicional da essência da verdade e a opinião gerada em torno de sua primeira definição: 1. O ‘lugar’ da verdade é o enunciado (o juízo). 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como ‘concordância’ (Heidegger, 2015d, p. 284). Casanova contesta a interpretação heideggeriana do pensamento aristotélico, além de restringir o problema da verdade à segunda tese explanando o seguinte: “de qualquer modo, a simples asserção que atribui a Aristóteles a determinação originária do enunciado como sendo o lugar da verdade é a tal ponto inconsistente com o texto aristotélico, que não há como pensar tal asserção senão como oriunda de um encurtamento grosseiro do contexto originário de colocação do problema. Para Aristóteles, por mais que seja correto afirmar que sua posição de princípio restringe a possibilidade de se falar em termos de enunciado verdadeiro ou falso aos enunciados declarativos, ou seja, à afirmação ou negação de um predicado a um sujeito, a verdade não é enunciativa, porque não é o enunciado que determina pela primeira vez o que se pode ou não se pode ser negado de algo. Em termos aristotélicos, a verdade enunciativa se assenta sobre a síntese originária entre *nous* e *ousia*, entre pensamento e entidade, de tal forma que só essa síntese sustenta a verdade dos enunciados que se articulam na linguagem” (Casanova, 2017, p. 276).

maneira direta, não se pode pensar a verdade para além do modo como algo se deixa ver em seu ser” (Casanova, 2017, p. 273).

Considerada a segunda tese que sustenta que a essência da verdade reside na concordância, o questionamento não se dá sobre a possibilidade de correspondência entre aquilo que se percebe e aquilo que é percebido. Para ser mais claro, não se coloca em questão a relação que se estabelece entre a representação e o representado, mas o que se tem como problemático são exatamente as bases ontológicas-existenciais da adequação do que foi representado (Heidegger, 2015d). Assim, as perguntas que se apresentam são: sobre o que concordam intelecto e coisa? Como se estabelece essa relação de concordância?

A relação de correspondência pode se dar entre uma coisa ou uma proposição e aquilo com o que elas se relacionam, de maneira que o verdadeiro e o não verdadeiro na tradição residem exatamente na concordância ou não concordância entre dois polos relacionáveis. Então, “ser verdadeiro e verdade significam aqui ‘estar de acordo’; e isto de duas maneiras: por um lado, a consonância entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e, por outro lado, a concordância entre o que é visado pela enunciação e a coisa (Heidegger, 2008b, p. 191). A verdade, reitera-se, está na correspondência entre *res* e *cogito* e a não verdade na não correspondência.

Heidegger (2015d) destaca a diferença entre intelecto e coisa para afirmar que a relação não se dá entre elementos iguais e, portanto, não é possível pensar tal relação com vista à igualdade, mas somente pensá-la como semelhante. Representação e representado ou a percepção e o percebido distanciam-se pela impossibilidade de, essencialmente, serem iguais abrindo um abismo entre aquele que pode representar e a coisa. Daí que, por mais semelhantes que possam ser pela aproximação pretendida entre a ideia contida no significado e a coisa, há sempre entre eles uma distância que não permite pensar em igualdade. Nesse ponto, Casanova destaca a história da filosofia para registrar a dificuldade na determinação da correspondência entre intelecto e coisa:

A própria história da filosofia pode ser compreendida como uma longa e frustrante tentativa de superar esses abismos, de alcançar uma radical correspondência entre intelecto e coisa. Seja por meio de uma tentativa ingênua de suprimir os elementos subjetivos das concepções, seja por meio de uma tentativa igualmente problemática de estabelecer a concordância exclusivamente no interior da estrutura cognitiva de produção de conceitos. (Casanova, 2017, p. 279).

A disputa entre realismo e idealismo não conduziu o pensamento à solução da questão, que foi problematizada a partir de pressupostos não questionados e que impediram melhor desfecho. Especialmente a lógica e o racionalismo da tradição moderna não foram capazes de

estabelecer critérios seguros para se alcançar a verdade por não se questionarem sobre o sentido de ser e, desse modo, chegarem tarde, tendo em vista se voltarem para aquilo que é posterior nessa relação. Assim sendo, “exatamente na medida em que busca dizer as coisas mesmas, mas sempre se coloca na posição daquele que diz as coisas ‘como se’ elas fossem, a tradição sempre acabou inserindo na origem uma impossibilidade de alcançar as coisas mesmas” (Casanova, 2017, p. 280).

A fenomenologia pretende exatamente acessar as coisas por elas mesmas e o pensamento heideggeriano encontra na analítica da estrutura ser-no-mundo, especialmente no existencial da compreensão e na facticidade, o modo para eliminar a dualidade entre consciência e coisa sem, contudo, reduzir o fenômeno à coisa ou ignorar o *cogito*. Nesse contexto, o fundamento da correspondência não está no intelecto ou exclusivamente na mostraçã da coisa percebida, mas no campo hermenêutico de mostraçã dos entes no mundo do *Dasein*¹⁴⁹. O que se tem aqui é a modificaçã da questã que antes pensava a correspondência para agora pensar a descoberta, de maneira que o descobrimento é a condiçã de possibilidade para a verdade. Vale reafirmar com a síntese de Marco Casanova que “Não é, em suma, possível pensar a verdade sem o comportamento descobridor, comportamento esse que está fundado originariamente no descerramento de mundo que se dá a partir da unidade tripla de compreensã, disposiçã e discurso” (Casanova, 2017, p. 283).

