

ANA PAULA POLACCHINI DE OLIVEIRA

**O FENÔMENO JURÍDICO COMO POSSIBILIDADE DO
PRÓPRIO NO PÚBLICO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ORIENTADORA:

PROFESSORA DOUTORA JEANNETTE ANTONIOS MAMAN

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO

2009

ANA PAULA POLACCHINI DE OLIVEIRA

**O FENÔMENO JURÍDICO COMO POSSIBILIDADE DO
PRÓPRIO NO PÚBLICO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito, sob a orientação da Professora Doutora Jeannette Antonios Maman.

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE DIREITO
SÃO PAULO**

2009

O45d Oliveira, Ana Paula Polacchini de.
O fenômeno jurídico como possibilidade do próprio no público/
Ana Paula Polacchini de Oliveira. — São Paulo: USP, 2009.
162f. ; 30cm.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Jeannette Antonios Maman.
Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo.

Mestrado em Filosofia do Direito.

Bibliografia: pp. 135-145.

1. Filosofia do ser (Filosofia do direito). 2. Analítica
fundamental. 3. Próprio - autêntico. 4. Impessoal. 5. Público -
Publicidade.

I.Título.

CDD :

O fenômeno jurídico como possibilidade do próprio no público

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito, sob a orientação da Professora Doutora Jeannette Antonios Maman.

Banca Examinadora

Dedico o presente trabalho e todo o esforço nele contido à minha querida mãe, minha tia Leonor e minhas irmãs, Andrea e Márcia, cujos modelos de amor, integridade, lealdade e dedicação constituem forças operantes e constituintes da minha própria existência.

AGRADECIMENTOS

À Prof^ª. Dr.^ª Jeannette Antonios Maman por tudo o que é e emana. Mestre, amiga, ser humano verdadeiro, agradeço pela disposição, sensibilidade e seriedade. Pelo que vê e compreende na sociedade e no direito. Pelo respeito por si e pelos outros.

À Lúcia Polacchini e Eloísa Fochi pelo cuidado, pelas discussões e pelo apoio no desenvolvimento do trabalho.

Ao professor Fernando Brandão dos Santos e Padre Leonel pela disposição e colaboração.

Aos amigos, e em especial, Aldi, Leila, Cinthia, Márcia, Etienne e Paulo pela convivência, compreensão e apoio. Agradeço por tudo.

Aos professores Doutor Ari Marcelo Sólton e Doutor Alysson Leandro Mascaro, agradeço pelas sugestões e críticas desenvolvidas em banca de qualificação.

À banca examinadora, por disseminar conhecimento, pesquisa e discussão, elementos basilares na sobrevivência, continuidade e desenvolvimento do pensamento.

Se depender de mim, nunca ficarei plenamente maduro, nem nas idéias, nem no estilo, mas sempre verde, incompleto, experimental.

Gilberto Freyre

RESUMO

Este trabalho remete seus esforços para uma investigação que indaga a possibilidade de autenticidade do fenômeno jurídico no público. O método, concebido no sentido de caminho, é trilhado a partir da analítica fundamental de Martin Heidegger, e da hermenêutica compreensiva de Hans-Georg Gadamer percebida sob o viés da via fenomenológica de investigação. O jurídico é constitutivo do ser humano existente, Dasein. Desse modo, o trabalho procura discutir o fenômeno jurídico, sua condição de autenticidade, o modo de ser tradicional do ente humano existente e a mundanidade que o constitui, sob a luz da filosofia heideggeriana do ser. Dasein é ontológico, reconhece esta existência e é interrogado quanto a ela. Dasein pode se mostrar como é, em sua autenticidade e propriedade, mas também pode ocultar-se de diversos modos. O impessoal, modo de ser preponderante do Dasein na cotidianidade, promove a dispersão do Dasein em seu ser-no-mundo, mediano e afastado e, determinado pela publicidade, obscurece o Dasein em sua propriedade. Assim considerando uma investigação do contexto em que se deu a emersão da analítica do ser tornou-se essencial. Uma vez lançadas as bases do pensamento heideggeriano e investigada a analítica fundamental, o modo de ser do direito que se conserva e se repete e que é ditado pela publicidade passa a ser questionado e a compreensão da juridicidade do Dasein no mundo circundante público abre possibilidades para o projeto autêntico na preocupação com o social.

Palavras-chave: Filosofia do ser (Filosofia do direito), analítica fundamental, próprio-autêntico, impessoal, público-publicidade.

ABSTRACT

The present work addresses its efforts on the inquisition of the possibility of authenticity in the legal phenomenon as perceived in the public. The method, conceived as a path, follows Martin Heidegger's fundamental analytics, and Hans-Georg Gadamer's comprehensive hermeneutics perceived phenomenologically. The legal phenomenon constitutes the Being that ex-ists, Dasein. Therefore, this study seeks to discuss the legal phenomenon, its Being-one's-self condition, the everyday Being-with and its constitutive worldhood in the light of Heidegger's philosophy of Being. Dasein is ontological, recognizes this existence and is questioned about it. Dasein can show itself as it is, in its authenticity and constitution, but it can also cloak its appearance in various modes. "The They", the preponderant Dasein mode in its everydayness, promotes dispersion of the Dasein in its being-in-the world, making it detached and, keeps its authenticity obscured by publicity. Thus, it is essential to investigate Heidegger's analytical thoughts in context. Once Heidegger's basic thoughts have been studied and his fundamental analytics have been analyzed, the way of being of the law, maintained, repeated and dictated by publicity, begins to be questioned and the understanding Dasein's legal phenomenon of the public world provides possibilities for an authentic project in its social concern.

Key-words: Philosophy of Being (Philosophy of Law), Fundamental Analysis, proper-authentic, The They, public-publicity.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 1 |
| CAPÍTULO I - PRIMEIRA APROXIMAÇÃO À INVESTIGAÇÃO | 7 |
| 1. Considerações Iniciais: o Problema do Tema e de sua Elucidação | 7 |
| 1.1. Primeira Visita ao Direito, ao Público e ao Próprio – um Desvio Possível | 10 |
| 1.1.1. Breve descrição do direito e concepção preliminar de fenômeno jurídico | 11 |
| 1.1.2. As aparências do público | 12 |
| 1.2. Aparentes Limitações da Filosofia Relativamente ao Direito – O Pensar e os Espaços Fundamentais do Tema | 20 |
| CAPÍTULO II – BASES PARA O DO PENSAR | 26 |
| 1. Metafísica Tradicional, Humanismo e Bases para a Analítica Fundamental | 26 |
| 2. A Verdade como Desocultação – uma Aproximação à Investigação | 35 |
| 2.1. O Discurso e as Coisas Mesmas | 39 |
| 2.2. A Tecnologia do Pensar e o Enraizamento como Melhor Modo de se Conduzir uma Vida | 45 |
| CAPÍTULO III – MOVIMENTO AO REDOR DA TOTALIDADE EXISTENCIÁRIA | 50 |
| 1. A “Percepção” da Tradição Filosófica e os Caminhos efetivos para a Superação ... | 50 |
| 2. Primeiro Mostrar-se do Caminho – A Via Fenomenológica de Investigação | 51 |
| 2.1. Do Fenômeno para a Fenomenologia | 58 |
| 2.2. Do <i>Lógos</i> para a Fenomenologia | 61 |
| 2.3. A Ontologia Fundamental e a Via Fenomenológica de Investigação | 61 |
| 3. <i>Dasein</i> e os Modos de Ser do Ser Humano Existente..... | 64 |
| 3.1. Mundo e Mundanidade – o Manual e o Intramundano como Constantes na Cotidianidade | 77 |
| 3.1.1. As estruturas da mundanidade e a imediatidade do mundo circundante | 82 |
| 3.2. Os Modos de Ser do <i>Dasein</i> e o seu Modo de ser Tradicional | 88 |

| | |
|---|------------|
| 3.2.1.A estrutura do impessoal e o império da publicidade | 91 |
| 3.2.2.O inautêntico da publicidade | 95 |
| | |
| CAPÍTULO IV – O ACESSO À AUTENTICIDADE COMO POSSIBILIDADE NO PÚBLICO ENQUANTO ESFORÇO HERMENÊUTICO | 99 |
| 1. Publicidade e a Abertura Autêntica do <i>Dasein</i> como Condição de Possibilidade ... | 99 |
| 2. Cura, Autenticidade e Propriedade | 104 |
| 3. Segunda Evidência de Caminho: o Acesso à Autenticidade pelo Esforço Hermenêutico | 108 |
| 3.1. O Modo e o Esforço Hermenêutico | 111 |
| 3.2. Percepção da Proposta Hermenêutica Heideggero-Gadamerana | 112 |
| 3.3. Acesso à Autenticidade e o Esforço Hermenêutico | 119 |
| 4. Possibilidade do Fenômeno Jurídico em sua Autenticidade | 122 |
| | |
| CONCLUSÃO | 129 |
| | |
| FONTES | 135 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA | 137 |
| | |
| ANEXO | 146 |

INTRODUÇÃO

Nesta investigação indaga-se acerca da possibilidade de autenticidade do fenômeno jurídico na condição pública da convivência humana. A autenticidade, assim entendida como propriedade, o que é mais próprio ao ser, denota o modo de ser essencial do ser humano existente. A existência humana e o ser do direito, que é seu constitutivo, regularmente se mantêm velados na tradição.

As investigações que tradicionalmente a eles se voltam têm por objetivo o modo como tais se dão, e assim considerando, fazem a opção de perquirir os entes, apreciar o que se faz presente, o positivo.

Uma afirmação como a anterior poderia ser presumidamente considerada pretensiosa se não fosse sucedida pela justificativa e também pela explicitação do sentido da investigação, além de sinalizar os caminhos a serem percorridos.

Apresentado um trabalho de filosofia do direito, e obedecendo ao que é exigido pelo senso comum, terá ele suas justificativas. E não poderia ser diferente.

É sabido, percebido e vivenciado que as ditas disciplinas "teóricas" têm tido, no mais das vezes, a aversão de expressiva parcela dos seres sociais. A filosofia, a sociologia, a antropologia e a história, e mais especificamente, essas disciplinas acrescidas do vocábulo *direito*, quando apresentadas em sala de aula têm em seu conteúdo programático uma vultosa quantidade de horas, reservada apenas para justificar a sua existência, a sua importância e a sua "relação com a prática jurídica".

Ocorre, no entanto, que a justificativa no presente trabalho não pretende seguir o fluxo das chamadas justificativas acadêmicas, eivadas de caráter científico. A motivação, aqui, pretende fazer caminhar por um sentido diferente. É da tradição metafísica a consequência, que não pode ser ignorada, de que a filosofia e seus "desdobramentos" devem ser considerados ciências, sob pena de falta de cientificidade, ou que nem ciências são, e portanto, carecem de utilidade.

Neste trabalho optou-se por seguir outros caminhos que não aqueles das linhas já desde muito desenhadas. Então, investigou-se o ser do modo como está, também indagando sobre as possibilidades deste ser em sua existência naquilo que fora encoberto.

Assim considerando, é de se perquirir inicialmente como se pretende trilhar uma investigação tal qual a presente. A resposta não é a busca de um conceito

comum. A afirmação que dá ensejo ao título do trabalho abre passagem para um modo de pensar a filosofia, o direito, e pensando, caminhar.

Uma investigação sobre o direito, considerando o já afirmado, dá-se diante de uma investigação sobre o ser. Entes são as coisas individualmente consideradas, bem como a totalidade de tudo o que há. O ser dos entes só pode ser concebido diante do encontro do único ente dotado de existência: o humano. Ao abordar o ser humano existente, está-se perscrutar o sentido do ser que se dá mediante uma compreensão do humano existente em seus modos de ser. Na esteira dos estudos de Martin Heidegger, o professor Aloysio Ferraz Pereira entende que o direito participa do ser.

A reflexão sobre a questão da existência humana e do direito, no caso do presente trabalho, se dá como uma possibilidade que se abre para análise a partir da perspectiva da analítica do ser, ocasião em que se indaga, efetivamente, o fundamento das coisas em si mesmas.

A metódica aqui empreendida é tida, antes de qualquer outra explicação, como de cunho filosófico. Por conseguinte, não poderia oferecer respostas seguras e imediatas nos moldes do estudante de direito, que tem ânsia por soluções rápidas e literalmente concebidas diante do conteúdo da lei.

Tampouco carece da práxis, eis que não tem por referência o caráter polarizado e relacional da teoria e prática. Nesta investigação não se deseja analisar a chamada ciência do direito, ou qualquer outro ramo considerado científico em um sentido tradicional, que tenha por referência a intenção da segurança dos pontos de partida, a clareza, a utilidade, as regras e técnicas da pesquisa. Nesta ocasião não se pretende oferecer respostas seguras, mas ampliar possibilidades.

A investigação que se tenciona promover, a indagação temática que a qualifica e a explicação acima exposta são trilhadas a partir de um caminho que se abre diante da filosofia heideggeriana.

Cabe à ontologia a investigação do ser, mas a opção efetivada tem diante de si um modo de caminhar específico na investigação sobre o ser. Neste caso, as perguntas que se apresentam são pensadas a partir do “como” das coisas mesmas, e são pré-perguntas que se investigam a si próprias.

Segundo as possibilidades filosóficas mencionadas, concebe-se a pesquisa como um caminho que ainda não foi trilhado e que passa a ser preparado durante o caminhar. Tem-se deste modo um caminhar para a pergunta, que já integra a investigação. O ponto de partida da investigação surge então de uma orientação prévia do

próprio perguntado, que de algum modo se anuncia por uma compreensão vaga e mediana do que é, sem que se saiba como conceituá-lo ou dizer-lhe sobre o seu ser, propriamente.

A investigação se integra no caminho escolhido para análise, ou seja, o método de trabalho, e desconsidera a conotação de que o método vem oferecer um conjunto de ferramentas de trabalho, mas lança luz ao percurso.

Uma investigação como a presente pode ser encarada a partir de perspectivas diversas pertinentes à filosofia, apesar de a pesquisa fazer menção a autores como Aristóteles, Descartes e Kant, ou neokantianos como Habermas; a opção metodológica, como se disse, volta-se para a ontologia fundamental heideggeriana, cujo campo temático é a analítica do *Dasein* – o ente humano existente –, exposta, sobretudo, em *Ser e Tempo*, e também a hermenêutica gadameriana desenvolvida especialmente em *Verdade e Método*.

No presente estudo investiga-se a condição do direito e discute-se o “fenômeno jurídico como *possibilidade do próprio no público*”, vale dizer, pretende-se analisar a condição do que é público para que se reflita sobre possibilidade de o fenômeno se mostrar em sua propriedade. Ocorre que, para fazê-lo, existe uma opção metódica que também é heideggeriana. O método fenomenológico de investigação de Martin Heidegger não é entendido como uma técnica a ser aplicada, e não constitui, ao lado da ontologia, disciplinas diferentes da filosofia. Ambas constituem a própria filosofia naquilo a que se voltam para estudar. O modo fenomenológico estabelece condições para uma investigação ontológica originária. Sob esse aspecto, indica o caminho para fazer ver e remete à abertura do *Dasein* e à possibilidade de compreensão de seus modos de ser.

Considerando que o viés é heideggeriano, impõe-se também perceber as condições e a constituição da filosofia de Heidegger, ou seja, como compreender os caminhos por ele desenvolvidos.

Desse modo, a investigação cuida de dois objetivos que se combinam, exigem-se um ao outro e praticamente se confundem: o caminho do pensar algumas noções em Heidegger e de como se pode pensá-las, pensando-as.

Na primeira parte do trabalho volta-se para explicitar o problema do tema e de sua elucidação, expondo o sentido da pergunta originária acerca do direito e de sua relação com o sentido do ser e, do mesmo modo, trilhando o caminho para a pergunta essencial: a existência. Desta maneira, considera-se importante discutir a questão originária que reside no princípio das coisas mesmas. Ainda no capítulo primeiro são lançadas para

reflexão algumas conotações tradicionais concernentes aos termos contidos no trabalho, ou melhor, reflete-se sobre alguns sentidos do direito e do público, considerando-se o modo como eles têm sido abordados. Discorrer acerca do público e das demais combinações do termo, e ainda de aspectos e caminhos da ontologia tradicional, asseverando que as bases e fundamentos do pensamento heideggeriano indicam outro caminho, pode parecer uma ambiguidade. No entanto, exige-se apreender seu sentido habitual.

Na parte final do primeiro capítulo procura-se estabelecer os espaços fundamentais para a discussão do tema, de modo que os caminhos que remetem aos sentidos inicialmente abordados são abandonados. Assim considerando, admite-se que o fundamento assume uma nova feição, a exata conotação de que a base consiste em um fundo que não se vê, e que por isto permite que seja investigado. Neste momento o trabalho se volta para a filosofia: como pensar e compreender a questão do ser.

Haja vista o fato de que o modo de ser do direito, do público e do próprio não se faz por esclarecer sem a discussão do sentido do ser e da analítica heideggeriana, e tendo sido estabelecidos os espaços reflexivos para tanto, no segundo capítulo explicita-se o contexto em que tal analítica se apresenta. As investigações iniciais são preparatórias para se conhecer e compreender a analítica heideggeriana e dão conta de um dos objetivos do trabalho: a compreensão de algumas noções heideggerianas.

Nesse contexto aborda-se a condição da metafísica tradicional e das investigações acerca do sentido do ser. Heidegger, ao desenvolver a analítica fundamental, o faz em um viés que repensa as origens como um acontecimento apropriado. As origens remetem para o sentido do ser e da verdade.

Em seguida, no capítulo segundo promove-se uma inspeção na tradição metafísica, discutindo-se os contornos daquilo que sob a perspectiva humanista foi estabelecido, mantido e reproduzido ao longo dos tempos, e que se desviou do sentido originário que o estabeleceu.

A tradição da filosofia do ser se consolidou em um modo de descrever a essência do ser com base nos entes, tendo por referência interpretações sobre as origens e sobre o próprio sentido do ser, que consideram a verdade como adequação, e que estabelecem limites específicos e condição instrumental à lógica e à linguagem, bem como fundam a dicotomia entre teoria e prática.