Como consequência do descerramento de mundo do *Dasein* na temporalidade e da destruiçã das camadas calcificadas de preconceitos, torna-se impossível pensar em correspondência por não existirem dois polos – sujeito/intelecto e coisa. Veja-se que a existencia se dá para fora cooriginariamente com o mundo descerrado não se podendo repartir o fenômeno em duas partes para depois uni-lo. Portanto, exatamente por não haver dois polos é impossível se pensar em correspondência ou adequaçã.

¹⁴⁹ Heidegger adota o exemplo do quadro torto na parede para elucidar como o que está ontologicamente na fundaçã da correspondência é o fenômeno ser-no-mundo. Afirma: “com as costas viradas para a parede, alguém emite o seguinte enunciado verdadeiro: ‘O quadro na parede está torto’. O enunciado se verifica quando ele se vira e percebe o quadro torto na parede. O que nessa verificaçã é verificado? Qual o sentido da confirmaçã desse enunciado? Será que se constata uma concordância do conhecimento ou do conhecido com a coisa na parede? Sim e não, conforme se interprete fenomenalmente o que diz a expressã ‘o conhecido’. A que remete o emissor do enunciado quando ele - sem perceber, mas ‘apenas representando’ – julga? Será que remete a ‘representaçães’? Certamente não, se representaçã for tomada como processo psíquico. Também não remete a representaçães no sentido do representado, ou seja, de uma ‘imagem’ da coisa real na parede. Segundo o seu sentido mais próprio, o enunciado que ‘apenas representa’ remete ao quadro real na parede. É a ele que se visa e não a outra coisa. Toda representaçã que introduzisse aqui alguma outra coisa, que deveria estar implicada no enunciado que apenas representa, falsificaria o conteúdo fenomenal a respeito do qual se propõem um enunciado. O enunciado é um ser para a própria coisa que é” (Heidegger, 2015d, p. 288).

Como visto, Heidegger se apropria do conceito de verdade dos gregos e, desse modo, a *alétheia* é pensada como desvelamento, ou seja, como aquilo que arranca algo do velamento. O desvelamento, então, articula-se com o descerramento de mundo como condição de possibilidade para que algo se mostre como algo. Casanova (2017) ressalva, nesse momento, que verdade não se confunde com desvelamento, como também não se trata de uma posição relativista precisamente por se buscar mais originariamente aquilo que permite que algo apareça. Assim, o enunciado é derivado daquilo que originariamente o fundamenta no mundo do ser-com-os-outros e permite que algo apareça a cada um após a modulação na interpretação¹⁵⁰. Exatamente por descolar-se do fenômeno originário tornando-se um manual simplesmente dado sobre coisas simplesmente dadas (inclusive a verdade) na cotidianidade o enunciado é derivado de modo que

Com o pronunciamento do enunciado, a descoberta dos entes volta-se para o modo de ser do manual intramundano. Na medida, porém, em que nela, **enquanto descoberta de...**, se mantém uma remissão a um ser simplesmente dado, a descoberta (verdade), por sua vez, torna-se uma relação simplesmente dada entre seres simplesmente dados (*intellectus et res*). (Heidegger, 2015d, p. 296, grifo do autor).

O que se tem como questão aqui é a recondução do problema da correspondência para a verificação do que sustenta originariamente a relação que se estabelece e não o encurtamento da tradição que se transmitiu em enunciados perdendo de vista o fenômeno originário. De outro modo, “ao contrário, o que está em questão é antes uma recondução de todo e qualquer enunciado ao campo de manifestação originário, no interior do qual pela primeira vez algo aparece como algo, e, por isto, pode se tornar objeto de enunciação (Casanova, 2017, p. 284). Heidegger afirma sobre a verificação da verdade do enunciado que ela não deve se dar com a correspondência entre coisa e consciência, mas o descobrimento do ente é o que permite o acesso ao ser do ente:

Não se comparam representações entre si nem com *relação* à coisa real. O que se deve verificar não é uma concordância entre conhecimento e objeto e muito menos entre algo psíquico e algo físico. Também não se trata de uma concordância entre vários “conteúdos da consciência” (*Bewusstsein*). O que se deve verificar é unicamente o ser

¹⁵⁰ Neste ponto é importante ressaltar a divergência da posição de Casanova que se contrapõe à Daniel O. Dahlstrom no sentido de que Heidegger não questiona a verdade como adequação, mas somente a pretensão de originalidade da verdade como adequação. Com Casanova: “assim, não faz sentido falar aqui de adequação ou correspondência, uma vez que não há dois polos a serem adequados ou correspondidos. Uma descrição fenomenológica plena não pode ser chamada de adequada ou correta. Não porque ela é inadequada ou incorreta, mas porque a síntese cooriginária da qual ela faz parte torna de saída desnecessário pensar a verdade nesses termos. Com isto, a verdade como adequação se mostra como derivada do descerramento de mundo, mas tendo como fundamento a não verdade, ao mesmo tempo em que a evidenciação do caráter de verdade como descerramento acaba por tornar caduco o discurso sobre adequação, uma vez que a descrição fenomenológica está para além de adequado e inadequado” (Casanova, 2017, p. 194).

e estar descoberto do próprio ente, o *ente* na modalidade de sua descoberta. (Heidegger, 2015d, p. 288).

A partir do que foi até aqui exposto Heidegger afirma que o *Dasein* existe na verdade¹⁵¹. Essa construção não se refere a um “local” no qual é possível ao ente humano encontrar a verdade, também não trata com um ideal ou uma coisa sobre a qual se pudesse afirmar ser verdadeiro ou, por fim, não indica que o *Dasein* não pode existir na não-verdade. Ser-na-verdade assinala que desde sempre jogado no campo de manifestação dos entes – mundo – o *Dasein* ek-siste no acontecimento descerrador de mundo e no desvelamento dos entes ou, de outro modo, existe como ser-no-mundo no modo-de-ser do cuidado. Sinteticamente, “sendo essencialmente a sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, a presença é essencialmente ‘verdadeira’” (Heidegger, 2015d, p. 291).

Um ponto no que foi colocado no parágrafo anterior pode causar perplexidade¹⁵² por aparentar uma contradição e, por isso, é necessário esclarecer como existindo na verdade pode o *Dasein* existir na não-verdade. De saída e na maioria das vezes o *Dasein* existe no modo-de-ser do impessoal de maneira que, ainda que jogado no mundo e, portanto, na verdade, ele é absorvido pela decadência. Casanova é elucidativo ao explicar:

Ao contrário, exatamente na medida em que sua dinâmica inicial de ser implica uma desarticulação parcial de seu modo de ser mais originário, de seu caráter de poder-ser, ou seja, exatamente na medida em que o ser-aí é de saída e na maioria das vezes marcado por decadência e por absorção do impessoal, sua experiência inicial imprópria de ser-na-verdade o coloca em uma modulação de tal estrutura, de tal forma que, de saída e na maioria das vezes, o ser-aí é na não verdade. (Casanova, 2017, p. 288).

Ao existir no mundo o *Dasein* absorve na cotidianidade a tradição que transmitida historicamente sofre o desgaste de seus termos e o descolamento daquilo que originariamente lhe constituía. Essa tradição, agora encurtada porque deficitária nos seus modos de aparição, é normatizante e normalizante dos comportamentos oferecendo, no primeiro momento, tudo aquilo que se precisa saber para o fazer na cotidianidade. Aqui, os fenômenos aparecem de

¹⁵¹ É necessário ressaltar que, no pensamento heideggeriano, o *Dasein* existe na verdade sem, contudo, ser a verdade. Heidegger rejeita o subjetivismo da tradição e não pensa a verdade a partir de um sujeito egoico. Desse modo, “longe de significar uma subjectivização da verdade, tal posição parece-nos significar a impossibilidade, para o homem, de coincidir com a sua própria origem e de regressar à condição sem se ver condicionado por esse movimento de regresso. Por isso, o *Dasein* pode estar na verdade, ou existir na verdade, mas não é, ele mesmo, a verdade” (Morujão, 2000, p. 123, 124).

¹⁵² A perplexidade se dá em razão do princípio da não-contradição que impede que a verdade seja e não seja ao mesmo tempo. Isso em decorrência da oposição entre verdade e não-verdade na tradição que possibilitou que a não-verdade fosse valorada como negativa e negligenciada. Com Heidegger, “a não-verdade da proposição (não-conformidade) é a não-concordância da enunciação com a coisa. A não-verdade da coisa (inautenticidade) significa o desacordo de um ente com sua essência. A não verdade pode ser compreendida cada vez como não estar de acordo. Isto fica excluído da essência da verdade. É por isso que a não-verdade, pode ser negligenciada quando se trata de aprender a pura essência da verdade” (Heidegger, 2008b, p. 194).

modo encurtado e o *Dasein* existe no modo-de-ser do impessoal em uma relação na qual o fenômeno originário é ignorado e os seres, assim como a verdade, são dados no mundo. De maneira sintética, “ser-na-não-verdade, então, é uma expressão para designar o ser primário na interpretabilidade pública do impessoal” (Casanova, 2017, p. 290).

Portanto, o *Dasein* se encontra na verdade posto que lançado no mundo e pode experimentar os fenômenos originariamente ao mesmo tempo que modula os fenômenos originários a partir do impessoal e do predomínio da interpretação pública. O ente já sempre foi descoberto, mas inicialmente e na maioria das vezes houve a distorção daquilo que foi descerrado e, assim, o *Dasein* existe na verdade e na não-verdade cooriginariamente. Com Heidegger,

Todavia, somente na medida em que a presença se abre é que ela também se fecha; e somente na medida em que, com a presença, já sempre se descobriram os entes intramundanos é que eles, enquanto encontro possível dentro do mundo, já se velaram (encobriram) e distorceram. (Heidegger, 2015d, p. 293).

A saída do modo da não-verdade para o modo da verdade não se dá pela busca de uma substância por meio de um método que possibilitasse a investigação daquilo que é permanente, ou mesmo por uma educação racionalista e instrumentalizada, mas é necessário sair daquele modo no qual a manifestação dos entes se dá de maneira encurtada para o modo no qual as palavras radicalmente remetem ao fenômeno originário com a superação do horizonte de preconceitos. Essa tradição encurtada, como já mencionado, se solidifica em preconceitos e não pode ser desfeita a partir de um processo racional como quer a tradição, mas antes aparece com uma crise existencial em meio à disposição fundamental da angústia que permita a re-historização dos conceitos na dinâmica de singularização do *Dasein*.

Do mesmo modo a liberdade, pensada a partir da racionalidade como aquilo que pretensamente permite ao humano guiar-se livremente (liberdade positiva¹⁵³) independentemente de fatores externos (liberdade negativa¹⁵⁴), não é capaz de colocar em questão o que originariamente normatiza os comportamentos e, assim, ressalta a pergunta sobre a hipótese de, originariamente, a liberdade da tradição não ser suficiente para um modo livre de existir. Pode-se antecipar, os fundamentos da liberdade na tradição pautados no idealismo

¹⁵³ Kant coloca a liberdade positiva como a autodeterminação do próprio agir a partir da lei daquele que age de modo que o homem tem a faculdade de se determinar por si mesmo (Kant, 1980a).