Apresentado o contexto para a analítica heideggeriana, inicia-se o terceiro capítulo com a percepção da tradição filosófica e a investigação da mencionada analítica, que servem para iluminar os caminhos do restante da investigação. Na realidade,

a ontologia heideggeriana é explicitada em seu sentido essencial, e os termos e aspectos da analítica são discutidos conforme vão aparecendo diante do caminho.

O método fenomenológico de investigação é apresentado durante a discussão sobre o sentido de método, da explicitação da conotação utilizada pelo trabalho e da investigação do sentido de fenômeno. Uma vez demonstrados os modos em que os fenômenos se mostram, o caminho segue em direção ao *Dasein*. Nesta ocasião, a condição essencial de ente humano existente é analisada a partir da fenomenologia heideggeriana, de tal modo que a investigação trilhe os aspectos do ser humano que, mesmo reais, se afastem da investigação ontológica referente ao sentido do ser.

Considerando que *Dasein* é sendo, e o é de diversos modos, ainda no capítulo terceiro promove-se uma análise da constituição ontológica do *Dasein*, vale dizer, analisa-se a condição do mundo e da mundanidade do *Dasein* e de seus modos de ser.

Avaliadas as noções heideggerianas básicas, estabelecidos os sentidos do ser e as estruturas do *Dasein*, no caminho apresentam-se então as condições para a investigação do fenômeno jurídico como possibilidade do próprio no público, percorrendo a analítica da existencialidade.

É a partir da mundanidade, do mundo público que lhe é mais próximo e dos modos de ser do *Dasein* que tem início o mostrar-se do *Dasein* – e do direito – em sua propriedade, bem como o manifestar-se do impessoal e da publicidade que lhe são constitutivos. O movimento da existência do *Dasein* o direciona a um estado de decaimento que precisa ser investigado, e que faz ver a condição pública dessa existência tomada pela publicidade do impessoal.

Uma vez explorada a estrutura da publicidade e lançada para discussão a possibilidade de um mostrar-se próprio do *Dasein*, na pesquisa direciona-se no sentido de considerar o modo de acesso a essa propriedade.

Dessa maneira, a investigação ingressa no pensamento trilhado por Hans-Georg Gadamer, na esteira do método fenomenológico de investigação que se põe à disposição da hermenêutica porque dela é característico. A hermenêutica gadamero-heideggeriana é então discutida em seus aspectos principais, servindo de caminho para o mostrar-se do *Dasein* e do Direito como possibilidade autêntica no público.

Termos como investigação, autenticidade, fenômeno jurídico, impessoalidade, público e próprio são enfrentados ao longo do trabalho, e do mesmo modo a terminologia cunhada por Heidegger.

Como se vê, a presente empreitada não percorre os caminhos tradicionais dos métodos disponíveis e da investigação do público trilhada pela chamada filosofia política. Heidegger libera-se dessa tradição e percorre os caminhos da filosofia. Dentre as diversas possibilidades existentes, este trabalho fez esta opção.

Como se viu, o objetivo da investigação é discutir a possibilidade do fenômeno jurídico como modo de ser autêntico do *Dasein* na mundanidade. A investigação, a despeito do caminho que se mostra, privilegia o pensamento heideggeriano e, portanto, a analítica do *Dasein*, do mundo e da publicidade.

A discussão da ontologia clássica – a partir da via fenomenológica de investigação e da hermenêutica compreensiva – contribui para uma abordagem jusfilosófica renovadora e uma crítica histórica e sociológica, todas a partir de uma reflexão inicial integralmente filosófica.

Tratar o impessoal e a publicidade não evidencia, apenas, a discussão daquelas questões (latentes e manifestas) de um campo específico de estudo, mas cuida da essencialização da linguagem e de possibilitar que se pense a verdade na coexistência do ser.

CAPÍTULO I - ΠΠΠΠΠΠΠΠΠΠ¹PRIMEIRA APROXIMAÇÃO À INVESTIGAÇÃO

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS: O PROBLEMA DO TEMA E DE SUA ELUCIDAÇÃO

A denominação do trabalho e a temática que ele indica não são academicamente autoexplicativos. Por óbvio. Nem é esta a autoexplicação de uma proposição, o propósito do presente trabalho.

Considerando a indicação acima, senão antes, já imediatamente após a leitura do título, tem-se que a designação “fenômeno jurídico como possibilidade do próprio no público” suscita inquietações àquele que dela se aproxima. Pelas dúvidas e aflições indagar-se-ia a respeito do significado de fenômeno jurídico, do próprio e do público e das relações mantidas entre eles. Senão o leitor poderia questionar e ao mesmo tempo aguardar para o caso de as páginas que se seguem informarem e discutirem acerca das concepções que este leitor previamente tem dos termos indicados e de suas relações ou desdobramentos.

Ao desenvolver um trabalho assim denominado, seria então imperioso esclarecer os termos envolvidos (fenômeno jurídico, próprio e público) e as possíveis relações mantidas entre eles. Uma percepção descuidada do tema poderia remeter a uma simples investigação dos léxicos, tamanha a diversidade de referências existentes e atribuídas ao *fenômeno jurídico*, ao *próprio* e ao *público*. A mera descrição de um percurso de conceituação do termo pode ser resolutive, atendendo apenas em parte à inquietação daquele que pretende conhecê-la.

¹ *Peripatos* – conversação caminhando. A escola aristotélica foi também denominada peripatética, uma vez que o pensador e seus discípulos faziam uso de um jardim e alameda situados no Liceu para caminhar discutindo questões filosóficas. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006, dados biográficos, p. 17. Os termos em grego transcritos e comentados ao longo do trabalho serão acompanhados por uma transliteração para o alfabeto latino. A transliteração dos termos aqui trazidos é livre e baseada nas fontes pesquisadas. Esse recurso facilita a leitura do termo no grego, mas também é um ponto de partida e requisito necessário para aquele que o sucede: o perceber a palavra em sua experiência essencial, ou seja, promover o encontro do cuidado pela palavra. As análises desse importe serão promovidas em apenas algumas ocasiões no texto, a depender dos objetivos do trabalho. Considerando que existem diversas interpretações e análises da experiência grega, àquelas que se seguem tem por referência a bibliografia consultada.

Trata-se aqui, então, de um formular o questionamento que, como tal, estabelece o caminho que dá nome ao trabalho. Mas diante do título e tema que aquele anuncia, formular a questão com base na descrição de co-relações entre fenômeno jurídico, o próprio e o público, dá-se de modo insuficiente. Isto porque, se a pretensão é estabelecer um caminho, não é possível descrever um caminho que ainda não foi trilhado.

Com efeito, “o perguntar autêntico, ou seja, essencial é suportado por aquela ordem obscura, a partir da qual emerge um interrogar que o indivíduo que põe a pergunta pela primeira vez não domina (...)”².

O questionamento aqui contido remete, portanto, à busca de um sentido originário, inclusive considerando a questão cuja investigação passa a se pautar. Na elaboração deste questionar a ser investigado é preciso pensar, ou seja, compreender o questionar e o próprio problema que o suscita e, concomitantemente, formulá-los do modo como se dão, caminhando. Ora, o formular algo, do modo como se dá, não é um caminho pronto, acabado, mas a procura de um, embora um caminho por fazer e que se faz enquanto caminha apresentando riscos.

Realmente, a tentativa de preparar o pensar do fenômeno jurídico como possibilidade do próprio no público pode ser um caminho que não conduza a nenhum lugar. Mas isto não importa³. A compreensão conduz o ser à plenitude de sua essência em um pensar que age enquanto pensa⁴ e que dá luz a possibilidades. A meta é ao princípio⁵ (*Anfang*) retornar: estabelecer seu sentido originário, a saber, alcançar aquilo que é perguntado, revelando sua abertura para o próprio questionar e o seu sentido originário. Trata-se de um modo de lançar a questão.

Uma vez que não se acha atrás, no passado, mas é dado previamente ao que há de vir, o princípio [*Anfängliche*] se faz

² HEIDEGGER, Martin. *Lógica: a pergunta pela essência do caminho*. Trad. Maria Adelaide Pacheco e Helga Hoock Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 58.

³ Idem. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevski. Coleção Pensamento Humano. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2008, p. 50.

⁴ Idem. *Sobre o Humanismo ou Carta sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, pp. 24-25.

⁵ As traduções privilegiadas pela autora ou por ela livremente efetuadas, bem como o cuidado com os termos utilizados e/ou criados por Heidegger e transcritos no alemão devem-se não por capricho ou erudição. A tradução, ou a tentativa de uma tradução, tem como preocupação primordial superar a mera substituição e busca alcançar uma transposição para a experiência na palavra. Ao traduzir “estamos traduzindo nossa própria língua, a língua materna, para sua palavra própria, genuína. Falar e dizer é, em si, um traduzir, cuja essência não pode de forma alguma consistir em duas situações, onde as palavras que transpõem e as palavras transpostas pertençam a linguagens diversas”. É preciso perceber a palavra: encontrar o cuidado pela palavra. A tradução e a paráfrase vêm apenas em seguida. Primeiramente é preciso apropriar-se da palavra, expondo e inserindo o ser no âmbito de uma verdade transformada. HEIDEGGER, *Parmênides*, p. 28.

sempre novo e de modo novo e próprio, como um presente para uma época. O princípio é o que na história essencial vem por último⁶.

Indaga-se acerca da possibilidade do próprio no público, cujo sentido se fará ver e, juntamente com ele, o pensar sobre o problema que o suscitou.

Tanto avaliando o modo de conceber o tema a ser tratado, como o questionamento e problema que se revelam, a particularidade do título e a obscuridade que a ele se volta, há um modo próprio para acessá-los como também para com eles lidar.

O modo escolhido para o “tratar” e o “de que” se trata o “fenômeno jurídico” como possibilidade do próprio no público é apenas um indicativo, e que concomitantemente à tratativa será provocado e discutido.

O *Anfang*, princípio, origem diferencia-se de início (*Beginn*), que é o iniciar-se em algum “tempo”⁷. Assim constatando, ou seja, que ao final busca-se a origem, e que o revelar-se se dá no caminho, todo percorrer merece o início do caminhar, e para que o início deste caminho se dê é preciso preparar suas bases.

Para dar início ao revelar da indagação, importa destacar que a presente investigação situa-se no campo da filosofia (e jus-filosofia), desde um viés sociofilosófico que considera a injunção necessária entre filosofia e “realidade social”, para a partir daquela perceber em que condições esta se dá. A opção de caminho contempla a ontologia fundamental⁸ (melhor dizendo, analítica do ser) e o método fenomenológico de investigação, revelados por Martin Heidegger, e a hermenêutica compreensiva⁹ explicitada no esforço hermenêutico promovido por Hans-Georg Gadamer¹⁰.

Ao invocar a ontologia fundamental não se convoca um modo de acesso ao simples ser das coisas, estático, definido, categorizado. A ontologia fundamental, que é

⁶ Idem, p. 3.

⁷ Idem, p. 21.

⁸ A ontologia fundamental apresenta-se como o que de mais importante aparece para a ontologia. Heidegger, no conjunto de sua obra, fez uso da terminologia que, sobre e sob a roupagem da metafísica, tanto criticou. Essa aparente contradição fora intencional. A terminologia e a gramática utilizadas por Heidegger, mesmo considerando a realidade que subjaz no fato de não poder inaugurar uma nova linguagem, tem a finalidade precisa de dar início àquilo que iria promover a superação da metafísica.

⁹ No plano dos modelos hermenêuticos é possível citar aqueles de cunho explicativo, que buscam determinar as condições causais de um fenômeno através da observação e da quantificação e caráter compreensivo, que visam à apreensão das significações intencionais das atividades histórico-concretas do homem.

¹⁰ Inicialmente, cumpre esclarecer que Gadamer deu continuidade à filosofia heideggeriana e, mesmo tendo encontrado momentos de oposição entre tais pensadores e momentos de reflexão crítica, os eixos apresentados, como se verá, são complementares.

tentativa de superação das chamadas ontologias tradicionais, de tradição metafísica, trata do modo de ser. Mais importante que procurar responder o que são as coisas, está a questão do modo de ser das coisas na realidade. Neste sentido está a chamada virada ontológica heideggeriana que estabelece uma possibilidade de se esclarecer (jogar) luz em uma realidade mantida sob o véu da tradição.

Pode-se dizer que, distinguindo essencialmente concepções heideggerianas e gadamerianas, trata-se de uma investigação da condição de autenticidade do fenômeno jurídico no plano das relações humanas em oposição ao uso impessoal do direito, fazendo ver e explicitando o modo com que tal pode se dar ao considerar o *público*.

A ontologia fundamental, a via fenomenológica de investigação e a hermenêutica compreensiva serão abordados oportunamente na medida em que o acesso a eles seja permitido. Ao verificar que a investigação e o que nela se diz precisam ser entendido dentro de seu contexto – para permitir-lhes o acesso e para perceber o modo próprio de lidar com a questão –, insta oferecer alguns conceitos preliminares, e do mesmo modo é determinante promover algumas investigações iniciais, que se fazem presentes exatamente por serem um ponto de início.

1.1 Primeira Visita ao Direito, ao Público e ao Próprio – um Desvio Possível

Comentou-se anteriormente sobre os riscos em que o tratamento de um tema pode incorrer. No entanto, é preciso que se identifiquem inicialmente algumas concepções daquilo que se diz. Isto não se justifica com a afirmação de uma real necessidade de se oferecer conceitos para superá-los, mas sim para iniciar a discussão e perceber-lhe o sentido tradicional permitindo-se prosseguir por outros caminhos.

Sendo assim, de imediato passa a ser elucidativo, segundo a ontologia tradicional, promover um levantamento de algumas concepções em destaque sobre o direito e o público, mesmo que tenham sido acessadas sob outras vias, que não a fenomenológica. Considerando que não se pode furtar do próprio destino histórico e que a analítica heideggeriana tem como ponto de partida uma indagação destes entes mesmos, evidencia-se, neste primeiro momento, o fato de considerar como o “objeto” é tratado, como passa a ser visto no cotidiano das relações, como passa a ser percebido.

“Antes de todo pensar crítico, filosófico-interventivo, o mundo já sempre se nos apresenta numa interpretação feita pela linguagem. (...) se trata de um continuar a pensar na língua que falamos e na interpretação do mundo nele contida¹¹.”

Com efeito, todo início de caminho já se faz tendo em vista uma concepção prévia, preliminar, e que geralmente constitui o modo como as coisas se apresentam, e é deste modo que as coisas são regularmente são percebidas.

1.1.1 Breve descrição do direito e concepção preliminar de fenômeno jurídico

Associar o direito e a forma de concebê-lo como fenômeno jurídico é uma possibilidade. Fenômeno poderia, preliminarmente, ser entendido como aquilo que se apresenta na realidade. Pergunta-se, então, qual é o direito que se apresenta.

É possível cogitar o direito a partir daquilo que o faz ser o que é, como algo que o diferenciaria das demais coisas. Um modo de se remeter esta indicação é evocar as normas jurídicas. O direito é regularmente tratado como ciência do direito e direito positivo, este último concebido como o conjunto de normas em vigor em um determinado espaço e tempo e que disciplina possíveis relações do universo social. Assim considerando, o direito positivo é constituído de normas cuja linguagem é majoritariamente prescritiva, enquanto a chamada ciência do direito, por sua vez, é considerada construção propriamente jurídica por fazer “linguagem” do direito positivo.

Na verdade, é preciso ver o crescimento de um conhecimento, que é positivo e cuida o direito, e que fez surgir “questões referentes à estrutura fundamental da região considerada”¹²: o direito possui um repertório temático, as normas. A doutrina imbuíu o direito da condição de ciência, com sua autonomia, estrutura fundamental que às normas se volta. Neste contexto, aliás, conceituado como norma, o direito, pelo menos, eleva as normas a seu elemento principal. Como ciência, delimita-se então a amplitude e gama de objetos do direito e passa-se a explicitá-los, descrevendo seus conceitos básicos.

A doutrina, em sua grande maioria, valoriza a concepção de direito positivo e de ciência do direito e a ela se vinculam, variando os graus de intensidade para tanto. Neste sentido, o direito pode ser entendido como a garantia da ordem e/ou da

¹¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Volume II. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 97.

¹² PEREIRA, Aloysio Ferraz. *Estado e Direito na Perspectiva da Libertação* (uma crítica segundo Martin Heidegger). São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980, p. 85.

segurança e/ou da convivência, ou ainda o consideram como permissão. Evidentemente que o direito não é apenas caracterizado dessa forma ou a ela limitado, tendo aqueles que, valorizando ou não o direito positivo e a ciência do direito, consideram-no como a reunião de fato, valor e norma, ou situam o direito em um desses campos, considerando-o como qualidade de algo justo ou instrumento para a realização de valores.

O direito pode também ser conceituado como natural, moral, força ou técnica social. Dize-se que o direito trata de garantir a coexistência das pessoas. Encarado como técnica, faz aparecer a dimensão relativa a um conjunto de princípios e regras voltado ao comportamento entre humanos. Esses princípios e regras recebem uma construção teórica baseada nos próprios princípios e que tem por objetivo garantir que sejam tomadas decisões.

Sabe-se que, de algum modo, o direito existe e sob essa rubrica se relaciona com textos de lei, ambientes de trabalho, pessoas, relações, reflexões. Ao clamor do direito se verifica que existem aqueles que o operam, seja interpretando, aplicando, discutindo, ensinando, vivenciando.

1.1.2 As aparências do público

Normalmente, as investigações que envolvem e penetram no público deixam ao largo a polissemia e historicidade do termo.

Das Publikum é termo em alemão que significa a reunião de pessoas que participa de um evento, os ouvintes de rádio e leitores de mídia¹³. A origem latina situa-se em “público” que é tornar público, por a disposição¹⁴, que é referente à nação¹⁵, mas também ao Estado e ao povo, como “*publicum*” e “*publicus*”, respectivamente¹⁶. O termo “publicidade” é traduzido do português para o latim como notoriedade e a ação de tornar público¹⁷.

No grego as variações associados ao termo “público” remetem ao povo e à constituição da experiência grega¹⁸. O termo é δημοσιος (*demósios*), que no grego

¹³ BERGER, Dieter; DROSDOWSKI, Günther; GREBE, Paul; MÜLLER, Wolfgang. *Duden – Die Zweifelsfälle der Deutschen Sprache*. Band 5. Mannheim: Dudenverlag, 1974, p. 602.

¹⁴ TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. 3ª ed. Porto: Edições Marânus, 1945, p. 707.

¹⁵ Idem, *Dicionário Português-Latino*. 2ª ed. Porto: Domingos Barreira, 1939, p. 904.

¹⁶ Idem, *Dicionário Latino-Português*, op. cit., p. 707.

¹⁷ Idem, *Dicionário Português-Latino*, op. cit., p. 904.

¹⁸ Para compreendê-los é preciso também assimilar a experiência grega originariamente.

moderno é entendido como “público”¹⁹, mas também se refere àquilo que pertence ao povo ou ao Estado; o comum e o vulgar²⁰. Estes dois últimos termos também são associados à *δημοσιεύω* (*demosieúo*)²¹.

Originariamente, o que é comum, vulgar, popular, público e notório é *δημόδης* (*demóodes*)²². Aquilo que é manifesto, conhecido de todos é *λοιπολιος γνώριμος* (*Lois pollois gnórimos*)

As variações acima derivam de *δήμιος* (*démios*), ou *δήμος* (*dêmos*), do povo e o povo, respectivamente, e também distrito, país, terra²³, os habitantes de algum lugar, o que pertence e é relativo ao povo²⁴, as pessoas comuns²⁵, popular,²⁶; e também relativos ao “Estado” e em oposição a *ιδία* (*idia*), que seria próprio, pessoal, privado, apropriado²⁷.

As variações de *κοινός* (*koine*) remontam para aquilo que é em comum, de comum acordo, dividido por todos, em proveito público, público²⁸. Nesse sentido está *κοινός* (*koinós*) que não deixa de ser o comum a todos, e é também público e pode ser notório, vulgar. *κοινότης* (*koinótes*) significa comunidade, participação, uso comum, sociabilidade, afabilidade²⁹.

Ao público pode-se atribuir o sentido daquilo que é evidente, apenas manifesto, ou que deve ser acessível a todos ou o comum a todos. É possível que concorra com publicação, publicidade, ou entendê-lo como aquilo que qualifica a opinião e a transforma na opinião de todos. Público indica ainda o povo, o poder nas instituições do povo, as instituições, os órgãos das instituições. Pode ser necessidade, interesse, maneira de conceber a coletividade, superior ou diluída. O público pode ser uma situação, um local, uma recepção, o reconhecimento, a notoriedade.

Por sua vez, cada um dos itens acima que explica o público pode também ser objeto de discussão. Povo, por exemplo, reúne diversos significados: pode ser

¹⁹ Também em CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – histoire des mots*. Vols. 1 e 2. Paris: Klincksieck, 1990, p. 274.

²⁰ LIDDELL, Henry George; SCOUT Robert. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1968, p. 387

²¹ Idem, p. 387.

²² Idem, p. 387 e CHANTRAINE, op. cit, p. 274.

²³ LIDDELL, op cit, p. 386. Também em CHANTRAINE, op. cit, p. 273-274.

²⁴ LIDDELL; op. cit., p. 386. Também em CHANTRAINE, op. cit., p. 274.

²⁵ LIDDELL, op. cit., p. 386.

²⁶ PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951, pp. 122-123 e 238.

²⁷ Liddell & Scott *Greek-English Lexicon de Oxford* - versão *on line*, disponível em <http://archimedes.fas.harvard.edu/pollux>.

²⁸ Idem.

²⁹ PEREIRA, op. cit., p.314. Também em Liddell & Scott *Greek-English Lexicon* de Oxford - versão *on line*.

associado a população (habitantes de um certo território), a comportamento, que considera os laços afetivos ou de costumes que unem as pessoas ou como uma classe social específica. Para Marx, povo constituía a classe de trabalhadores e Darcy Ribeiro fala em um povo novo que configura um modelo recente de “estruturação societária, que inaugura uma forma singular de organização sócio-econômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial”³⁰.

Kant desenvolve a temática do público e privado no texto ‘*Resposta à pergunta, o que é ‘Esclarecimento’?*’ a partir da liberdade e do uso da razão pelo sujeito esclarecido. Para Kant a mais inofensiva das liberdades, mas também a garantia do esclarecimento deve ser “o uso público de sua razão” significando que “qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*”³¹. E, no caso deste mesmo homem dirigir-se diante de uma comunidade em razão de uma função, a liberdade é limitada e impera o dever: este faz o uso privado (limitado) da razão.

Ocorre também de alguém ser confiado ao exercício de um cargo público, com finalidades públicas. Neste caso a obediência deve imperar. Apesar deste ser um uso limitado da razão, já que o homem estaria privado em razão dos interesses públicos, também aí, para Kant, está o esclarecimento. Nos assuntos públicos do Estado a obediência deve imperar, sendo que, em alguns casos, cumprido o dever, poderá o homem raciocinar para expor suas idéias, entre eles as ocasiões de injustiça em que o controle do Estado for necessário.

A discussão do público se faz presente nas análises da vida política e cultural da transição para a modernidade, conforme observou Guerra e Lempérière³².

Habermas promoveu um estudo das múltiplas manifestações do público. E, em especial, em sua tese de livre-docência apresentada no outono de 1961 à Faculdade de Filosofia de *Marburg*, buscou investigar a esfera pública burguesa. Para Habermas³³, a esfera denominada pública, mais especificamente, é tida como exclusivamente burguesa e típica de época, vinculada à opinião pública na Inglaterra do século XVIII. No entender de

³⁰ RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 19.

³¹ In KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é ‘Esclarecimento’?*. In: Textos seletos. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Edição Bilingüe, Petrópolis: Vozes, 1974, pp. 100- 117, p. 104

³² GUERRA, François-Xavier; LEMPÉRIÈRE; et al. *Los Espacios Públicos en Iberoamérica – ambigüedades y problemas*. Siglos XVIII-XIX, p. 10.

³³ Habermas diz se afastar da sociologia formalista cuja vanguarda está nas teorias funcionalistas e estruturalistas na medida. Afasta-se de tendências historicistas. Entende que casos únicos utilizados de modo exemplificativo não podem transcender para explicações gerais, mas diz fazer uso de critérios proporcionais para alcançar uma análise estrutural da totalidade das relações sociais.

Habermas, esse conceito de esfera pública, diante daquele que se poderia ter nos séculos XVI e XVII, envolve “a mudança do próprio conceito de esfera pública em grau tamanho que ela se torna outra coisa”³⁴.

Esta esfera representa uma categoria histórica, em que devem ser consideradas as peculiaridades históricas do desenvolvimento de uma espécie de sociedade, desvencilhando-a da esfera pública plebéia.

Nesse caso o público consiste, também, em um espaço simbólico. Nele se opõe e se responde aos discursos contraditórios ou não dos agentes políticos, sociais, religiosos, culturais, intelectuais que constituem uma sociedade. Para ele, esse espaço requer um vocabulário e valores comuns, um reconhecimento mútuo das legitimidades; uma visão suficientemente próxima das coisas para discutir, contrapor e deliberar. Pressupõe, ainda, indivíduos mais ou menos autônomos, capazes de formar a sua própria opinião, não «alienados aos discursos dominantes».

Habermas teria analisado o espaço público como espaço de liberdade, nascido como ambiente do intercâmbio de opiniões. Os cidadãos detinham, então, um espaço aberto para se manifestarem a respeito dos temas de extensão universal. A manifestação como possibilidade do cidadão não mais se restringia a algumas corporações.

O sentido de opinião pública é o modo mais usual aferido por Habermas, e dele denotaria uma série de imbricações: público detentor da esfera pública; função crítica – publicidade (*publizität*), também quem desperta a opinião pública (relações públicas)³⁵.

Guerra e Lempérière evidenciaram a natureza destes espaços e as mudanças experimentadas pelo público, tendo ainda como premissa metodológica a ser superada a hipótese habermasiana de espaço público³⁶³⁷.

³⁴ BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *Uma História Social da Mídia: de Gutenberg à Internet*. 2ª ed. Revista e ampliada. Trad. Maria Carmelita Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 107.

³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública – investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 14.

³⁶ “Sin embargo, en nuestra perspectiva no es menos innegable que su enfoque puede ser discutido y rebasado no tanto en su descripción, todavía valiosa, de la múltiples formas de la publicidad moderna, sino em la arqueología que de ellas propone” In GUERRA, op. cit, p 09.

³⁷ GUERRA e LEMPÉRIÈRE coordenaram, sob diversos ângulos e em países diferentes, na década de 90, a investigação do campo de ocorrências e manifestações relativas ao léxico *público* na Ibero-América dos séculos XIX e XX. Segundo os citados historiadores, a Ibero-América precisa perceber a própria história, sua condição existencial, seus caminhos e as questões que merecem ser apresentadas como problemas centrais. Uma vez pesquisadas e conhecidas, a revelação proporcionada permite a sua superação, fazendo uso da própria tradição revelada. “La esfera pública se entiende como un espacio abstracto e inmaterial, aun cuando una historia cultural de nuevo cuño, cuyos ecos encontraremos en varios de los capítulos, há abordado ya sus aspectos más palpables: los impresos, su difusión y su recepción, vãs prácticas de lectura, etc.” In: Idem, p. 8

Na modernidade, como mencionado por Guerra e Lempérière a questão do público é também comumente associada a discussões políticas tidas a partir de:

(...) concepções de comunidade como associação natural ou voluntária, ao governo, a legitimidade das autoridades. (...) o público é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto da política: se depois do Antigo Regime (o bem comum, os cargos públicos, a “felicidade pública” dos ilustrados) ou do constitucionalismo liberal (os poderes públicos legitimados pela soberania do povo)³⁸.

O Estado burguês seria o responsável pelos interesses comuns da sociedade. Nesse caso, alia-se o público à figura do Estado: o Estado é o poder público e tem a tarefa de promover o bem público, o bem comum a todos os cidadãos. Relacionados ao estado estariam as finanças públicas, os serviços públicos, as normas públicas, as pessoas públicas... Têm-se ainda, diante da figura do Estado, eventos e locais “públicos”, acessíveis a qualquer um. Ao mesmo tempo, os prédios públicos apresentariam algumas limitações, porque o caráter público a eles seria atribuído em razão do pertencimento ao Estado, enquanto os bens de uso comum seriam destinados realmente ao uso de todos.

O termo público é usado igualmente como qualificativo de interesse. Para a doutrina de direito, o conceito jurídico de interesse público seria o de mais difícil determinação³⁹. Tem-se que um interesse é entendido como público, associando-o ao bem comum. O bem comum, ao longo da filosofia, da história, da ciência política e do direito caminhou ao lado de todas as investigações a respeito da justiça. Como conceito determinável pela situação histórica tem como pressupostos aquilo que representa a realização ou a intenção de implementação das necessidades, interesses e valores dos grupos, manifestada pela vontade. Caso existissem vontades e interesses universais – fosse pelo *príncipe* ou pela racionalidade humana – o bem comum seria alcançado.

O uso do termo interesse público foi consolidado pelo chamado direito administrativo: este decorre do interesse público e a ele se volta. Inclusive, os dois princípios que dão sustentação a esse “ramo” do direito consistem: na supremacia do interesse público sobre o interesse privado e na indisponibilidade do interesse público. Nesses dois fundamentos as prerrogativas e limitações da autoridade pública encontram

³⁸ Tradução livre de: (...) remite siempre a la política: a concepciones de la comunidad como asociación natural o voluntária, al gobierno, a la legitimidad de las autoridades. (...) el público es al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la política: se ala del Antiguo Régimen (el bien común, los cargos públicos, la “felicidad pública” de los ilustrados) o la del constitucionalismo liberal (los poderes públicos legitimados por la soberania del pueblo). *In*: Idem, p. 07.

³⁹ *Apud*, BORGES, Alice Gonzalez. Interesse Público: um conceito a determinar. *In Revista de Direito Administrativo*, n. 205. Rio de Janeiro: Atlas, p. 112.

referência, sendo que é no interesse público que tais se justificam⁴⁰. A doutrina majoritária, no direito, atribui ao interesse público a condição de conceito indeterminado. Novamente, o objeto de análise expressa sua feição plurissignificativa. Daí decorre que de interesse público assume significados conforme a realidade do mundo da vida interpretada⁴¹.

O interesse público pode ser o resultado da soma dos interesses individuais voltados a um bem e/ou valor em comum. Esse resultado deve decorrer da participação dos integrantes da comunidade e de sua manifestação geral ou predominante. No caso concreto seria o “sopesamento das condições oferecidas pela realidade”⁴². É a predominância do querer majoritário (eficácia e conflitos de interesses). E, neste caso (interesse que é público) especificamente, seria a mesma coisa dizer que o interesse público também é o interesse do público.

Weber alcunha o termo “segredo de gabinete” para representar a burocracia como certo poder em face das massas, que a afasta das questões de Estado ao constituir-se como um saber e modo de agir especializado, incompreensível ao público/massas.

Neste caso é possível identificar a esfera estritamente privada, os ambientes em que se estabelecem as relações entre indivíduos; e a esfera pública, como aquela em que as relações entre o indivíduo e o Estado se dão ou simplesmente as relações do ser social, mas de caráter pessoal. Diante das espécies de relações, o ser privado estaria circunscrito à esfera privada e o ser social à esfera pública. Nesse caso o regulação teria critérios diferenciados para cada uma destas manifestações esbarrando no ser individual na vida social, constituindo uma terceira esfera, portanto⁴³.

Numa análise do perfil das legislações ocidentais modernas vê-se que, enquanto as constituições regiam o plano das relações no público, os códigos civis tutelavam as relações privadas. Daí que frequentemente, o público é apresentado em oposição àquilo que é “privado”. No entanto, a personalidade, segundo o direito, de caráter individual, estaria protegida dentro da esfera pública. Ainda considerando uma dicotomia entre o público e o privado, situa-se o direito também como privado ou público, tendo por referência as relações entre particulares, no primeiro caso, e as relações entre

⁴⁰ Idem, p. 103.

⁴¹ Interpretação, segundo o Direito Administrativo, promovida pela própria Administração Pública.

⁴² BORGES, op. cit, p. 115.

⁴³ Neste sentido o professor Paulo José da Costa Jr. descreveu, segundo Henkel, as diversas esferas que integram a esfera privada: esfera privada, esfera da intimidade ou da confidência, esfera do segredo. Vide COSTA JR, Paulo José da. *O Direito de estar Só – tutela penal da intimidade*. 4ª edição, revista e atualizada. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007, pp. 29-31.

particular e Estado, ou entre entes públicos no segundo. Há aquelas áreas jurídicas consideradas intermediárias em que não se sabe ao certo se públicas ou privadas. Nestes casos são estabelecidos critérios e qualidades que, se verificados, efetuam o enquadramento em uma ou outra área. De qualquer modo atualmente se critica esta divisão que, teórica, encontra seus problemas na convivência e na tentativa de enquadramento em setores, normas, pessoas, interesses, todos que sejam públicos ou privados.

Diz-se também que a relação público-privado está em crise. Neste sentido, o que se comenta é a subversão entre o público e o privado como resultado de uma tentativa ainda inacabada de implantação de um Estado democrático.

Jean Baudrillard apresenta o público no plano do *imperativo da publicidade* ao tratar das funções latentes da mensagem publicitária: de proteção e gratificação. Nesse caso o público, a publicidade se relacionam com a mídia.

O aparecimento da esfera pública na modernidade é associado ao papel da mídia também relativamente ao estabelecimento da chamada política cultural⁴⁴ e à elevação da consciência política nos apelos feitos ao povo pelas classes ascendentes.

Por sua vez, a publicidade, no ‘ambiente’ jurídico e estatal é considerada princípio constitucional e administrativo, vinculado, novamente as ações do Estado ou de interesse de todos. Estabelece a notoriedade e constitui a transparência que garantem a eficácia e moralidade do sistema por via da divulgação oficial dos atos praticados. A pública-forma é a cópia literal de um documento oficial.

Para Hannah Arendt, no termo *público* denotam-se dois fenômenos correlatos, mas não perfeitamente idênticos. A um, “tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade⁴⁵”. A dois, o próprio mundo – na medida em que é comum a todos e diferente do lugar que cabe a cada um dentro dele.

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens⁴⁶.

⁴⁴ BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *Uma História Social da Mídia: de Gutenberg à Internet*. 2ª ed. Revista e ampliada. Trad. Maria Carmelita Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 80.

⁴⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 69.

⁴⁶ Idem, p. 62.

A luz (treva, meia-luz) que ilumina a vida privada depende da intensa luminosidade da esfera pública. Segundo Arendt, coisas há que não podem – e não aguentam – a luminosidade da vida pública, a luminosidade da constante presença de outros no mundo público⁴⁷.

Como se pode verificar os conceitos trazem diferenças muito grandes, mas também proximidades que poderiam ser enumeradas e, talvez, compreendidas. Com efeito, o público assume diversos significados.

Percebe-se que regularmente se vincula o público à figura do Estado, tema regularmente tratado pela chamada filosofia política⁴⁸. Público também é visto como aquilo que tem relação com a coletividade, e que também constitui uma condição daquilo está visível ou acessado por todos.

Seria então possível, enumerar os diferentes conceitos para determinar o que é comum a todos. Este trabalho, no entanto, não irá promover uma decomposição conceitual. No caso do presente estudo a investigação se volta para uma análise a partir da filosofia heideggeriana de modo que aqui se dá uma liberação da tradição acadêmica.

Como se pontuou apesar de serem lançadas algumas observações acerca daquilo que está envolvido no tema, também se explicitou que a intenção não é conceituar ou a partir desta relacionar os termos. Não fazê-lo pode ser entendido como um furto da tradição e da existência, mas a ele se fixar completo é deixar-se apegar as concepções prévias e, a partir delas, fazer valer a própria tradição.