¹⁵⁴ A liberdade como independência de causas externas foi pensada pela tradição e orienta e normatiza os direitos contemporâneos, como visto na parte do trabalho que trata da fundamentação dos Direitos Humanos na tradição. Heidegger destaca dois pontos da liberdade negativa: a primeira como independência causal em relação à natureza ou ao mundo e o segundo como independência em relação à Deus e sintetiza afirmando que “o conceito pleno de liberdade negativa significa, portanto, o seguinte: independência do homem em relação ao mundo e a Deus” (Heidegger, 2012f, p. 21, grifo do autor).

ignoram a facticidade e a constituição do *Dasein* como ser-no-mundo deixando de investigar ontologicamente e radicalmente aquilo que permitiria a liberdade mesma. Heidegger, tratando do idealismo afirma que

As ideias de um “eu puro” e de uma “consciência (*Bewusstsein*) em geral” são tão pouco capazes de sustentar o a priori da subjetividade “real” que elas passam por cima, ou seja, não veem de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição do ser da presença. (Heidegger, 2015d, p. 301).

Ao ignorar o campo hermenêutico que sustenta a facticidade e, desse modo, olvidar os preconceitos tratando tudo como dado, a tradição voltou as costas para o que vincula toda representação e manteve-se naquilo que fundamenta sem, contudo, se mostrar¹⁵⁵. O libertar-se está exatamente em abrir-se para o que Heidegger chamou de medida vinculadora, de maneira que “a abertura que mantém o comportamento, como aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. *A essência da verdade é a liberdade*” (Heidegger, 2008b, p. 198, grifo do autor). A liberdade torna possível ao *Dasein*, portanto, a liberação dos preconceitos e do atrelamento ao perspectivismo tornando-se, assim, a condição de possibilidade que permite pensar a verdade¹⁵⁶.

Heidegger (2012f) traça um caminho desde a liberdade kantiana para pensar a essência da liberdade expondo que o problema da liberdade em Kant passa pela causalidade última na liberdade transcendental. Esta se configura como condição de possibilidade para a liberdade prática e, assim, a liberdade transcendental trata com o movimento do ente que se inicia a partir de um móvel primevo (racionalidade). Nesse contexto, a questão da liberdade¹⁵⁷ é ampliada em Heidegger para abranger aquilo que originariamente pode ser pensado como a essência da liberdade mesma ou, para se pensar a liberdade naquilo que lhe é mais originário e, desse modo questionar sobre o sentido de ser. Vale afirmar que “a questão acerca da essência da liberdade humana é, portanto, necessariamente introduzida na questão sobre o que o ente seria

¹⁵⁵ Heidegger expõe parte do preconceito da tradição ao enumerar os argumentos contrários à tese de que a essência da liberdade é a verdade afirmando que “a hostilidade contra a tese que diz que a essência da verdade é a liberdade apoia-se em preconceitos dos quais os mais obstinados são: a liberdade é uma propriedade do homem; a essência da liberdade não necessita nem tolera um exame mais amplo; o que é o homem, cada qual o sabe” (Heidegger, 2008b, p. 199).

¹⁵⁶ Ao se afirmar que a essência da verdade é a liberdade, é possível argumentar que a verdade dependeria da subjetividade indicando um relativismo que negasse a verdade mesma. Entretanto, pensar a não verdade como contraposta à verdade é rejeitar o mistério presente no velamento do ser e, por conseguinte, o sentido de ser pressuposto e na maior parte das vezes não desvelado que se manifesta na abertura.

¹⁵⁷ Para Morujão é possível cingir o pensamento heideggeriano em duas fases sendo a primeira expressa na obra “Ser e Tempo” e a segunda após a virada (*Kehre*) nos quais a liberdade ganha sentidos diferentes. Veja-se: “no primeiro caso, ser-livre é assumir decididamente a finitude, o estar lançado e o ser-para-a-morte; no segundo, é auscultar pacientemente os sinais que anunciam a chegada do divino, o regresso dos deuses e o renascer do mundo” (Morujão, 2000, p. 151). No presente trabalho considerou-se a virada sem, contudo, atribuir ao pensamento qualquer ruptura.

propriamente enquanto tal” (Heidegger, 2012f, p. 49). Não mais a investigação da liberdade é realizada como um ente dado entre outros, mas a essência da liberdade humana, assim, torna-se a questão fundamental da filosofia e se dá a partir da investigação da questão sobre o sentido de ser¹⁵⁸.

Por tudo, a verdade como desvelamento do ente somente é possível com o descerramento do mundo e o questionamento sobre o sentido de ser, sendo a liberdade o que está originariamente nessa dinâmica como condição de possibilidade. Desse modo, o fundamento ou condição de possibilidade para que o *Dasein*, lançado no mundo, exista é a liberdade. Segundo Heidegger,

Se a liberdade é o fundamento da possibilidade do ser-aí, a raiz de ser e tempo e, com isso, o fundamento da possibilidade da compreensão de ser em toda a sua amplitude e plenitude, então o homem é, *fundando-se* em sua existência e *nessa* liberdade, aquele sítio e ocasião, na qual e com a qual o ente na totalidade se torna manifesto e aquele ente, por meio do qual *fala* o ente na totalidade enquanto tal e, assim, *se anuncia*. (Heidegger, 2012f, p. 162, grifo do autor).