O que se pretende é discutir as bases para que se possa efetivamente analisar o *público*, no sentido heideggeriano, restaurando, inclusive, o modo de acessá-lo. Esse modo de acessá-lo estabelece uma possibilidade diferenciada e que se coloca essencialmente em um ponto de pesquisa diverso daquele que analisa a concepção do direito ou do público, vale dizer, este estudo se situa em uma outra morada que não aquela acolhe a realidade do que é público ou privado, as práticas burguesas, ou os conceitos de interesse público. Nem por isso essa morada é excluída, pelo contrário, ela é considerada nossa posição prévia.

Para isto existe um porque que, apesar das indicações, ainda não se fez completamente presente. Já se sabe que a investigação é trilhada no campo da filosofia, com a preocupação da filosofia do direito a que a sociedade se volta, a partir do

⁴⁷ Idem, p. 60.

⁴⁸ Gadamer comenta, interpretando Heidegger, que o homem político é o homem social. GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva* – Vol. I: Heidegger em retrospectiva. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 15.

pensamento heideggeriano. Passa-se então a refletir sobre o modo de se perguntar sobre o tema deste ser jurídico no público e volta-se às origens, ao treino da pergunta que permite o anunciar do tema para se perceber o ser.

1.2 Aparentes Limitações da Filosofia Relativamente ao Direito – o Pensar e os Espaços Fundamentais do Tema

Como se mencionou, o presente trabalho trilha um caminho filosófico e jus-filosófico, e assim considerando privilegia o pensamento heideggeriano⁴⁹. Heidegger não atuou diretamente como filósofo do direito e tampouco discorreu ou explicitou teorias jurídicas, senão incidentalmente, mas como filósofo propôs essencial e majoritariamente a superação da ontologia tradicional, investigação esta que ressoa sobre os demais “campos do saber”.

A ontologia fundamental e a via fenomenológica de investigação inauguradas por Heidegger têm sido, mesmo que em número reduzido⁵⁰, objetos de discussão na filosofia e teoria geral do direito, o que justifica novas tentativas para avaliar e refletir sobre essa ressonância.

Pensar a questão do ser é filosofia do ser, ontologia. Uma ontologia que se volta à questão do ser e, neste contexto, pense o ser do direito como

(...) uma experiência fundamental. (...). A questão posta, elaborada e reiterada com insistência e de muitos modos por Heidegger, pode ser estendida ao direito e ao estado, de modo a englobar todas as indagações que, a propósito do ser, se têm feito sobre esses objetos de pesquisa⁵¹.

⁴⁹ Os bancos de dados da CAPES e do domínio público indicam que, nos últimos quinze anos, foram apresentadas quatrocentos e vinte e sete (427) teses de doutoramento e cento e oitenta e duas (182) dissertações de mestrado que abordaram temas heideggerianos. São temas recorrentes em Heidegger, e de interesse para esta pesquisa: a estrutura constitutiva do *Dasein*, seus modos de ser, a autenticidade, o impessoal, a mundanidade, o mundo, o público e a publicidade. Estes temas serviram de critério de seleção e àquelas que a eles se voltavam foram analisadas.

⁵⁰ Os bancos de dados da CAPES e do domínio público indicam que apenas dez (10) teses e vinte e cinco dissertações (25) vinculavam-se à área de concentração do campo do direito. Considerando os bancos de dados acessados são, portanto, trinta e cinco (35) pesquisas no direito que apresentavam um viés heideggeriano. Tais pesquisas foram analisadas e abordavam, em sua grande maioria, temas de filosofia e teoria geral do direito e, em especial, de hermenêutica jurídica.

⁵¹ PEREIRA, op. cit, p. 167.

Do mesmo modo, a professora Jeannette Antonios Maman, ao discutir alternativas para o direito, abordou a via investigativa da fenomenologia existencial do direito motivada pelos estudos de filosofia em Heidegger⁵².

A revista *Cult* recentemente publicou um dossiê em que propôs discutir a filosofia do direito. Na ocasião, o editorial argumentou que a filosofia do direito é o “anteparo que justifica e dá substância ao julgamento do justo e direito da convivência humana em sociedade”⁵³.

Indaga-se, portanto, acerca deste anteparo, desta materialidade, da filosofia do direito e de sua relação com a filosofia geral. (φίλοσοφία) é composta de φιλία que pertence ao adjetivo φιλός, indicando aquele que ao perceber corretamente os sentidos, sabe o que fazer ao nível do fundamento e coloca-se diante daquilo que deve ser feito; φειδύμενος significa ser perspicaz sobre aquilo que se deve acessar e perdurar⁵⁴; e de φιλέω/ φιλῶ (phílein/phílos), amizade verdadeira que realmente se defende⁵⁵, que permanece. Filosofia é, portanto, um comportamento que pensa e se coloca em nível do fundamento⁵⁶, a perspicácia correta⁵⁷.

Assim, como força essencial e perspectiva primordial na investigação, a sua origem – ἀρχή⁵⁸ (arkhé), – e aí está, sem dúvida, a filosofia. “(...) filosofamos constantemente e necessariamente enquanto existimos como homens. Ex-sistir como homens, (...), significa filosofar”⁵⁹;

⁵² MAMAN, Jeannette Antonios. A Via Investigativa da Filosofia do Ser e o Fenômeno Jurídico. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, v. 99, 2004, pp. 477-482, p. 478.

⁵³ In: REVISTA *Cult. Filosofia do Direito*. O que é o que foi e o que será?, N. 112. Ano 10. São Paulo: Bregantini, p. 42.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. A Doutrina de Platão sobre a Verdade. Trad Jeannette Antonios Maman, In *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, v. 100, 2005. p 335-360, p. 356.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 3ª ed. Madri: Frónesis Cátedra – Universitat de València, 2001, pp. 29-39.

⁵⁶ Para Aristóteles, a filosofia é conhecimento da verdade (ἐπιστήμη, *epistēmē tes alétheias*). ARISTÓTELES. *Metafísica*, op. cit., II, 1, 993b1, 20, p. 77. Como se verá a verdade, como *alétheia* assume um sentido específico: desvelamento.

⁵⁷ HEIDEGGER, *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, op. cit., p. 357.

⁵⁸ ἀρχή (arkhê) engloba, na metafísica, os sentidos de origem, princípio e fundamento, não tanto isoladamente, mas conjuntamente. Por outro lado, esse termo também significa autoridade, poder e governo (especialmente na administração doméstica [oikonomía] e na política). (Nota do tradutor, In: ARISTÓTELES, op. cit., nota 166, p. 129).

⁵⁹ Tradução livre de “(...) filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres. Ex-sistir como homens, ser-aí como homens, *da sein* como homens, significa filosofar”. In: HEIDEGGER, *Introducción a la Filosofía*, op. cit, p. 21.

Novamente trilhando Heidegger, a professora Maman expôs que a partir da existência humana (o ser humano existente), é possível pensar a questão de uma concepção ontológico-existencial do mundo com consequências para o direito⁶⁰.

Realmente, “toda ciência do direito está suspensa a um sistema geral da filosofia”⁶¹. Qualquer tema que se queira investigar deve ser acessado pelo pensar essencial, e que se afasta de um pensar técnico, utilitário, mas novamente daquele pensamento que age enquanto pensa. Com efeito, “a filosofia vê frustrar-se em impasse a procura do ser conduzida pela via da ciência”⁶².

Ao esclarecer alguns pontos acerca de sua ontologia fundamental, Heidegger voltou-se à discussão do pensar, concebendo-o como o *pensar do ser*⁶³, sendo que este pensar, em seu fundamento, essência, volta-se para a existência do ente humano em seu mundo, volta-se ao *Dasein*⁶⁴.

(...) O jurídico é pois, ontologicamente, um existencial constitutivo de todo *Dasein*, possuindo caráter concreto e universal. Onticamente, desde sempre inere ao *Dasein*. Uma vez que *Dasein*, enquanto *Dasein* exista, nele está o jurídico, em seu ser originário e simples. O jurídico emerge na própria existência humana, manifesta-se na situação em que cada um de nós sempre se encontra⁶⁵.

O ser humano existente tem no jurídico um modo de ser essencial: o ser humano relaciona-se, e mais do que isto, está-com outros seres humanos. Assim, para investigar o fenômeno jurídico e o seu ser é preciso investigar o ser do humano existente, indagando a sua relação com o ser em geral.

⁶⁰ MAMAN, Jeannette Antonios. *Fenomenologia Existencial do Direito* – crítica do pensamento jurídico brasileiro. 2.ª ed. São Paulo: Quartier Latin, 2003, p. 52.

⁶¹ VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 15.

⁶² PEREIRA, op. cit., p. 62.

⁶³ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 21.

⁶⁴ Utilizar-se-á *Dasein*, do alemão, ao longo do texto, com o “sentido” proposto por Heidegger em *Ser e Tempo*. O termo será discutido oportunamente em item específico e devidamente explicitado ao longo do presente trabalho. Na tentativa de manter a fidelidade aos cuidados promovidos por Heidegger em sua obra, privilegiar-se-á, no decorrer do texto, tanto o uso do termo no alemão, *Dasein* portanto, como também as expressões “ser humano existente” e “ente humano existente”, ambas utilizadas pela professora Jeannette Antonios Maman na obra *Fenomenologia Existencial do Direito*, op. cit., p. 52. As edições norte-americanas das obras de Heidegger e uma das obras de *Ser e Tempo* em espanhol (*Ser y Tiempo*. Tradução Jorge Eduardo Rivera. Madri: Trotta, 2003) também mantêm o uso do termo no alemão, *Dasein*. Todas as demais obras utilizadas neste trabalho buscam traduções do termo na língua específica. Assim considerando, comumente o termo *Dasein* é traduzido para o português como “pre-sença”, “presença”, “ser-o-aí” e “ser-no-mundo-com-o-outro”, e para o francês “*être-le-là*”, termos estes que, neste texto, terão uso correlato, embora limitado e cuja justificativa de uso far-se-á evidente no item mencionado.

⁶⁵ PEREIRA, op. cit., pp. 168/169. O texto transcrito, no original, traz em lugar de *Dasein* o termo ser-aí. Ocorre que as citações utilizadas que decorram de traduções de *Sein und Zeit*, nos termos da bibliografia apresentada, e que tragam uma tradução de *Dasein* diversa, tais quais os usos já descritos, bem como outras obras nacionais, serão substituídas pelo termo *Dasein* para facilitar a leitura do texto.

Essa investigação do ser não pode incorrer na descrição de fatos ou teorias, não pode incorrer na repetição porque esta se afasta de um pensamento essencial. Este diferencia-se da tradição, de um passado que carrega o ser e, de certo modo, o encobre, ofusca as possibilidades de sua própria historicidade.

O pensar usual, seja ele científico, pré-científico ou não-científico, pensa o ente, cada vez, segundo suas regiões individuais, suas camadas separadas e aspectos circunscritos. Este pensar é um discorrer sobre o ente, cujo conhecer domina e controla de modos diversos⁶⁶.

Neste contexto e diante dessa situação é preciso pensar o ser do modo como se apresenta, mas também daquilo que pode vir a ser. Deve-se pensar o em sua historicidade, historiando-se.

História⁶⁷ pode significar “a sucessão temporal da série de factos que mergulham no passado. Ao passar, esta sucessão ganha uma história”⁶⁸. Ingressar no passado, no sentido exposto, é fazer *Historie*, historiografia, estudar acontecimentos, o saber da história (*Geschichte*) e relatá-los, documentá-los. Todos têm passado, e deixar de discutir e também pensar em sua história é marginalizar alguma coisa, é desviá-la de um poder ser da sua história (*Geschichte*) como acontecimento apropriado⁶⁹ (*Ereignis*).

No entanto, nem tudo o que se passa entra na análise que se faz da sucessão temporal. O historiar-se apropriante não conceitua a história ou volta-se à teoria do conhecimento histórico como objeto da ciência histórica, mas interpreta o ente que é histórico em sua historicidade. Neste caso, a história é o “o processo, o suceder, o passar e o desenvolver-se da existência mesma”⁷⁰.

⁶⁶ In HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 21.

⁶⁷ Para este crítico da filosofia, o termo história já traz uma ambiguidade e assume sete significados diferentes. Heidegger explora a história – *Geschichte* como acontecimento ou *Historie* como inquirição –. Em todos estes sentidos a história é elevada à condição de compreensão do ser, para o levantamento e solução de problemas e para o desvelamento do ser humano existente. No primeiro começo das coisas estariam a história e a filosofia.

⁶⁸ HEIDEGGER, op. cit., p. 142.

⁶⁹ Heidegger justifica que a introdução de expressões deselegantes e talvez refletidas dá-se por força dos fenômenos mesmos e não por motivo de ganho pessoal, elegância ou vaidade para estabelecer termos próprios. In: HEIDEGGER, *History of the Concept of Time: Prologómena*, Trad. Theodore Sheehan e R. Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 1992, p. 151. Segundo Gadamer, Heidegger, “carregou palavras de nossa língua com funções conceituais e reavivou novamente a vida da língua do pensamento, de modo que, a partir da experiência lingüística dos homens, começaram a falar em seus usos muitas coisas que tornaram compreensível para nós o que queria dizer um conceito”. In: GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 62.

O pensamento essencial deve empreender uma inspeção na tradição para desvelar aquilo que remanesce obscurecido para que, como possibilidade, possa acessar o ser em sua essencialidade.

Tradicionalmente promove-se a análise de um conceito a partir de uma definição considerada teórica, mas "diferente das ciências, o rigor do pensamento não reside apenas na exatidão artificial, isto é, técnico-teórica dos conceitos"⁷¹. Daí que não se trata de um empenho conceitual do pensamento⁷², "precisamos ir além do uso formal de nossas noções conceituais se quisermos elevar ao conceito a nossa própria experiência de mundo"⁷³.

Como se vê, a presente pesquisa de dissertação não está unicamente vinculada ao campo de uma filosofia do direito ou de uma teoria geral do direito. E se assim fosse, seria incompleta, porque deixaria de expor desdobramentos essenciais do problema que não apenas decorrem do fenômeno, como a ele também se integram. Trata-se de uma filosofia do ser que pensa o direito.

Resta então a indagação de que, como nesse caminho que já se está a caminhar, diante dos pensadores indicados no item anterior, se pode promover uma investigação que se pense o ser que extrai a estrutura fundamental e que, por sua vez, "precede todo o perguntar individual e particular no respectivo domínio"⁷⁴.

No presente caso, esse pensar volta-se essencialmente ao ser do direito, e este, ao ser inquirido diante de sua existência, responde, via *Dasein*, de vários modos. A ontologia fundamental tanto responde à questão do ser, como aos modos de ser do *Dasein* e, desta maneira, esclarece o ser do direito.

Ao indagar acerca da condição do fenômeno jurídico como possibilidade do próprio no público, se está diante de uma investigação do ser, diante dos modos de ser do ente humano existente e de sua juridicidade.

É preciso voltar à questão preliminar do ser que, como tal, indica o caminho.

⁷⁰ Tradução livre de: "la ciencia de la historia, sino el proceso, el suceder, el pasar, el desenvolverse de la existencia misma". In: HEIDEGGER, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., p. 24.

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 27.

⁷² GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva.*, op. cit., p. 33.

⁷³ Idem, p. 69.

⁷⁴ HEIDEGGER, *Lógica*, op. cit., p. 61.

CAPÍTULO II – BASES PARA O DESENVOLVIMENTO DO PENSAR

1. METAFÍSICA TRADICIONAL, HUMANISMO E BASES PARA A ANALÍTICA FUNDAMENTAL⁷⁵

⁷⁵ A analítica kantiana cuida da teoria das categorias. A analítica fundamental trata das concepções fundamentais para a caracterização do *Dasein* e, por consequência, promove a efetiva investigação concernente à indagação ontológica fundamental.

A ciência que “investiga o ser como ser e as propriedades que lhe são inerentes” é a ontologia, conhecida como disciplina de caráter filosófico. Aristóteles reconheceu que “ambigüidade encontrada em ‘ser’”⁷⁶. A atualidade responde à investigação do ser descrevendo o ente e suas propriedades. A pergunta é endereçada aos seres ou entes e estes respondem sobre o seu ser (o que são). “O que se costuma chamar comumente de filosofia do ser, em especial a ontologia, quer a tradicional quer a contemporânea, não é propriamente filosofia do ser, mas dos entes ou do ente em sua totalidade⁷⁷.”

Aquela que se desenvolveu sob o manto da chamada filosofia do ser, mas que se limitou ao significado do ente, abandonou sua investigação fundamental, deixando de promover a indagação fundamental: o sentido do ser. No mais das vezes, ao se perguntar pelo ser, indaga-se o seu sentido.

Essa filosofia considera o binômio essência e existência, “o que um ente é e o fato de esse ente ser ou não ser⁷⁸”. Diante desta situação, Heidegger questiona a metafísica em seus fundamentos e reconduz a vigência histórica do humanismo às suas raízes na própria metafísica.

ὄντος (to on) é nominativo de um particípio grego que significa *o que é, o ente, e sendo* e cujo genitivo é ὄντων (ontos)⁷⁹. ὄντων τὰ όντα, literalmente significa os entes; enquanto εἰναι (einaí) é ser. Em latim, “ens” tanto significa “ente” como “sendo”, como o particípio presente do verbo “esse” (ser).

O termo ontologia foi formado por volta do século XVII, mas as investigações ontológicas, inclusive tidas como disciplina filosófica que trata do ser, remontam aos gregos⁸⁰.

A frase de Anaximandro já abordara o ser, seguido dos demais pré-socráticos (ou pré-platônicos)⁸¹. Platão atribuíra à dialética a condição de ciência primeira

⁷⁶ OWEN, G. E. L., *Lógica e Metafísica em Algumas Obras Iniciais e Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 177.

⁷⁷ PEREIRA, *Estado e Direito na Perspectiva da Libertação*, op. cit., p. 58.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 308.

⁷⁹ GAOS, José. *Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 19, e PEREIRA, op. cit., p. 59.

⁸⁰ Os cursos ἄλλοτρίων (exotéricos) e ἰσχυρομαθῶν (acroamáticos) oferecidos por Aristóteles aos mais iniciados são exemplos desta afirmação. In: ARISTÓTELES, *Metafísica*. op. cit., p. 17.

⁸¹ PEREIRA, Aloysio Ferraz. *Textos de Filosofia Geral e de Filosofia do Direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980, p. 3.

da essência do ser e que determinava as demais⁸² e escreveu que o pensar vai além, “mais além” daquelas coisas que são experimentadas meramente na forma de simples sombras e imagens”⁸³. Aristóteles desenvolveu na *Metafísica* (*Ta meta ta phüsika*)⁸⁴, e em outros escritos, os problemas daquela que denominava filosofia primeira, a *protê philosophia* que “investiga o ser enquanto ser – tanto o que é quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser”⁸⁵.

Dentre as investigações da *protê filosofia* estava a busca pelos primeiros princípios e as causas supremas. Para o estagirita, aquela que denominava como coisa primária é a *próta ousia*⁸⁶), tida como substância. *Ousia* é substantivo que deriva de *einai*. O ser significava “o que” de uma coisa, a sua substância⁸⁷, significa o gênero ser. As modificações, processos, destruições, privações ou qualidades do ser não significavam substância, apenas dela predicavam⁸⁸.

A substância, aquilo de que tudo predica é a causa das coisas, a substância primeira, e como tal indica a sua individualidade como totalidade naquilo que é, e constitui a essência das coisas, *tó ti en einai – quod quid erat esse*. O “o que”, segundo Aristóteles, constitui a substância que faz com que algo seja ele mesmo, um atributo que, se ausente, descaracteriza a coisa, deixando esta de ser o que é.

⁸² “Julgo que o estudo metódico de todas estas ciências que analisamos, se atingir o que há de comum e aparentado entre elas e demonstrar as afinidades recíprocas, contribuíra para a finalidade que pretendemos” (531d) de “alcançar a essência de cada coisa” (532b). In: PLATÃO, *A República*. Tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, Livro VII, pp. 344-346. Em Platão a essência de todas as coisas estava no plano do inteligível e, portanto, perfeito.

⁸³ In HEIDEGGER, *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, op. cit., p. 357. O professor Marco Zingano, no prefácio da obra que traz coletânea sobre a metafísica de Aristóteles afirmou que “a Metafísica se constitui seguramente no núcleo das investigações de Aristóteles sobre a doutrina do ser (...)”. In: ZINGANO, *Sobre a Metafísica...* op. cit., p.ix.

⁸⁴ Aristóteles entendeu que o “estudo geral do ser” constituiria a Filosofia Primeira, mas a ele não pode ser associada à criação e determinação que esta filosofia fosse denominada de Metafísica. A alusão do termo volta-se à edição e interpretação de sua obra, mas o momento exato em que tal se deu é objeto de discussão. As sugestões mais firmes remetem a Eudemo e Andrônico. Ver REINER, Hans. *O Surgimento e o Significado Original do Nome Metafísica*. In: ZINGANO, *Sobre a Metafísica...* op. cit., pp. 93122.

⁸⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., VI, 1, 1026 a 30, p. 171.

⁸⁶ “Substância primária”, segundo J.A.Smith no artigo *TODE TI (τό τι εν ειναι) EM ARISTÓTELES*. In: ZINGANO, *Sobre a Metafísica...* op. cit., p. 26.

⁸⁷ Idem, VII, 1, 1028 a 15, p. 177. As possibilidades do termo “ser” podem ser explicados “em termos de substância e do sentido de ‘ser’ que é apropriado a substância”, segundo OWEN na interpretação da *Metafísica*, no texto *Lógica e Metafísica em Algumas Obras Iniciais e Aristóteles*. In: ZINGANO, *Sobre a Metafísica...* op. cit., p. 180.

⁸⁸ Idem, IV, 2, 1003 25 a - 1005 a 15, pp. 101-108. Reconhece-se a pluralidade das abordagens da metafísica aristotélica. Esta pesquisa privilegia a interpretação heideggeriana.

Nas palavras de Heidegger, *ousia* o “o que esta presente⁸⁹”. O professor Marco Zingano comenta a interpretação de Aristóteles, que identifica *ousia* e essência, afirmando que

(...) é preciso qualificar a afirmação que Aristóteles identifica a *ousia* à essência na *Metafísica* (...), a *ousia* é um isto determinado (το τί ἐστιν) e que o *ousia* pode ser referido pela matéria (ὑποκείμενον em potência), pela forma (essência) ou pelo composto da matéria e forma (σύνθετον⁹⁰.

Na teoria das quatro causas (do vir a ser), as causas imanentes, material e formal são dois aspectos da natureza, contanto não separáveis, e determinam o ser tanto em virtude de uma potência como em virtude de um ato⁹¹. Matéria e forma então “são chamadas de substâncias”⁹².

Enquanto a potência (δύναμις) é princípio de ação ou transformação, o ato (ἐνέργεια) é movimento-realização. Esta realização, mesmo que revele algo consumado e em alguns casos é final, não perde o seu caráter de movimento⁹³.

το τί ἐστιν (o que é), o fato-de-ser, a existência, consiste no “o que” se apresenta, presença em um primeiro sentido. το τί ἐστιν (o que é), “o-que-ser”, a essência denota o “o que” em geral e caracteriza a presença em um segundo sentido. O seu traço fundamental é a *energeia* e a sua distinção está no modo em que se apresenta aquilo que perdura e aquilo de que provém o aspecto que se dá⁹⁴.

⁸⁹ HEIDEGGER, *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, op. cit., p. 356. “A palavra grega para “ser”, *ousia*, a palavra que é utilizada por Platão e Aristóteles, visa em verdade à posse do camponês, à sua propriedade presente, a tudo aquilo que está disponível para o camponês em seu trabalho e em sua economia doméstica. Com certeza, não foi uma descoberta de Heidegger o fato de a palavra *ousia* possuir essa significação originária. Isso já se encontra em Aristóteles”. In: GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva*, op. cit., p. 63.

⁹⁰ ZINGANO, Marco. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III, 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998, p. 21, nota 6.

⁹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., V, 7. 1017 b 1, p. 143.

⁹² Idem, V, 2, 1013 a 1, 25-1014 a 1, 25, p. 130. Do mesmo modo as causas final e eficiente, que são exteriores e determinantes na relação ato/potência. Causa é atuar, obrar, efetuar e as quatro causas são modos que pertencem uns aos outros e que todos juntos são responsáveis por outra coisa. Causa é o que efetua, que traz um efeito. Mas esta causa, *casus*, e que vem do verbo *cadere*, *caer*, significa o que algo, no resultado, resulte de um modo e não de outro. A causa, que para os gregos seria é aquilo que é responsável por algo, esse ser responsável é aquilo que, em conjunto, traz à presença, ao encontro e que seria o ocasionar. Aquilo que faz do não presente o que se apresenta é *poiésis*). Este trazer a presença é produzido, mas também é *physis*. Seja pelo trabalho manual, pela arte ou pela natureza, as quatro causas retiram o oculto do que está oculto. As possibilidades que qualquer produção que se apresenta subjaz na revelação, na *aletheia*. HEIDEGGER, *The Question Concerning Technology*, p. 290.

⁹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., IX, 1-3, 1045 b 27 – 1047 b 2, pp. 227-231.

⁹⁴ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, op. cit., p. 309.

Aristóteles, interpretado por Heidegger, promove a separação entre essência e existência (de modo diverso de Platão), mas neste caso não desconsidera o movimento essencial do ser, apenas promove a distinção de sentidos para o conhecimento das coisas, o que culmina com um preponderar da essência.

A *essentia* percebida como o *ti estin* designa aqui, então, a quiddidade, o que alguma coisa é, e abstrai a sua existência. Trata de dizer o que alguma coisa é como gênero (γένος), unidade (έν) e que é comum a todos (κοινόν). A *essentia* é então o que deve ser alguma coisa para que possa ser considerada ela mesma e o fato de alguma coisa ser varia quando ela de fato for.

Dos vários sentidos principais da substância, o “sendo” foi caindo na ocultação em privilégio do substantivo limitado pela matéria concebida como aquilo que subjaz (ὑποκείμενον *hypokeímenon*)⁹⁵.

Essência é sob certo aspecto, sinônimo de ser. Fixa porém, no substantivo, a idéia expressa, e sua mobilidade, no verbo. Exprime o estado, o fato de ser. *Essentia* hipotasia, substancializa *esse*. Manifesta o permanente que há em *esse*, o próprio *ser* enquanto retirado do devir e da mudança⁹⁶.

Na distinção entre *essentia* e *existentia* ⁹⁷ o *ente*, concebido nominalmente, passa a subjugar o *ser* concebido verbalmente⁹⁸.

A ontologia medieval pensara o significado de ser que a cada ocasião era referido, mas na exposição heideggeriana, tanto a filosofia antiga como a medieval, por considerarem a questão do ser evidente, não a investigaram⁹⁹. Percebendo que ser e ente mantinham uma relação de correspondência, passou-se a privilegiar o ente. O *ὑποκείμενον* (*hypokeímenon*) é traduzido para o latim *sub-iectum*, aquilo que subjaz e que se encontra na base, defronte e, desse modo, é base para outro, seu fundamento.

A passagem pelo latim, com conceitos como *substantia*, *subjectum*, *essentia* e *actus* na tradição da metafísica prepara uma compreensão de

⁹⁵ (...) *Hypokeímenon* é um dos três princípios que regem a mudança de uma coisa em outra: forma imanente (εἶδος) (*eidos*), o que falta à forma original, a ser adquirido (*steresis*), e o que persiste na mudança, suporte (*hypokeímenon*). In: MARKENSON, Roberto. Kant e a Subjetividade Transcendental. *Revista de Filosofia da Ufpb*. Paraíba, 1992, pp.15-29, p. 15.

⁹⁶ PEREIRA, *Estado e Direito na Perspectiva da Libertação*, op. cit., p. 61.

⁹⁷ HEIDEGGER, *Sobre o Humanismo ou Carta sobre o Humanismo*, op. cit., p. 30.

⁹⁸ Idem, *Nietzsche II*, op. cit., p. 353.

⁹⁹ Idem, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 139.

ser totalmente diversa que introduz com conceitos como ‘subjetividade’ e ‘objetividade’ a era da ciência moderna¹⁰⁰.

O resultado é que o sujeito e objeto são seres simplesmente dados e o “o que” estático, tanto sujeito quanto objeto, enquanto tal, responde pelo ser das coisas. É assim considerando que o professor Aloysio Ferraz Pereira, na esteira dos pensamentos de Martin Heidegger, escreveu que:

Quando o pensar grego se determinou como tema e até como disciplina de ensino ao tempo dos sofistas e de Platão, a experiência do ente em sua relação com o ser permaneceu problema central. Depois da morte de Aristóteles a interrogação ontológica se dirige a e se detém quase exclusivamente nos entes, também chamados seres, nas coisas, nos objetos: esta casa, esta planta, este homem¹⁰¹.

Nesta tendência, tudo passa a ser coisa: ser = ens = res = coisa. As pessoas em geral tendem a crer que as coisas são um aglomerado de propriedades. Estas propriedades ocorrem com ela, mas não significam sua essência originária e a relação ser/ente.

O pensamento latino-romano apropriou-se dos termos gregos em um processo de interpretação ocidental de interpretação do ser dos seres: *Hypokeimenon* tornou-se *sub-iectum*; ὑπόστασις (*hypóstasis*) transformou-se em substância¹⁰². A coisa passou a ser substância com acidentes em uma filosofia inaugural que tomou por base a tradução do grego sem a experiência do grego. A palavra ‘coisa’ aqui designaria tudo aquilo que não é simplesmente nada¹⁰³. Heidegger, ao tratar da ontologia, esclarece que:

(...) a palavra grega ὑπόστασις é usada numa linguagem cotidiana e significa lá “patrimônio”, “possessão”, “bens”, “substância”, e ao mesmo tempo, a palavra cotidiana ὑπόστασις é elevada a uma palavra da linguagem reflexiva, vindo a significar a presença de cada coisa presente¹⁰⁴.

¹⁰⁰ GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva*, op. cit., p. 39.

¹⁰¹ PEREIRA, *Estado e Direito na Perspectiva da Libertação*, op. cit., p. 58.

¹⁰² Da passagem do grego para o latim, tanto *ousia* como *hypostasis* foram traduzidos como *substantia*. *Hypostasis* (máscaras utilizadas para representar no teatro). *Hypostasis* obteve tradução latina para *persona*. *Per se uma, prosopon*.

¹⁰³ Difícil imaginar que a arte ou o trabalho possam ser coisas. Do mesmo modo o homem não é uma coisa. Seriam o martelo ou a nuvem coisas? Heidegger entende que o martelo, assim como o sapato ou o relógio não são meras coisas. Coisas como um pedaço de madeira, uma pedra e uma lasca de terra são puramente coisas. Seres da natureza sem vida e objetos de uso, coisas naturais e utensílios são normalmente chamados de coisas. In: HEIDEGGER, Martin. *The Origin of the work of Art*. In KRELL, David Farrell. MARTIN HEIDEGGER BASIC WRITINGS: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964). London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 144-187, p. 152.

¹⁰⁴ Idem, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 139.

Modernamente, a verdade do ente reside nesta $\square\square\square\square\square\square$ ¹⁰⁵ transformada:

Ousia não é mais “substância”. Essa era a tradução latina para *hypokeimenon* enquanto expressão formal para aquilo que subjaz. Essa expressão poderia designar o sentido do ser. “Ser” é o “que se acha diante de nós”. No entanto, Aristóteles – ao lado dessa expressão formal – também concebeu o ser como *energeia* e esse conceito se aproxima mais do conceito alemão de essência (*Wesen*) do que o conceito latino dominante na escolástica, o conceito de *essentia* (que conhecemos como “essência” [*Essenz*] para um extrato vegetal não diluído)¹⁰⁶.

A *energéia* foi ignorada e também a sua relação essencial com a *ousía*, e aquilo que retratava os modos do ser, a sua articulação, passou a se preocupar com o significado do ente. Heidegger não opera uma inversão, como fizera Sartre, mas reintegra a essencialidade do ser à *energéia* e procura restabelecer a articulação entre ser e ente.

Sartre¹⁰⁷, ao estabelecer que a existência precede a essência, o faz considerando a relação em que a primeira define o homem como real e o individualiza em relação a todas as outras coisas em oposição àquele modo de diferenciar o homem a partir

¹⁰⁵ Idem, *Nietzsche*, Vol. II, op. cit., p. 357.

¹⁰⁶ GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva – Vol I*, op. cit., p. 34.

¹⁰⁷ A história da filosofia comumente associa Heidegger ao existencialismo. Este, segundo Nicola Abbagnano caracteriza-se primordialmente por questionar o modo de ser do homem e, em razão de considerar este modo de ser como no mundo, culmina por questionar também este segundo (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ª ed., 2ª. tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 27). Sartre, como existencialista, apresenta seu pensamento indicando que a existência precede a essência, e o faz considerando o modo dual com se mantinha essa relação: real e definição. Heidegger, particularmente, promoveu uma virada metafísica e o fez inaugurando a ontologia fundamental e concebeu o ser a partir de sua existência e desta também como abertura para o mundo. Esta ontologia tem na base existencialista de Kierkegaard e na fenomenologia de Husserl uma influência. De fato, o ser como possibilidade de Kierkegaard, e a fenomenologia de Husserl com sua concepção de mundo, e a identificação da essência nas coisas mesmas, resgatando-se ao mundo fenomenal foram determinantes. Ocorre que o existencialismo assumiu diversos contornos ao longo de seu desenvolvimento, e Heidegger não manteve de Husserl o caráter intencional da consciência e a pura subjetividade como aqueles que atribuem a validade à realidade. Heidegger fez filosofia de existência, mas não se considerava um existencialista. Isto porque seu foco não era propriamente a existência do homem, mas a verdade do ser. Com efeito, “a filosofia da existência, como preferimos chamar ao modo de pensar que parte da análise da existência (como modo de ser no mundo – numa *situação* determinada – com o outro), vale-se deste instrumental analítico que é comum às diversas correntes existencialistas, mas tem pressupostos e conclusões diferentes das correntes filosóficas do existencialismo em geral” (MAMAN, Jeannette Antonios. O Fenômeno Jurídico como Objeto de uma Ontologia Fundamental. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo. v. 94, 1999, pp. 325-338, p. 335).

de uma essência estática. Para Sartre¹⁰⁸, o existencialismo é um humanismo porque somente ao homem pode ser reconhecida a existência. O humanismo,

(...) articulado no binômio de essência e existência determina o ser do homem como a realização (existência) das possibilidades (essência) de animalidade e racionalidade, quer confira o primado à essência, quer faça prevalecer a existência em suas várias dimensões¹⁰⁹.

As raízes históricas desse humanismo estão na metafísica, e aquilo que inicialmente era considerada a estante que viria além da física, e que tratava das questões do ser, ontologia, passou a se constituir ao longo da história como a principal responsável pelo esquecimento do homem, pelo encobrimento da essência do homem, naquilo que lhe seria mais radical. A metafísica voltou-se à investigação de uma “humanidade” do homem e encobriu a proveniência do ser, a sua existência, e assim foi responsável pela perda de sentido, ponto de chegada de qualquer humanismo.

Para Heidegger, a concepção humanista que se funda na interpretação metafísica do homem precisa ser superada: “Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica¹¹⁰.”

O humanismo foi responsável por encobrir a proveniência da essência do ser, e enquanto valor indiscutível que era, consolidou-se um trauma para o pensamento, isto porque, tanto como designação, visão e esforço, foi responsável pelo encobrimento do ser.

Heidegger procura redimensionar o humanismo, o que “significa então superar-lhe as raízes num pensamento que é essencial por pensar a proveniência de sua própria essência”¹¹¹, e o faz pela analítica fundamental, investigada em *Ser e Tempo*, mas também exposta ao largo de sua obra.