A liberdade originária está precisamente no ver fenomenológico que expõe a medida vinculadora de todo fenômeno, de maneira que, “libertamo-nos, certamente dos objetos, mas para, ao mesmo tempo, nos libertarmos para uma medida que dirige e orienta o nosso olhar” (Morujão, 2000, p. 145). Liberdade como independência de fatores externos ou como um primeiro móvel da causalidade (racionalidade), como visto, não libertam originariamente, mas somente a verdade como um deixar-ser pode tornar o *Dasein* livre. A liberdade está precisamente em deixar-ser o ente na ek-sistência e, nesse aspecto, deixar-ser é liberdade. Está em assumir as possibilidades que são suas na existência própria para deixar-ser o ente na totalidade.

O termo “deixar-ser” não tem aqui uma conotação negativa como a que se percebe no uso que exprime um deixar acontecer para não mais se ocupar, mas tem o sentido exato de se entregar ao ente na dinâmica de velamento e desvelamento para que o ente apareça como o que é de maneira que o horizonte de sentido se faça ver. Com Heidegger, “deixar-ser o ente – a saber, como o ente que ele é – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo” (Heidegger, 2008b, p. 200).

A liberdade não é um atributo do homem que se dá por uma racionalidade inerente. A tradição que tomou o homem essencialmente como animal racional e, desse modo, como ente simplesmente dado, não permite o pensar aquilo que é essencial. Desconsidera a historicidade

¹⁵⁸ Remete-se aos capítulos anteriores nos quais se tratou do esquecimento do ser pela tradição e da necessidade de questionar sobre o sentido de ser no pensamento heideggeriano.

como o que permite ao homem um horizonte de sentido possibilitador da compreensão do ente enquanto tal. Por tomá-lo como ser racional capaz de autodeterminar-se e ser, assim, eminentemente metafísica, a liberdade da tradição não liberta originariamente o homem e possibilita, portanto, os modos de dominação do homem pelo homem. A liberdade como fundamento dos Direitos Humanos aparece como aporia nesse contexto na medida em que não liberta originariamente o homem.

O pensar originário no manter-se aberto na clareira torna possível ao *Dasein* a liberdade e os Direitos Humanos contemporâneos devem promover de alguma maneira o deixar-ser e a assunção das possibilidades que são próprias. O homem somente tem a possibilidade de ser livre ao se reconhecer como ente hermenêutico que compreende significados em um mundo no qual ek-siste. Toda a tradição que pensou o homem como dado em um mundo e, assim, desconsiderou a questão do sentido de ser, escamoteia a dominação por não permitir a meditação sobre a condição hermenêutica e os pressupostos que direcionam o agir e o pensar. Os Direitos Humanos, de alguma maneira, devem possibilitar ao homem o pensamento originário e a meditação sobre o mundo para que, desse modo, o *Dasein* liberte-se da dominação que se dá por meio da manipulação do campo de sentido que lhe orienta.

8 CONCLUSÕES

As conclusões que se pretende não vão resumir em algumas palavras aquilo que foi escrito em muitas páginas, mas visam ao que unifica a pesquisa e responde à indagação sobre o como originário da liberdade como fundamento dos Direitos Humanos para fazer ver as aporias e meditar sobre aquilo que pode possibilitar uma rearticulação do campo de sentido que sustenta aqueles direitos e, assim, libertar o homem da dominação pelo homem.

O método fenomenológico do qual se partiu foi o modo como se buscou desvelar o sentido de ser dos Direitos Humanos no horizonte ontológico-histórico da modernidade e da contemporaneidade para fazer ver como a liberdade tomada como fundamento daqueles direitos não foi suficiente para libertar o homem da dominação e da opressão. Nesse caminho, foi possível estabelecer algumas conclusões que de maneira nenhuma sentenciam a questão, mas apenas indicam uma reflexão que se fez para além dos pressupostos não declarados e desvelam parcialmente o fenômeno.

Por tudo, é preciso pensar os Direitos Humanos para além do idealismo kantiano (universalismo) e do realismo hobbesiano (relativismo) por estarem em consonância com a tradição metafísica subjetivista e não se questionarem sobre o sentido de ser e a diferença ontológica. Ambos escamoteiam pressupostos que permitem a objetificação do homem e manutenção da dominação por não questionarem, de qualquer maneira, a condição hermenêutica na qual o homem se encontra e que torna possível pensar a liberdade como essência da verdade. Presos na tradição subjetivista moderna, procuram um padrão ético normatizante abandonando o cuidado fenomenológico para pensar o homem como um ente simplesmente dado e possibilitam as condições para que haja dominação.

Ao contrário daqueles, a fenomenologia hermenêutica heideggeriana permite meditar sobre os Direitos Humanos rearticulando seu campo de sentido para ver as aporias que possibilitaram a dominação, especialmente como a liberdade da tradição (positiva e negativa) não liberta originariamente o homem exatamente por não pensar a condição hermenêutica e o sentido de ser. Assim, a rearticulação do campo de sentido que sustenta a liberdade da tradição como fundamento daqueles direitos por meio do pensamento hermenêutico fenomenológico com o abandono do universalismo e do realismo pode criar as condições de possibilidade para a libertação originária do homem.

Tal meditação sobre uma rearticulação passou também pela descrição da subjetividade na modernidade como aquilo que permite a construção dos Direitos Humanos na medida em que o discurso parte do pressuposto de que há um sujeito humano detentor de direitos em um

agrupamento humano composto por individualidades que devem ser limitadas pelo Direito para possibilitar a convivência. Toda a construção do discurso tem no individualismo possível nesse horizonte ontológico-histórico sua condição de possibilidade.