¹⁰⁸ Então Sartre definiu o existencialismo como a convicção de que “a existência precede a essência” (...). “Há realidade apenas na ação”, Sartre insiste que (p. 55), o existencialismo “define o homem pela ação” (p. 62), o que significa dizer, “em conexão com o engajamento” (p. 78). No entanto, Sartre reafirma (pp. 64 ff.) que a liberdade do homem para agir é enraizado na subjectividade, que por si garante ao homem a sua dignidade, e o *cogito* cartesiano torna-se o único ponto de partida para o existencialismo e a única base possível para o humanismo (p. 93). Tradução de: “There Sartre defined existentialism as the conviction ‘that existence precedes essence’ (...). ‘There is reality only in action’, Sartre insists (p. 55), and existentialism ‘defines man by action’ (p. 62), which is to say, ‘in connection with an *engagement*’ (p. 78). Nevertheless, Sartre reaffirms (pp. 64 ff.) that man’s freedom to act is rooted in subjectivity, which alone grants man his dignity, so that the Cartesian *cogito* becomes the only possible *point of depart* for existentialism and the only possible basis for a humanism (p. 93). In: HEIDEGGER, Martin. *Letter on Humanism*. In: KRELL, op. cit., pp. 189-242, p. 191.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, *Sobre o Humanismo ...*, op. cit., p. 12.

¹¹⁰ Idem, p. 36. Ao contrário do que se pensa a *Carta ao Humanismo* não foi além de *Ser e Tempo*, mas penetrou mais em sua causa.

¹¹¹ Idem, op. cit., p. 10.

Na *Carta ao Humanismo*, Heidegger se propõe a responder ao questionamento a ele proposto por *Jean Beaufret* de como tornar a dar sentido ao humanismo¹¹². Ao fazê-lo, Heidegger explicita alguns pontos centrais de seu pensamento, expondo que a metafísica foi responsável por retirar do ser o seu movimento, a sua existência, e dualizou aquilo que era integral. A palavra essência (*essentia*) tem se voltado a responder a pergunta sobre o ser, associado ao ente, as coisas. Intencionalmente pretende-se identificar o ser das coisas a uma definição.

Os entes são percebidos, descritos, julgados. Os entes agem e são representados. Ao considerar que os entes são, experimenta-se o ser dos entes, podendo-se perquirir o seu fundamento. No ser está a presença, mas a ação, o apresentar-se e a indicação.

Na “essência essencializante do ser¹¹³” remanesceu apenas a substância de forma passiva, sua quiddidade. A frase de Anaximandro, traduzida por Nietzsche retrata que:

De onde as coisas têm seu nascimento, para lá também devem afundar-se na perdição, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo¹¹⁴.

“Segundo os seus próprios termos a frase fala dos *ónta*. Expressa o que há com eles e qual a sua situação. Fala-se do ente, pronunciando, no entanto, o ser do ente. O ser emerge da palavra como ser do ente¹¹⁵.”

“‘Ser’ significa que o ente é e não antes não é. (...) No ente aparece o ser. ‘Ser’ denomina esse ‘que’ enquanto a decisão própria ao levante contra o nada.” O ser se produz inicialmente no ente e o chama para si, no real, e o ente, no real, relata suficientemente sobre o ser. E “na palavra ‘existência’, o ser enuncia como a realidade efetiva do efetivamente real o seu nome metafísico mais corrente”¹¹⁶.

A existência diz de um ente *estín-enteō* que ele é, o *einai-ser*. “No começo de sua história ilumina-se o ser como emergência (*éinai*) e como desocultação (*éinai*). A partir daí, o ser recebe a marca da presença e da

¹¹² A motivação da indagação de Beaufret, vista por Heidegger como a necessidade de se manter a palavra Humanismo, pressupõe inquirir a condição sobre a qual reside todo o enfrentamento contido no texto, ou seja, sobre a falta ou perda de sentido promovida pela metafísica. Idem, p. 150.

¹¹³ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, op. cit., p. 354.

¹¹⁴ PEREIRA, *Textos de Filosofia Geral ...*, op. cit., p. 3.

¹¹⁵ Idem, pp. 3-4.

¹¹⁶ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, op. cit., pp. 307-308.

constância no sentido de (ἐπιμένει¹¹⁷)” Trata-se de um produzir, como “ἄνωγει (deixar algo despontar por si) ou sob o modo da ἐπι-προ-δύζει e re-presentar algo”, abordado por Aristóteles na relação mobilidade/repouso para o desvelado. Essa relação revela que a *ousía* significa ἐνέργεια (energía), essencialização que se apresenta, e não é resultado estático, porque este apresentar-se se dá no desvelar e que não é o fim consumado, o τέλος. Essa caracterização – o desvelar da presença como essencialização – denota o ἐπιμένειν.

Para Heidegger, a filosofia, confundida com metafísica, não obteve êxito em pensar o agir e tampouco sua essência em seu fundamento, “fundo” este que não pode ser confundido com a imagem do solo plano e finito ou com a base sobre aquilo em que se edificam os fenômenos. As questões “fundamentais” não atingem o seu fundo, porque se fizessem ver-se-ia limitado, sem liberdade e aprisionado como movimento.

Este fundamento, entendido como radicalidade, como desfundo, é o sem limite, aquilo que lá está e que sustenta as demais, como raízes¹¹⁸ que integram e são integradas infinitamente pelo solo propício da liberdade. Base não há, pois o fundamento, aquilo que é mais radical ao ser das coisas que merecem ser pensadas, tem na sua essência a viabilidade de seu alastramento, de sua ação.

O pensamento primordial, que consiste no pensar do pensador como um historiar-se, “funda um lugar para a verdade no interior de uma humanidade histórica”¹¹⁹. *Geschichte* remete para acontecer e *Historie* para inquirir. Deve-se considerar que todos têm um passado (tradição) e que é possível que se estude história, ou seja, que se pesquise, informe ou narre fatos. Mas o conhecimento da história distingue-se do acontecer histórico.

Por longo tempo se pensava que, onde existiam ocorrências, movimentos e processos, onde algo se “passava”, lá tínhamos história, pois história tem a ver com o que “ocorre”, e “ocorrência” significa “transcorrer”. Mas acontecimento (*Geschehen*) e história (*Geschichte*) dizem: destino, destinação, envio¹²⁰.

Para Heidegger, a metafísica foi responsável por se afastar do pensamento essencial, originário e a história da filosofia encobriu a verdade do ser e fez do pensar uma teoria, desatada da prática pela técnica, mas a serviço dela. “‘A história’,

¹¹⁷ Idem, p. 310.

¹¹⁸ Veja-se que as raízes são firmes, mas crescem conforme a liberdade que lhes é dada.

¹¹⁹ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 21.

¹²⁰ Idem, p. 85.

concebida essencialmente, isto é, *pensada em termos do fundamento da essência do próprio ser*, é a transformação da essência da verdade¹²¹, a sua destinação (*das Geschichte*). Para Heidegger, *ἀλήθεια* é um nome para *esse*¹²² e a palavra antiga para ser é *ἐπέστη* (pélein) emergir, levantar-se para o descoberto¹²³.

Para que a experiência heideggeriana acerca da investigação do ser possa ser compreendida é preciso refletir sobre o modo como se dá o encobrimento da verdade do ser e a sua teorização.

2. A VERDADE COMO DESOCULTAÇÃO – UMA APROXIMAÇÃO À INVESTIGAÇÃO

Heidegger afirma que “(...) não existe nenhuma verdade absoluta! Sem dúvida que não. Já não é sem tempo que nós deixemos de estranhar este facto e finalmente tomemos a sério, porque nós, por enquanto, somos humanos e não somos deuses”¹²⁴. Uma afirmação desse importe, não significa que verdade não há, mas que o caminho para percebê-la seria outro, movimento este em que a verdade só deve ser concebida considerando a essencialidade histórica em que também ela foi encoberta.

A verdade é o estar-revelado (*Offenbarkeit*). Essa condição de revelação não é a mesma para todos, não precisa estar destinada a todos e mantém os seus diferentes planos. No mais das vezes o estar na verdade se vê oculto, encoberto, em um processo de um constante ocultar e desocultar, que nem sequer é percebido.

Vejamos.

Em um sentido grego mais originário, o verdadeiro associa-se à percepção *αἰσθησις* (*aístessis*) dos sentidos, captada diante do particular de um ente, aquilo que se descobre diante da experiência sensível. Assim considerando o que os olhos captam pelos sentidos demonstraria o verdadeiro de um ente.

¹²¹ Idem.

¹²² HEIDEGGER, *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, op. cit., p. 359.

¹²³ Idem, *Parmênides*, p. 132.

¹²⁴ HEIDEGGER, *Lógica...* op. cit., p. 138. Sabe-se que um artifício formal pode fazer concluir que a afirmação de que não há verdade absoluta seja uma verdade absoluta. Ocorre que uma verdade o é para alguns, assim como as afirmações que aqui são feitas.

No pensamento de Platão, a partir da Alegoria da Caverna¹²⁵, interpretado por Heidegger¹²⁶, a verdade se revela como um processo, e mais especificamente como a passagem constante ao que se revela e que se oculta. Essa passagem é então permitida diante do esforço humano e de um guiar-se no “movimento ao redor da essência”¹²⁷, $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ (Paidéia).

Na Alegoria, Platão procura mostrar a essência da $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ (paidéia), mas ao fazê-lo também promove uma transformação na essência da verdade. A paidéia no movimento ao redor da essência tem início diante do que é dado e permite o acesso ao ser das coisas, tanto do modo como se apresentam visíveis (os entes) como o ser das coisas mesmas (a essência) que também pode ser acessado com a desocultação e retido desoculto. Esse movimento ao redor da essência significa:

Remover os seres humanos da região onde eles primeiro encontraram as coisas, se transferiram e se habituaram, a outro domínio onde seres aparecem. Essa transferência é possível apenas pelo fato de que tudo que foi antes manifestado aos seres humanos, bem como pela via na qual foi manifestado, se transformou. Tudo o que foi desocultado aos seres humanos em qualquer tempo dado, bem como a maneira de sua desocultação, tem que ser transformado. Em grego desocultação é chamada $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$, uma palavra que nós traduzimos como verdade.

Platão manteve a desocultação sob o jugo da $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ (idéia) A essência da verdade, a desocultação, constitui a $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ (alétheia), ou seja, o que se pensa com o nome $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\alpha$ (alétheia) é nomeado com a palavra “desocultação” ou “desencobrimento” (*Unverborgenheit*).¹²⁸ O desocultar, descobrir deve ser utilizado e discutido juntamente com encobrimento (*Verbergung*), que é associado a ocultamento, velamento, sobreposição,

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *La Doctrina de Platón acerca de la Verdad*. Traducción de Norberto V. Silvetti. Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Fasc. VII – ns. 10-11-12, Año V-VI, 1952/1953 e HEIDEGGER, A *Doutrina ...*, p 335-360. PLATÃO. *A República*. Trad. e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 514a – 517b, p. 315 a 319. Para recordar na alegoria Platão conta a estória daqueles homens que viviam acorrentados desde a infância, sob o manto de uma morada cavernosa, com uma pequena entrada para a luz. Tais homens eram mantidos de tal modo que permaneciam olhando para o mesmo lugar e somente viam a projeção de objetos que às suas costas em movimentados por detrás deles e de uma fogueira. Platão então narra a possibilidade que se abrem diante de um libertar-se dos habitantes para perceberem a caverna, seus objetos, a luz e ascenderem a superfície e dela descenderem.

¹²⁶ Esta interpretação se dá de um modo que não se potencializa o mundo das formas e a percepção dos sentidos ao ponto de elevar essa ‘dicotomia’ às máximas conseqüências.

¹²⁷ HEIDEGGER, A *Doutrina ...*, op. cit., p. 343.

¹²⁸ A expressão mais óbvia para indicá-la, porque “mais literal”, seria “descobrimento” (*Unverbergung*), mas o uso do termo desocultação parece mais apropriado na medida em que o primeiro tem sido associado à história das conquistas marítimas.

conservação, proteção, retraimento, confiança e entrega¹²⁹, porque no movimento ao redor da essência existe uma tensão constante entre o ocultar e o desocultar.

O desencobrimento precisa ser pensado a partir da essência de sua oposição porque algo da essência desse ser se mostra a si mesmo, como encobrimento¹³⁰, $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon$ (léthe). $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon$ (léthe) também é representado por $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ (*mythos*), que significa “encobrimento sem sinal que se retrai a si mesmo como obliteração”¹³¹. É o velamento “noturno” da totalidade, como entrega de todos ao encobrimento que retrai, apaga ou faz esquecer.

Com efeito, “a ocultação pode ser dar de vários modos: fechamento, ocultamento, disfarce, encobrimento, mascaramento, dissimulação”¹³². “Verdade originariamente significa aquilo que foi arrancado da ocultação”¹³³, no movimento que arranca para fora do encobrimento.

Assim considerando a tensão entre ocultação e desocultação deve ser valorizada eis que o que oculta é questionado para que o encoberto seja retirado da ocultação, residindo a verdade na origem oculta¹³⁴.

O que se retira da ocultação é novo, extraordinário, acena e mostra na ação do mostrar-se, $\delta\alpha\iota\omicron\omicron$ (daíoo). A essência simples¹³⁵ $\delta\alpha\iota\omicron\omicron$ (daimónion) é percebida diante da essência da $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon$ “Pois os $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon$, aqueles que se mostram, que acenam, são aqueles que são assim como são, *somente* no âmbito essencial do desencobrimento e do auto-descobrir-se do próprio ser”¹³⁶.

Sob a influência da idéia, o desencobrimento é promovido pelo humano tendo uma referência que ilumina. O movimento e o comportamento, considerados reveladores, devem permanecer em concordância com ele, com aquilo que o ilumina conferindo-lhe soberania. Isto é $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon$ (omoíoois), “correspondência reveladora que expressa o descoberto (...) mantendo-o como ele é”¹³⁷.

¹²⁹ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit, p. 28. A indicação da Alétheia como desocultação (*Unverborgenheit*) não coube a Heidegger, mas este “nos ensinou o que significa para o pensamento do ser o fato de a verdade precisar ser arrebatada da ocultação (*Verborgenheit*) e do velamento (*Verhohlenheit*) das coisas como roubo”. In: GADAMER, *Verdade e Método*, Vol. 1 op. cit., p. 60.

¹³⁰ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 131.

¹³¹ Idem, p. 139.

¹³² HEIDEGGER, *A Doutrina ...*, op. cit., p. 350.

¹³³ Idem, p. 348.

¹³⁴ Idem, p. 359.

¹³⁵ $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon$ e demais derivados são usualmente associados a uma representação sombria em oposição aos deuses, mas os termos, em sua origem, expressam a mesma coisa e não se confundem com uma explicação vinculada aos entes e do ponto de vista do homem. Significam o ver auto-emergente e o ser que se doa para os entes. In: Idem, *Parmênides*, op. cit., pp. 145-169.

¹³⁶ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 142.

¹³⁷ Idem, p. 78.

Como os sentidos percebem as coisas como se apresentam, a correspondência reveladora é transferida ao entendimento que, conforme a ocasião atesta ou não a verdade segundo a correspondência entre o percebido e a referência. A relação é de correção.

Ao tratar da “verdade” como concebida hodiernamente é comum que se busque uma “definição” de verdade¹³⁸. Essa configuração tida como ajustamento, assimilação e pensamento como questões, pode ser associada a *veritas* como *rectitudo*, em seu sentido originalmente romano, que matinha a correspondência entre o descoberto e a atitude reveladora, a “concordância da representação no pensamento com a coisa mesma: *adaequatio intellectus et rei*”¹³⁹

Ocorre que à essa completude grega associou-se a retitude romana, remanesceu na metafísica ocidental apenas a idéia de assimilação e o “que” representativo da *omoioosis*, “do acordo da coisa mesma com o que ela é¹⁴⁰”. Vale dizer, o que ela é passa a ser determinado e acordado e não retirado da ocultação em um movimento. O resultado é a *adaequatio*¹⁴¹ em oposição ao não adequado, a não-verdade. Trata-se de uma “correção do aprender e do afirmar”¹⁴².

Neste caso, deixa-se a verdade e passa-se à certeza. Neste sentido, a verdade satisfatória é aquela que alcança o ideal de certeza. Neste contexto, assimilam-se as coisas e aceita-se desse modo. “Tomar algo por algo”, não mais essencialmente considerada como desencobrimento e encobrimento, é *reor* que faz surgir a *ratio*, tomada como autoajustamento calculativo do homem¹⁴³. A *ratio* que calcula promove uma análise diante de algo que se apresenta. Esse algo precisa ser ponderado e essa ponderação limita-se a um cálculo daquilo que é necessário.

A essência da verdade deixa a *alétheia* e passa para o homem calculativo que, com segurança e certeza, estabelece as relações entre o verdadeiro e o falso e tem naquilo que é presente e se faz presente o ser das coisas: o ente. Esta transformação da verdade, situando-a no plano da certeza, fixa o início da metafísica moderna.

¹³⁸ Idem, p. 29. Desse modo se dá a *veritas* de Descartes, no plano das representações, que a apresenta diante da dicotomia verdadeiro e falso.

¹³⁹ HEIDEGGER, *A Doutrina ...*, op. cit., p. 344.

¹⁴⁰ Idem, p. 354.

¹⁴¹ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 79.

¹⁴² Idem, *A Doutrina ...* op. cit., p. 354.

¹⁴³ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 79.

Realmente, desencobrimento difere dessa necessidade prévia e guiadora de *adequação* e do emergir que se autodesvela da *alétheia* anuncia o desvelar e o seu comportamento desvelador.

2.1 O Discurso e as Coisas Mesmas

Ser verdadeiro no sentido da *alétheia* e discurso mantêm uma relação significativa. Isto porque o discurso retira o ser de seu velamento. A função do discurso (λογος) é mostrar a partir daquilo que se mostra, (ἀποφαίνεσθαι) (apofaínestai). E o “λογος deixa e faz ver (ἀποφαίνει) aquilo sobre o que se discorre”¹⁴⁴, revelando aquilo sobre o que se discorre para todos.

Lógos é traduzido por palavra, razão, modo contemporâneo de tratar o termo. Seu sentido originário remete para uma relação mais intensa entre o desocultar e aquilo que é falado, trata-se de um considerar cuidadosamente, o *überlegen*, do grego *legein*¹⁴⁵, daí que, nesse caso, não é entendido como uma ação do intelecto.