Nesse aspecto, a aporia aparece quando, por exemplo, a radicalização dessa subjetividade aplicada ao Direito e destituída de qualquer balizamento permitiu que a determinação dos direitos fosse realizada sem correspondência com os fenômenos de base e, assim, foi, em alguns contextos históricos, direito humano qualquer direito que atendesse aos interesses de grupos humanos que subjugarão e dominaram outros grupos.

Modos-de-ser do *Dasein* que assumem a competição e o hedonismo a partir do individualismo como modo de relação com os outros estão fundados no horizonte ontológico-histórico da modernidade e da técnica e convergem com o fundamento dos Direitos Humanos. A relação que se estabelece nessas circunstâncias considera o homem objeto para a satisfação de interesses humanos em uma dominação que passa, muitas vezes, pelo manejo do campo de sentido que orienta as ações em geral. Nesse contexto, a liberdade da tradição é aporética por pensar a autodeterminação como ausência de impedimentos externos para a vontade humana e desconsiderar a dominação por meio do manejo daquilo que sustenta hermeneuticamente as ações.

Fundada no homem como mônada, a proteção pelos Direitos Humanos despreza essencialmente a relação ontológica com o outro e pensa os direitos do sujeito egoísta numa sociedade na qual o conflito é estimulado. A atomização do homem nos Direitos Humanos, portanto, é uma construção destituída daquilo que unifica essencialmente o *Dasein* na relação com os outros, olvida que somente é possível existir com o outro em um mundo compartilhado e conduz as relações de modo que a liberdade individual é a limitação do outro em uma comunidade conflituosa.

A racionalidade na tradição possibilita que a liberdade seja pensada como causalidade última (liberdade positiva) dentro da cadeia causal que se inicia. Kant estabelece expressamente um limite ao conhecimento determinando a divisão entre a estética transcendental e a lógica transcendental que não coloca a questão sobre a formação de sentido pressuposto naquilo que se intui e o horizonte ontológico-histórico que lhe sustenta. A racionalidade é, assim, a causa incondicionada que sustenta a ética kantiana e permite que o homem seja livre. Considerado o pensamento kantiano que fundamenta os Direitos Humanos, é preciso lembrar que a racionalidade como aquilo que guia a vontade aparece deficitária e incapaz de orientar plenamente a ação humana por sempre chegar atrasada e, desse modo, não estar originariamente na dinâmica de constituição das ações. Viu-se que o fenômeno da compreensão se dá pré-

ontologicamente e pré-tematicamente de modo que sempre já determinou as possibilidades da interpretação e, portanto, da vontade e a razão, assim, nunca é incondicionada, mas atua dentro daquelas possibilidades. O que se tem aqui é a exposição de uma aporia pela possibilidade de dominação e condução do horizonte de sentido na indigência da contemporaneidade exatamente pela ausência de questionamento sobre aquilo que originariamente orienta as ações e pela crença na capacidade de autodeterminação por meio de uma racionalidade, desprezando a facticidade e a historicidade para pensar de modo ideal as condições de possibilidade para a liberdade humana.

Ao determinar o homem como animal racional, a tradição o tomou como ente subsistente enquadrando-o dentro de categorias que permitiram ao longo da história a definição do humano e do não humano. A definição metafísica de homem se deu a partir da assunção da racionalidade como predicado diferenciador dos demais animais, colocando-o em posição privilegiada e com capacidade de dominar os demais entes. Nesse contexto, a subjetividade com o seu corolário necessário – objetificação – possibilitou o domínio e a opressão daqueles que, de algum modo e por uma construção conveniente e despreocupada com os fenômenos de base, não estivessem enquadrados nas categorias. Os Direitos Humanos encontram-se nessa tradição por partirem da definição de homem acima exposta e, foi possível descrever, não se opõem à objetificação ou de qualquer modo promovem o pensamento originário e a liberdade como essência da verdade.

Absorvido na técnica contemporânea e destituído de qualquer amparo dos direitos que pretensamente deveriam libertar, o homem torna-se objeto dominável e manipulável no contexto de conjunturas que se renovam sucessivamente. Tomando tudo que há como simplesmente dado, o *Dasein* deixa de se perguntar sobre o que fundamenta suas ações e possibilita que o mundo exista como existe. Assume o pensamento calculador como modo para satisfação de interesses próprios e não medita sobre aquilo que é essencial, de modo que a verdade é o que se apresenta a cada nova conjuntura. No contexto da época da técnica, a dominação e a opressão aparecem ainda mais e expõem as aporias dos Direitos Humanos na medida em que as novas tecnologias, especialmente as redes sociais, tornam possível o manejo do campo de sentido que orienta as ações em escala e intensidade ainda não vistas. A indigência com a falta de questionamento sobre o campo de sentido que orienta as ações em geral impossibilita o pensamento originário e o homem não é livre.

A liberdade originária somente pode ser possível como modo de existência com a meditação sobre aquilo que permite que o ente apareça como tal. Aquilo que orienta as ações do *Dasein* deve ser meditado para se estabelecer a verdade como o deixar-ser o ente na

totalidade e, desse modo, a liberdade é a essência da verdade. Diante da maneira como a dominação e a violência se deram historicamente e ainda persistem na contemporaneidade, é necessário pensar os Direitos Humanos rearticulando seu fundamento para que possibilite um modo de existir que liberte originariamente o homem da dominação e da opressão, de tal maneira que a rearticulação passe necessariamente por condições que possibilitem o pensar originário em uma existência no modo-de-ser da verdade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALVES, Marcos Alexandre. Interpretação e compreensão: da hermenêutica metodológica à experiência hermenêutica como crítica e fundamento do saber filosófico. **Princípios**, Natal, v. 18, n. 30, p. 181-198, jul./dez. 2011.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARISTÓTELES. Aristóteles II. **Coleção Pensadores**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARISTÓTELES. **Da interpretação**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Unesp, 2013.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antonio Campelo Amaral; Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- ASSIS, Machado de. **Todos os contos**. Vol. I. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BALIBAR, Etienne. **Raça, Nação, Classe: as identidades ambíguas**. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BARBIERI, Aylton. Kant contra os direitos humanos. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 6, n. 1, p. 49-68, jan./jun. 2018.
- BLOCH, Ernest. **Derecho Natural y Dignidad Humana**. Tradução de Felipe González Vicén. Madrid: Dykinson, 2011.
- BUENO, Marcelo Martins. O conceito de liberdade segundo Thomas Hobbes. **Trama Interdisciplinar**, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 68-87, set./dez. 2018.
- BURKE, Edmund. **Reflections on the Revolution in France**. Vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 1999. Disponível em: https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/656/Burke_0005-02_EBk_v6.0.pdf. Acesso em: 4 abr. 2024.
- BURKE, Edmund. **Reflexos sobre a revolução na França**. Tradução de Marcelo Gonzaga de Oliveira; Giovanna Louise Libralon. 4. ed. Campinas: Vide Editorial, 2017.
- BURKE, Edmund. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo**. Tradução de Enid Abreu. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

CASANOVA, Marco Antônio. A linguagem como acontecimento apropriativo. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 315-339, jul./dez. 2002.

CASANOVA, Marco Antônio. **Eternidade frágil**: ensaio de temporalidade na arte. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

CASANOVA, Marco Antônio. **Existência e transitoriedade**: Gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021b.

CASANOVA, Marco Antônio. **Mundo e historicidade**: leituras fenomenológicas de ser e tempo. Vol. I. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CASANOVA, Marco Antônio. **Mundo e historicidade**: leituras fenomenológicas de ser e tempo. Vol. II. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

CASANOVA, Marco Antônio. **Mundo e historicidade**: leituras fenomenológicas de ser e tempo. Vol. III. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a caminho**: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASANOVA, Marco Antônio. **Tédio e tempo**: sobre uma tonalidade afetiva fundamental fática de nosso filosofar atual. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021a.

CASANOVA, Marco Antônio; MELO, MELO, Rebeca Furtado de (org.). **Fenomenologia hoje IV**: fenomenologia, ciência e técnica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

CORNEJO, Natanael Pacheco. La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes. **Revista de Filosofia Factótum**, Salamanca, n. 9, p. 34-42, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Maria de Toledo Barbosa; Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 Edições, 2018

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Ciro Mioranza. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2009.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Unesp, 2010.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos Direitos Humanos**. Tradução de Luiza Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DREYFUS, Hubert L. **Being-in-the-World**: a Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. Massachusetts: MIT Press, 1991.

FELICE, Massimo Di (org.). **Martin Heidegger**: a questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Paulus, 2020.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. **Princípios**, Natal, v. 21, n. 36, p. 121-152, jul./dez. 2014.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade.** 27. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 71. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles.** Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de arte.** Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **La razón en la época de la ciencia.** Tradução de Ernesto Garzón Valdés. Barcelona: Alfa, 1981.

GADAMER, Hans-Georg. **Philosophical hermeneutics.** Berkeley: University of California Press, 1977.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Tradução de Ênio Paulo Giachini. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GOBETTI, Sérgio Wulff. **Concentração de renda no topo: novas revelações pelos dados do IRPF.** Observatório de Política Fiscal, 2024. Disponível em: <https://observatorio-politica-fiscal.ibre.fgv.br/politica-economica/pesquisa-academica/concentracao-de-renda-no-topo-novas-revelacoes-pelos-dados-do>. Acesso em: 2 jan. 2025.

GOBRY, Ivan. **Dicionário grego da filosofia.** Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOMES, Alexandre Travessoni. **O fundamento de validade do direito: Kant e Kelsen.** 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

HARMAN, Graham. **Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects.** Chicago: Open Court, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **What is called thinking?** Tradução de Fred D. Wieck; J Glenn Gray. New York: Hapercollins Publishers, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem.** Tradução de Marcia Sá Cavalcante Shuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. **A essência da liberdade humana: introdução à filosofia.** Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012f.

HEIDEGGER, Martin. **A essência do fundamento**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70 Ltda., 2021.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70 Ltda., 2019.

HEIDEGGER, Martin. **As questões fundamentais da filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Faria. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015a.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. **História da filosofia: de Tomás de Aquino a Kant**. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Identidade e diferença**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica**. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Lógica: a pergunta pela essência da linguagem**. Tradução de Maria Adelaide Pacheco; Helga Hooek Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008a.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas no caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: seminários de 1937 e 1944**. Tradução de Ênio Paulo Chiachini. Petrópolis: Vozes, 2015b.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Tradução de Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015c.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012e.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015d.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012c.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012d.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria: forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro; e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBS, Thomas. **De cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão**. Tradução de José de Sá Porto. Petrópolis: Vozes, 2023.

HOBBS, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX – 1914-1991**. Tradução de Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: sexta investigação, elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. Tradução de Zeljko Loparić; Andréa Maria Altino de Campos Loparić. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia: cinco lições**. Tradução de Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Vozes, 2020.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki, 7. ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento**. Tradução de Pedro M. S. Alves; Carlos Aurélio Mojrão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

IASI, Mauro. **O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência**. Editora Vira mundo: São Paulo, 2002.