Para Heidegger, mediante uma interpretação do sentido grego do termo, o pensar como articular (*Reden*) o falar constitui o λογος (*lógos*), que é entendido de forma especial, como ἀποφαντικός (*lógos apofantikós*), o que realiza e que tende a indicar o mostrar, aquilo que deixa e faz ver¹⁴⁶. O *lógos* assim entendido é associado a discurso que consiste no enunciado que diz o modo como se comporta concretamente e que se dá na fala, em frases, escritas ou não. O discurso, ao tratar de algo, o revela por via do *lógos*, ἀποφαίνει (*delôun*, o que é revelado). A fala, as frases, as palavras se dão em conjunto com o todo, e em especial com o outro, deixando e fazendo ver algo como algo.

Desse modo o *lógos* se faz presente para ser encontrado¹⁴⁷. E o faz pela linguagem, enquanto for enunciar um enunciado, escrito ou falado, que não deve ser formalmente considerado, mas permite ver algo que se mostra (ou que é dito). A essência do termo na experiência da existência grega como um mostrar que possui uma abertura

¹⁴⁴ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 62.

¹⁴⁵ Idem, *The Question Concerning Technology*. In KRELL, David Farrell. MARTIN HEIDEGGER BASIC WRITINGS: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964). London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 283-317, op. cit., p. 291.

¹⁴⁶ Idem, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 63.

¹⁴⁷ Idem, *Lógica...* pp. 37-38.

para ser compreendida e que integra, portanto, a fala, a palavra é demonstrado por Heidegger:

(...) a palavra é um modo de preservação reveladora do desencobrimento e encobrimento dos entes, um modo que pertence unicamente à antiguidade grega e está confiada à sua essência. Na palavra e como palavra, o ser dos entes é dado em relação à essência do homem, de tal modo que o ser dos entes, em virtude dessa relação com o homem, deixa a essência do homem emergir e receber a determinação que chamamos de grega¹⁴⁸.

Neste sentido *lógos*, discurso e palavra mantêm um sentido integral, vale dizer, totalizante, e que constitui o mostrar de algo que já se mostra em um caminho correspondente a esse mostrar onde diante de um deixar ver o ser recolhe e compreende algo.

Tendo a verdade assumido o sentido de “algo como algo”, o adequado àquilo que lhe serve de base, à linguagem resta a condição de ser ‘veículo’ para expressar o correto, a relação de adequação que indica ente. A palavra que essencialmente constituíra-se como *lógos*, torna-se *ratio*, e como razão assume o lugar de uma linguagem demonstrativa que, diante do que é estabelecido como verdadeiro, “deixa e faz ver algo como algo”¹⁴⁹. Com o *lógos* passa-se a corrigir uma afirmação: trata-se do corrigir o aprender e o afirmar. É nesse sentido, diante da “verdade do juízo”, diante de uma concepção a ser seguida que se dá a possibilidade do encobrimento.

A palavra não preserva mais a relação do ser com o homem, mas em vez disso, é uma formação e uma coisa da linguagem. Linguagem é uma das propriedades do homem, como olhos e ouvidos, sensações e inclinações, pensamento e vontade; é a faculdade apta a expressar e comunicar a “experiência vivida”. A palavra é explicada com base em palavras, e estas a partir da linguagem entendida como “fenômeno de expressão” que acontece de estar à nossa disposição¹⁵⁰.

Algo acontece como representação no interior e se exterioriza por via da linguagem. Neste caso a linguagem é considerada uma instituição – o conhecimento se fixa, se deposita, e por onde se transmite por via de proposições. A explicação que se dá para esse desfecho é a de que os modos de manifestação em que o homem exhibe sua percepção, como a experiência sensorial, foram então convencionaados em códigos transmissores de dados. A linguagem é deste modo assumida como capacidade de

¹⁴⁸ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 102.

¹⁴⁹ Idem, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 64.

¹⁵⁰ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 104.

utilização dos sistemas convencionais, que funciona como suporte para se fazer referência a alguma coisa. A referência é tida como o significado daquilo que se está transmitindo e que causa na mente do receptor uma significação.

Lógica é abreviatura de *λόγική* (*lógikē*) e que se relaciona com o *λόγος* (*lógos*), na medida em que a *ἐπιστήμη λογική* (*epistémē logikē*) é o saber que a ele diz respeito. A importância da lógica para a Metafísica se deu por considerá-la como a disciplina que tem como tema o *lógos*, associando-o a discurso. A lógica entendida como pensar que articula o *lógos* deixa fazer ver, mas diante da determinação do discurso como razão a lógica altera seu rumo. Neste sentido,

(...) a filosofia posterior viu no *λόγος* a proposição e a partir da “lógica” daquele fundamentou a gramática. O discurso, concebido como proposição, estabelece os delineamentos da linguística. Nesse caso se promove a compreensão de entes intramundanos que são conhecidos teoricamente e passa-se a expressá-los em sentenças¹⁵¹.

O ser do ente investigado pela linguística, ciência da linguagem que investiga a linguagem verbal, é obscuro considerando que, segundo a experiência grega, o ente emerge de si mesmo e para investigar as coisas, elas mesmas, é preciso renunciar à chamada filosofia da linguagem¹⁵².

A lógica, como ciência, opera por i) decomposição, que dissocia os termos de uma frase, avaliando-os; ii) por composição, situação em que um enunciado é composto do entrelaçamento de seus termos, e daí, a partir dos conceitos que o integram, derivam-se outros juízos em um raciocínio conclusivo; iii) por frases estabelecidas mediante regras, tais quais a da identidade, da não-contradição e da ordem do fundamento e da consequência. A lógica também opera voltando sua atenção para a forma, vale dizer, não analisa o conteúdo do que se diz, este é indiferente, trata-se de um mero termo a ser verificado¹⁵³.

Considerando que a lógica passou a ser encarada a partir de um *lógos* adequado à verdade, o tratamento de um enunciado deixou de significar a análise quanto os

¹⁵¹ Idem, *Ser e Tempo, Parte I*, op. cit., p. 225. Tal se deu diante da consideração do *logos* sobre a chamada teoria das sentenças declarativas, como “teoria das proposições”, e como tal, “proposições são formadas de palavras, e as palavras designam ‘conceitos’. Estes últimos indicam o que é representado ‘em geral na palavra’. Este geral do conceito é, portanto, considerado como o ‘significado fundamental’. As ‘derivações’ são particularizações do geral”. In: HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 41.

¹⁵² Idem, HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 225.

¹⁵³ Idem, *Lógica...* op. cit., pp. 38-42.

objetos da percepção sensível. A lógica, então, relaciona-se com o *lógos* como linguagem e concebe aquele como juízo.

A linguagem essencializada pela lógica remanesce formal. Como técnica é meio que desconsidera os elementos significativos. A linguagem é condicionada pela lógica e aparece como “conjunto complexo de processos” e “sistema de sinais”¹⁵⁴. A língua é fixada no dicionário, analisada, delimitada e alterada pela gramática a ponto de ser considerada um sistema gramatical. A gramática ressoa da lógica e esta de um modo de pensar grego e de um povo grego¹⁵⁵.

Lógica e Gramática, como configuração verbal¹⁵⁶, assumem uma peculiar relação. Esta faz uso da lógica para exercer a sua função de decomposição, delimitação da decomposição, e com base nessa configurar o todo, formalmente. Ambas estabelecem um modo próprio de pensar. Desde o *ὄργανον* (*órganon*) de Aristóteles, a lógica passa a se constituir como o grupo de fórmulas e regras, instrumento que serve de referência para a linguística e para o seu pensar segundo um “claro conceito de norma e de correção idiomática”¹⁵⁷.

A semiótica, doutrina dos signos, é feição moderna da lógica tradicional, e como semiose propagou três dimensões de análise, também abordadas pela linguística: semântica, sintática e pragmática. Semiótica, semiologia e semiose têm princípio em *σῆμα* (*sema*), *σημείον* (*semeîon*), que é sinal.

A linguagem é então fragmentada em planos: semântico, sintático e pragmático. O plano sintático concerne às relações dos signos entre si. Trata de um sistema finito de regras que enseja a produção de infinitas mensagens, que define o uso dos termos em relação a outros vocábulos. O plano semântico contempla o vínculo do signo com a realidade. Uma associação do termo ao objeto. E o plano pragmático trata da relação do signo com o emissor ou destinatário da mensagem. Consideram-se o contexto de produção da mensagem e os efeitos propostos pelo emissor. A decodificação de uma mensagem se dá no plano pragmático da mensagem.

Ocorre que todas essas concepções, sintaxe, semântica e pragmática levam em conta a fragmentação do fenômeno, do ser das coisas mesmas e tudo eleva a

¹⁵⁴ CUNHA, Celso; CINTRA, Luís F. Lindley. *Nova Gramática do Português Contemporâneo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 1.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, *Lógica ...* op. cit., p. 56.

¹⁵⁶ Idem, p. 43.

¹⁵⁷ CUNHA; CINTRA, op. cit., p. 5.

sinais, mas os sinais, apesar de sempre anunciarem algo, nem sempre anunciam o ser mesmo, constituem uma outra 'realidade'. Aquilo que mais poderia se aproximar da analítica do *Dasein*, que seria a semântica, cujas raízes se encontram na ontologia do *Dasein*¹⁵⁸.

A semântica parece descrever o campo dos dados de linguagem (Gegebenheitsfeld), observando-o desde fora, de tal modo que é possível desenvolver uma classificação dos modos de comportamento no trato com esses signos o que não se oculta no fenômeno da linguagem¹⁵⁹.

Ocorre que a semântica, diante da tradição, volta-se a uma realidade tal que se apresentam os entes, e assim os avalia.

Reconhece-se também que indagar o modo de ser do público já é promover uma análise semiológica, na medida em que considera diversos "sinais", mas a separação entre signo e objeto por ela imposta obscurece a existência mesma. "Por isso toda tentativa de se determinar o sentido dos termos e das funções gramaticais fora do contexto de pensamento, em que se articulam, tranca-se a qualquer possibilidade de entendimento¹⁶⁰."

A "linguagem está só aí onde ela é falada, onde ela acontece"¹⁶¹ e integra a cultura e as manifestações dos homens, mas não pode limitar-se a uma relação de designação em que se observam as relações entre o signo e referentes e que tenham por bases sólidas conceitos pré-estabelecidos.

A linguagem não é uma realidade separável das realidades sociais, um enumerado de instrumentos neutros e atemporais de que se pode dispor a vontade, senão uma parte essencial da realidade humana e, como ela, cambiante (...). A atenção prestada às palavras e aos valores próprios dos atores concretos da história é uma condição necessária para a inteligibilidade¹⁶².

Daí que não se pode dizer se a lógica, normalmente tratada como um presente dos deuses, e suas regras fundamentais podem prover algum tipo de explicação

¹⁵⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo, Parte I*, op. cit., p. 225.

¹⁵⁹ GADAMER, *Verdade e Método*, Vol. II, op. cit., p. 205.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, *Carta ao Humanismo...* op. cit., p. 10

¹⁶¹ Idem, *Lógica...* op. cit., p. 66.

¹⁶² Tradução livre de: "El lenguaje no es una realidad separable de las realidades sociales, un elenco de instrumentos neutros y atemporales del que se puede disponer a voluntad, sino una parte esencial de la realidad humana y, como ella, cambiante (...). La atención prestada a las palabras y a los valores propios de los actores concretos de la historia es una condición necesaria para la inteligibilidad." In: GUERRA; LEMPÉRIÈRE, op. cit., p. 8.

(ou medida) para os seres mesmos. Não se pode esclarecer, nos diversos sistemas, o ser da linguagem. Em verdade, a lógica está bem distante de entender e explicar questões relativas ao ser, trata-se apenas de uma ilusão de rigor e cientificidade, que estabelece sua autoridade¹⁶³.

(...) os gregos depositaram predominantemente a sua existência cotidiana no espaço aberto pelo discurso da coexistência, sendo que não dispunham de palavra própria para linguagem porque entendiam esse fenômeno “sobretudo” como discurso¹⁶⁴.

A necessidade de desmistificar os modos herméticos de comunicação assinala uma trilha que se sugere ao mundo jurídico: enfrentar uma situação por inteiro¹⁶⁵. “A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, se *pronuncia como discurso*.” Discurso tem um modo de ser. O ente humano existente se pronuncia como ser em discurso, que é constitutivo da compreensão e da disposição. A linguagem é atividade humana, determinada pelo modo de ser do *Dasein*¹⁶⁶.

O pensamento faz o ser chegar plenamente à sua essência. É no pensar que o ser tem acesso à linguagem¹⁶⁷. No pensamento do ser, vem a ser linguagem. É na linguagem, casa do ser, que habita o homem. O pensar faz aquilo que está aberto, manifesto, ser conduzido plenamente à sua essência¹⁶⁸. “O discurso que se pronuncia é comunicação. A tendência ontológica da comunicação é fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para o referencial discursado no discurso¹⁶⁹.”

As explicações predominantes, tanto considerando o mundo em que se situam, como as limitações da linguagem e propriamente as exigências desta, e da concepção operante de verdade facilitam a aproximação dos entes, são a via que permite o manifestar-se habitual, mas dificultam o acesso ao ser mesmo das coisas.

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Trad. Gregory Fried e Richard Polt. New Haven: Yale University, 2000, p. 27.

¹⁶⁴ Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 224.

¹⁶⁵ MAMAN, Jeannette Antonios. Língua e Linguagem: os artifícios e a verdade jurídica. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo, v. 98, 2003, pp. 503-508, p. 503.

¹⁶⁶ HEIDEGGER, *Lógica*, op. cit., p. 68.

¹⁶⁷ Idem, *Sobre o Humanismo* – Carta a Jean Beaufret, Paris. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução, introdução e notas: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1979, p. 149.

¹⁶⁸ Idem, *Sobre o Humanismo ou Carta ao Humanismo*, op. cit., p. 25.

¹⁶⁹ Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 228.

“‘A essência’ ‘verdade’ permanece na sua vigência em toda parte, por meio da palavra do pensador”¹⁷⁰, e porque vigente se vê em uma luta com encobrimento e retraimento¹⁷¹ e desocultação que pode se dar pelo acesso as coisas mesmas.

Antes, porém de se pensar sobre o acesso ao ser, é preciso fazer algumas considerações acerca de algumas das conseqüências que a tradição ofereceu para o ocultamento do ser.

2.2 A Tecnologia do Pensar e o Enraizamento como Melhor Modo de se Conduzir uma Vida

Teoria e prática tampouco são termos que encerram um significado único. Usualmente são posicionados como conceito de ciência (teoria) e de aplicação da ciência (prática), situando a primeira em um campo de estudos “isolados”, puros e que, diante da pretensão de aplicação, precisaria se acomodar. Ambas não se situam em pólos distintos ou opostos no campo das ciências ou filosofia, e assim considerá-las decorre de um desvio ou de uma “adaptação” promovida pela história sobre a interpretação da filosofia aristotélica. O desvio se deu considerando a caracterização da filosofia política e o conceito de *πραξις* (práxis), tida hodiernamente como “aplicação da teoria e da ciência”¹⁷².

Para trazer à tona o desvio é preciso conduzir novamente o pensamento aos gregos. Originariamente a práxis é associada a qualquer ser vivo, e é tida como a melhor forma de se levar uma vida, *ἐνέργεια* (*energeia*). No caso do homem, ela se dá considerando que comportamento não é natural, pois age por escolha prévia, antecipa-se e sabe preferir, possui *προαίρεσις* (*prohairesis*).

Ademais, a *πραξις* se resume à *προαίρεσις* da *βίος* (*bios/vida*), especialmente em relação à vida na pólis, e a filosofia prática é tida nesse conduzir-se como a vida do homem que possui *προαίρεσις*. Para conduzir a vida os homens são dotados de *ἀρετή* (*arete*), direção da atuação, seja a reflexão ou a busca do conselho. A ciência prática volta-se para as coisas práticas. A *techné* volta-se às coisas produzidas e

¹⁷⁰ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 26.

¹⁷¹ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 30.

¹⁷² GADAMER, *Hermenêutica como Filosofia Prática*, In *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, pp. 57/87, p. 58.

consiste na capacidade do especialista de desempenhar sua função, a fabricação de um bem, ou produzindo arte¹⁷³. Ora, a *techné* apreendida não auxilia no conduzir-se geral a vida. É conhecimentos específico. Trata-se de um campo de saber que com elas não se comunica.

Em Aristóteles, atualizado por Gadamer, via Heidegger, a filosofia reporta-se a “ciência” enquanto um “saber que trabalha com provas e possibilita a teoria”¹⁷⁴, ἐπιστήμη(*epistémē*).

Para o estagirita, cabe à ciência especulativa, de aplicação geral, a verdade, e à ciência prática a ação, sendo que esta tem aplicação imediata e relativa. Tais são campos, disposições que indicam a verdade da alma¹⁷⁵, e a verdade não se conhece independentemente da causa¹⁷⁶.

Assim a oposição se dá entre saberes diferentes e não em concepções de ciência. A filosofia já foi e tem sido associada à ciência. Com efeito, a filosofia é sim uma ciência, pois se trata de uma filosofia que investiga e pensa o ser. Neste caso a ciência não é pensada como investigação baseada no conceito moderno de método.

Saberes diferentes são aplicados em momentos diferentes, de modo que a investigação do ser não é teoria em oposição à *práxis*. Veja-se que θεωρία(*theoría*) vem de θέα(*théa*), reconhecimento do ser que brilha a partir do seu interior, e que diante de um olhar capta o sentido de ver, de modo que a filosofia, como ontologia não é teoria desapegada da prática.

Ora, “a conexão entre o querer saber geral e a reflexão prática concreta é uma conexão de reciprocidade”¹⁷⁷, e a “a existência nunca se posiciona fora da filosofia; esta pertence à essência do existir (*da Existenz*) da existência, ou seja, pertence ao Dasein¹⁷⁸”.

A questão aqui não é a relação teoria e prática, pensamento e ação, conhecimento e pesquisa, mas sim, apresentar as múltiplas dimensões de um mesmo

¹⁷³ ARISTÓTELES, *Ética à Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury da edição de I Bekker. 2ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1992, L. V a VIII, 1040, a, 25- 1042, a, 30, pp. 104-108.