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

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden; Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980a.

- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Tania Maria Bernkopf; Paulo Quintela; Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980b.
- KERSTING, Wolfgang. O fundamento de validade da moral e do direito em Kant. *In*: GOMES, Alexandre Travessoni (org.). **Kant e o Direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 209. p. 147-182.
- LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LAFONT, C. **Lenguaje y apertura del mundo**: el giro lingüístico em la hermenêutica de Heidegger. Madri. Alianza, 1997.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Filosofia grega**: uma introdução. Teresópolis: Daimon Editora, 2010.
- LOPARIC, Zeljko. **Heidegger réu**: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papyrus Editora, 1990.
- LOPARIC, Zeljko. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução de Armindo Rodrigues. Rio de Janeiro: Edições 70, 2008.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander. **A formação do conceito de Direito Humanos**. Curitiba: Juruá, 2013.
- MALDONADO, Mauro. **A subversão do ser**: identidade, mundo, tempo, espaço: fenomenologia de uma mutação. Tradução de Roberta Barni; Luciano Loprete. 2. ed. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2014.
- MARUYAMA, Natalia. Liberdade, lei natural e direito natural em Hobbes: limiar do direito e da política na modernidade. **Revista Transformação**, São Paulo. n. 32, v. 2, p. 45-62, 2009.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MASCARO, Allyson Leandro. Direitos Humanos: uma crítica marxista. **Lua nova**, São Paulo, n. 101, p. 109-137, 2017.
- MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. A compreensão virtuosa do direito. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, v. 97, n. 3, p. 71-104, jan./jun. 2008.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. A congenialidade fraterna: pressuposto da comunicação como justiça. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 107, p. 331-353, jul./dez. 2013.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. **A fenomenologia e a hermenêutica jurídica**. Belo Horizonte: Fundação Vale Ferreira, 2007.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. **Hermenêutica da afetividade ou uma introdução à filosofia de Emmanuel Levinas**: a invocação da justiça no discurso juspolítico. Belo Horizonte: Imprensa Universitária da UFMG, 2013.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. **Hermenêutica Jurídica e linguagem**: nas dobras da fala com Merleau-Ponty. Temas de Hermenêutica Jurídica. Belo Horizonte: Imprensa Universitária da UFMG, 2013b.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

MIRANDOLA, Pico Della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Tradução de Elaine Cristine Sartorelli. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2021.

MORUJÃO, Carlos. **Verdade e Liberdade em Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução de Antonio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A vontade de poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Coleção Pensadores**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filhos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia**. Tradução de Antonio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2011.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico pragmática na filosofia contemporânea**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

PARENTE, André (org.). **Imagem-máquina**. Tradução de Rogério Luz. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

PLAMENATZ, J. **Man and Society**: a Critical Examination of Some Important Social and Political Theory from Machiavelli to Marx, 2 vs. Londres: Longmans, 1963.

PLATÃO. **A república**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **As leis**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

POUSADELA, Inês M. O contratualismo hobbesiano. *In*: **Filosofia política moderna**: De Hobbes a Marx Boron. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Departamento de

Ciências Políticas da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em:
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/16_pousadela.pdf. Acesso em: 2 jan. 2025.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. Quem é o sujeito dos Direitos do Homem? Tradução de Jonathan Marcel Scholz. **Princípios**: Revista de Filosofia, Natal, v. 26, n. 50, maio/ago. 2019.

RODRÍGUEZ, Ramón. A maneira correta de entrar no círculo: a questão de sentido em ser e tempo. Tradução de Rebeca Furtado de Melo. **Ekstasis**: revista de fenomenologia e hermenêutica, v. II, n. 1, p. 139-159, 2013.

RODRÍGUEZ, Ramón. **La transformación hermenéutica de la fenomenología**: una interpretación de la obra temprana de Heidegger. Madri. Tecnos, 1997.

RÜDIGER, Francisco. **Cibercultura e pós-humanismo**: exercícios de arqueologia e criticismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

RÜDIGER, Francisco. **Elementos para a crítica da cibercultura**. São Paulo: Hacker Editores, 2002.

RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2014.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. 2. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Jaques Rancière e o sujeito dos direitos do Homem. **Argumentos** – Revista de Filosofia/UFC, Fortaleza, ano 15, n. 29, p. 197-209, jan./jun. 2023.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant**: seu fundamento na liberdade e na igualdade. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SIQUEIRA JR., Edson Roberto. **A concepção prévia do bem ambiental no direito brasileiro**. In: Constitucionalismo e democracia: desafio e efetividade de direitos – O constitucionalismo brasileiro e a necessária expansão dos direitos humanos. São Paulo: Editora Dialética, 2025.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. 2. ed. Ijuí: Ed Unijuí, 2016.

STEIN, Ernildo. **Mundo vivido**: das vicissitudes e dos usos de um código da fenomenologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STEIN, Ernildo. **Pensar é pensar a diferença**. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “ser e tempo”**. 5. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

STRAUSS, Leo. **Direito natural e história**. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Folha de São Paulo, 2022.

TEIXEIRA, Sonia Maria Platon. **A noção de habitar na ontologia de Heidegger: mundanidade e quadratura**. 2006. 91 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

ZIMMERMAN, Michael E. **Confronto de Heidegger com a modernidade**: tecnologia, política e arte. Tradução de João Souza Ramos. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.