¹⁷⁴ GADAMER, *Hermenêutica como Filosofia Prática*, op. cit., p. 58.

¹⁷⁵ Para Aristóteles, “a alma de certo modo é todos os seres”. In: ARISTÓTELES, *De Anima, livros I, II e III*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006, III. 8, 431b20, p. 121. Na alma, Aristóteles identifica três espécies de coisas – paixões, faculdades e disposições de caráter. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., II, 1105b 20, p. 20), e cinco disposições *techné, phronesis (práxis), episteme, sophia e nous*.(Idem, VI, 3, 1139b 15, p. 103).

¹⁷⁶ Idem, *Metafísica*, op. cit., IV, 2, 1003 a 1, 25-1005 a 1, 15, pp. 77-78.

¹⁷⁷ GADAMER, *Hermenêutica como Filosofia Prática*, op. cit., p. 77.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., p. 25.

fenômeno, que é acontecimento na medida em que está no mundo existente e se dá, sendo em seus múltiplos modos de ser.

“O ‘teorético’ é uma composição representativa do sujeito do homem. (...) O ‘teorético’ necessita, para se ‘confirmar na verdade’, ser então confirmado na ‘práxis’. Sem uma tal comprovação, uma relação com a ‘realidade’ lhe é negada¹⁷⁹.” “(...) assim como a prática tem sua visão específica (‘teoria’), também a pesquisa teórica não se dá sem a sua própria práxis¹⁸⁰.”

Heidegger, em entrevista concedida ao *Der Spiegel*, afirmou que:

Os domínios das ciências estão separados e afastados uns dos outros. O modo como as ciências tratam os objetos é cada vez mais radicalmente diferente. Esta multiplicidade de disciplinas dispersas, já não possui hoje outra coerência a não ser aquela que é concedida pela organização técnica das universidades e faculdades, já nada tem de comum a não ser a utilização prática que é realizada nas suas especialidades. Consequentemente, o enraizamento das ciências no fundamento do ser já não se verifica. (...). Pensar, não significa nada fazer; o pensamento é em si mesmo ação no seu diálogo com o mundo entendido como destino. Parece-me que a distinção, de origem metafísica, entre teoria e práxis, e a representação de uma transmissão que se efetua entre um e outro conceito, impede o caminho à compreensão daquilo que entendo por pensar¹⁸¹.

O denominado conceito lógico de ciência a compreende como “sistema de fundamentação de sentenças verdadeiras, isto é, de validade universal¹⁸²” e o seu saber “é usualmente enunciado sob a forma de proposições e oferecido como conjunto de resultados compreensíveis, os quais desde logo podem ser utilizados”¹⁸³.

A interpretação técnica do pensamento, por sua vez, desconsidera o ser. Isto porque o pensamento, concebido como uma *techné*, é posto a serviço de alguma coisa e passa a ser caracterizado como *theoria*. A interpretação técnica do pensar traz o conhecimento como uma atitude teórica.

¹⁷⁹ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 210.

¹⁸⁰ Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 446.

¹⁸¹ *Martin Heidegger*: interrogado pelo hebdomadário *Der Spiegel* - setembro de 1966. Entrevista publicada postumamente em 31 de maio de 1976. Não obstante, foi para mim como uma revelação quando tive a oportunidade de aprender que o logos, os legómena, as categorias e no fundo o todo da tradição conceitual da *Metafísica* remetiam-se às experiências do falar e da linguagem ligadas ao mundo da vida. (...). Em meio à distinção entre *téchné* e *phronesis*, entre o saber que conduz a produção de algo e o saber que orienta o homem que age e o homem político, ou seja, o homem social *In: GADAMER, Hermenêutica em retrospectiva*, op. cit., p. 15.

¹⁸² HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 445.

¹⁸³ Idem, *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, op. cit., p. 335.

Esse conceber a *techné* não explora por completo o seu significado, a sua essência, limitando-a àquilo que dá origem a tecnologia.

Considerando que a essência de alguma coisa seria a resposta ao ‘o que’ desta coisa, a essência da técnica seria sua condição de instrumento. Diante da atualidade, do desenvolvimento de máquinas e equipamentos não é equívoco afirmar que a técnica é um meio para um fim ou um fazer do homem¹⁸⁴. A técnica é então um *instrumentum*. Diante dos avanços desta técnica, deste *instrumentum* o ser tenta domina-la.

A essência da técnica, no entanto, não consiste na sua definição. Diante das afirmações anteriores, que são corretas, e que caracterizam o modo como a técnica se apresenta, é preciso pensar a sua essência verdadeira.

Mesmo sendo um conhecimento específico a *techné* é conhecimento para o produzir e constitui um fazer e saber fazer. As causas, em conjunto, trazem algo à presença. Se a tecnologia, tida como instrumental, produz, ela é um meio de revelar/desocultar a presença, e onde a *alétheia* acontece¹⁸⁵.

A tecnologia tem como consequência o desenvolver algumas técnicas, mas sua essência reside no revelar. Mas,

(...) tecnologia, entendida como moderna, isto é, como a tecnologia das máquinas de força, ela mesma já é uma consequência essencial e não a fundação de uma transformação da relação do ser com o homem. A tecnologia mecânica moderna é o instrumento “metafísico” de uma tal transformação, que tem a ver com uma essência escondida da tecnologia, a qual, por sua vez, se insere naquilo que os gregos já chamam a *techné*. Talvez a relação transformada do ser com o homem, aparecendo na tecnologia, seja de tal espécie que o ser, ele próprio, se retraiu do homem e o homem moderno tem se precipitado num especial esquecimento do ser¹⁸⁶.

Diante de um pensar a tecnologia, o ser em sua essência é ocultado e remanesce aquilo que é instrumental e deve percorrer os caminhos do que é determinado adequado. Esse determinar como adequado enquadra as coisas no modo como se apresentam. Para tanto, esse caráter instrumental pode se valer de sua condição e repetir-se desenfreadamente na execução daquele objetivo, suprimindo as causas que lhe deram origem.

¹⁸⁴ Estabelecer fins, e criar meios para algo é um fazer do homem.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, *The Question Concerning Technology*, op. cit., p. 294.

¹⁸⁶ Idem, *Parmênides*, op. cit., pp. 127-128.

Percebe-se então que a investigação que aqui se empreende resgata as origens para discutir as essência da verdade e suas conseqüências, vale dizer, a prioridade da linguagem, do discurso, da práxis e da *techné* no movimento do desocultamento e ocultamento do ser. Assim pensando, caminhamos por concluir que a investigação do ser em geral e do direito, voltando-se para o público e para o próprio em Heidegger deve acessar os modos deste ser em sua existência.

CAPÍTULO III – MOVIMENTO AO REDOR DA TOTALIDADE EXISTENCIÁRIA

1. A “PERCEPÇÃO” DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA E OS CAMINHOS EFETIVOS PARA A SUPERAÇÃO

Impõe-se, como necessidade real, indagar acerca da condição de autenticidade do fenômeno jurídico no plano das relações e no público. “Ver o Direito como fenômeno da ontologia fundamental é vislumbrar a hipótese de o fenômeno jurídico existir na esfera autêntica¹⁸⁷.”

Essa investigação, como se viu, não oferece conceitos. Tradicionalmente promove-se a análise de um conceito a partir de uma definição considerada teórica, mas “diferente das ciências, o rigor do pensamento não reside apenas na exatidão artificial, isto é, técnico-teórica dos conceitos”¹⁸⁸.

É um antigo desejo do leigo, esperar que o filósofo defina bem todos os seus conceitos. Mesmo que seja legítimo aspirar a uma tal definição, ainda se deve questionar se aquilo que é indubitavelmente legítimo no âmbito da ciência é adequado à reivindicação e à tarefa da filosofia. A pressuposição de que o importante é a univocidade dos conceitos implica uma outra pressuposição, a saber, que os conceitos são instrumentos por nós elaborados para nos acercar dos objetos e submetê-los ao nosso conhecimento¹⁸⁹.

Daí que não se trata de um empenho conceitual do pensamento¹⁹⁰, “precisamos ir além do uso formal de nossas noções conceituais, se quisermos elevar ao conceito a nossa própria experiência de mundo”¹⁹¹.

É no pensar, na injeção social, essa proximidade relacional de um estar-com as coisas com que se vive, que a interpretação é possível; neste caso supera-se a dicotomia teoria/práxis e a interpretação técnica do pensar.

¹⁸⁷ MAMAN, *O Fenômeno jurídico...* op. cit., p. 326.

¹⁸⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 27

¹⁸⁹ GADAMER, *Verdade e Método*. Vol. 1, op. cit., p. 96.

¹⁹⁰ Idem, *Hermenêutica em Retrospectiva – Vol I*, op. cit., p. 33.

¹⁹¹ Idem, p. 69.

Existencialmente, é modo de existência percebido a partir do sentido do ser e da relação necessária entre ser e verdade. Esse voltar-se para o habitual com outros olhos pode promover uma aproximação do ser e, para tanto, pensemos o como isso pode ser feito.

A questão posta no sentido heideggeriano diverge da tradição metafísica. Dessa maneira, as ontologias que possuem por tema os entes desprovidos do modo de ser do *Dasein* se fundam e se motivam na estrutura ôntica do próprio *Dasein*, que acolhe em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica do ser.

Resta saber “como” pode ser dar a abertura da concepção de público e sua aproximação do fenômeno jurídico. Assim, indaga-se em que condições é possível cogitar a possibilidade do próprio no público e enfrentá-la como questão verdadeira aos olhos da ontologia fundamental.

Parece pois justificar-se não só a possibilidade como a necessidade de repetir-se a questão do ser. Recomeçá-la é mesmo retomar o pensamento ocidental em seu *dealbar*, reinserir-se verdadeiramente na história da filosofia e abrir a possibilidade de instalar-se na condição autêntica do homem¹⁹².

Daí que a presente inquirição do público não se limita a uma empreitada promovida a partir da ontologia tradicional¹⁹³, nem tampouco da filosofia política ou dos existencialismos. A questão então reside na ontologia fundamental. Indaga-se, portanto, acerca dos seus moldes.

2. PRIMEIRO MOSTRAR-SE DO CAMINHO – A VIA FENOMENOLÓGICA DE INVESTIGAÇÃO

O tratamento da problemática que se mostra a partir de si mesma, isto é, do questionamento fundamental acerca da possibilidade do próprio no público, tem sido

¹⁹² PEREIRA, *Estado e Direito ...*, op. cit, p. 85.

¹⁹³ Ao invocar a ontologia fundamental não se convoca um modo de acesso ao simples ser das coisas, estático, definido... mas sim ao modo de ser das coisas na realidade. Mais importante que procurar responder ao que são as coisas, está a questão do modo de ser das coisas na realidade. Neste sentido está a virada ontológica heideggeriana. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., parágrafo sétimo.

efetivado ao longo deste trabalho, considerando o método fenomenológico de investigação¹⁹⁴ cunhado por Heidegger – *Die phänomenologische Methode der Untersuchung*¹⁹⁵.

As discussões promovidas até então se justificam por si mesmas e fazem esclarecer o método de trabalho que tem orientado a presente pesquisa, e que a digressão a ser promovida por este item tentará explicitar e complementar. Justifica-se a apresentação do método no alvorecer do texto em razão do fato de que o método fenomenológico, como via investigativa, faz-se perceber a partir da superação da ontologia tradicional.

É preciso destacar, portanto, que o tratamento atribuído ao tema, recebera, desde o início, o cuidado da fenomenologia heideggeriana, mas só agora, após a exposição da condição da metafísica tradicional, do porquê da ontologia fundamental, e dos enfrentamentos que lhe servem como base e que evitam mal-entendidos no campo da filosofia heideggeriana, é que o método fenomenológico de investigação pode ser destacado objetiva e textualmente.

O método fenomenológico não pode ser concebido a partir da tradição ontológica imposta pela metafísica tradicional. Para esta, em sentido moderno, o método, apesar de toda a variedade apresentada nas ciências, é um conceito unitário. O ideal de conhecimento pautado pelo conceito de método consiste em se poder trilhar um caminho cognitivo de maneira tão consciente que se torna possível refazê-lo sempre¹⁹⁶. Pautado pela lógica, trata da “garantia de uma mais alta segurança e rigor¹⁹⁷”.

Diante da consideração da verdade do ser como ocultação e desocultação, o método deve então ser pensado em uma co-nexão ao modo de ser das coisas em si mesmas. Fenomenologia exprime uma máxima: “às coisas em si mesmas” em oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais (descobrimientos casuais), à admissão de conceitos só aparentemente verificados por processos e critérios técnicos e racionais, e pela adoção de conceitos aparentemente rigorosos¹⁹⁸.

¹⁹⁴ A terceira parte do trabalho promoverá um “complemento metodológico” na medida em que fará uso do recurso da proposta hermenêutica heideggero-gadameriana como *segunda evidência de caminho*.

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, parágrafo sétimo.

¹⁹⁶ GADAMER, *Verdade e Método*, Vol. II, op. cit., p. 60.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, *Lógica*, op. cit. p. 44.

¹⁹⁸ Idem, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 57.

A fenomenologia se apresenta também em oposição às pseudoquestões¹⁹⁹ tratadas como problemas ao longo dos tempos. O questionar deve permitir-se acessar os modos de ser existentes e não apenas lidar com os entes.

Ao tratar do método de trabalho ou da metodologia da pesquisa, os mais “acostumados” às investigações ditas científicas, no campo das chamadas ciências humanas, e em especial no direito, ao entoar que o estudo do método em geral compete à lógica²⁰⁰, imediatamente cantam as possibilidades: decomposição, composição, estabelecimento de regras e formalidade. Neste caso está a orientação prévia e o estabelecimento de técnicas a serem empregadas.

Deste modo, os métodos que lhe são peculiares são aplicados. Os métodos mais utilizados no direito são o exegético e o sintético. Bastaria comentar o direito de forma analítica, ou buscar explicações para confirmá-lo, reconstituí-lo como sistema, para já se considerar que um método seria propriamente aplicado. E o é. Ocorre que em ambos os casos todo o processo, do início ao fim, já é conhecido e não existe qualquer revelação, uma vez que a verdade já está pronta, adequada ao princípio previamente estabelecido.

A Filosofia do Direito costuma apresentar a doutrina teológica, racionalista, e a teoria científica do direito²⁰¹, sendo que cada qual dá início e é alcançada a partir da aplicação de métodos específicos. Na doutrina teológica a dogmática impera e o método, confundido com o dogmático ou considerada a dedução, alcança as respostas por revelação sobrenatural. Na concepção racionalista, a partir de princípios gerais racionais e sobre os quais tampouco há questionamentos ou confrontações com a experiência, deriva-se a conclusão, a verdade. Sem dúvida, tendo novamente por método a dedução, a revelação continua, mas desta vez amparada na razão intuída. No caso da chamada teoria científica, é o método indutivo que opera o procedimento, para novamente recair em conceitos fundamentais estabelecidos pelas ciências.

Lessa atribui ao “método positivo”, resultado da combinação do processo indutivo com o dedutivo, a única forma de explicar a verdade. De fato, o que se busca é “conhecer os preceitos fundamentais do direito”²⁰².

¹⁹⁹ “Pseudo” em grego é ψευδής. Os dicionários traduzem-no como falso, mentiroso. Ocorre que esse falso, mentiroso deve ser entendido em sua experiência essencial. Essa transliteração de “pseudo” remete à oposição a Alétheia (ἀλήθεια), que já se delineou como desencobrimento em uma experiência essencial para a verdade.

²⁰⁰ LESSA, Pedro. *Estudos de Filosofia do Direito*. 2ª ed. Campinas: Bookseller, 2002, p. 18.

²⁰¹ Idem, p. 17.

²⁰² Idem, p. 33.

O direito positivo e a ciência do direito que a ele se volta trata de regiões que são “demarcadas nos domínios dos entes”²⁰³. Ocorre que “o verdadeiro progresso de uma ciência efetiva-se nas revisões de seus conceitos fundamentais e não no mero acúmulo de resultados nos *manuals*”²⁰⁴.

Como foi discutido, pensar o direito deve buscar espaço para as suas raízes, superando fundamentos que se amparam no solo seguro daqueles métodos tradicionais incorporados ao modo de ser jurídico.

Independentemente da nomenclatura utilizada por tradição tratar do método implica indicar o rumo para uma pesquisa, ou evidenciar a técnica de pesquisa empregada²⁰⁵. Tanto em um quanto noutro caso, método é referencial, no mais das vezes, para o emprego de uma determinada e segura ordem de procedimentos ou aplicação de um agrupamento de processos para vê-lo realizado. Uma vez observados os procedimentos ou processos, nesses casos, a verdade seria então conhecida. _

As ditas disciplinas científicas são dominadas pelo positivismo, que caminha em direção ao positivo, a saber, aos fatos, entendidos de modo particular diante de uma interpretação específica da realidade. Fatos o são desde que possam ser enumerados, medidos e experimentalmente determinados. A verdade é certeza e adequação.

Ora, conforme se verificou no capítulo segundo, a lógica guia o campo das representações a partir de conceitos, considerados gerais e fundamentais. Uma filosofia (do direito), como filosofia do ser essencial, que pense o significado definitivo, assumido como originário, somente aparece no final. Daí que já se evidencia mais um indicador de que as metodologias tradicionais não se voltam à ontologia como ontologia fundamental.

Assim como o emprego da técnica no campo das ciências se ocupa dos procedimentos adequados e da conclusão necessária e verdadeira, o próprio conceito de método é estático e recai em segurança para a obtenção de resultados ditos “positivos” pelo pesquisador.

Cogitar sobre o segundo sentido (técnica de pesquisa) importa dizer que, fazendo uso de um ou outro método, haverá o emprego de um procedimento estruturado e organizado para a segurança da obtenção de respostas exatas (segundo sentido).

²⁰³ PEREIRA, *Estado e Direito ...op. cit.*, p. 85.

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, op. cit., p. 668.

É possível, também, associar o termo à orientação, como mencionado no primeiro sentido, e, enquanto tal, o método se confundiria com investigação. Possível, mas insuficiente. Insuficiente porque, mesmo percebendo o desenvolver de uma pesquisa, esta investigação limita-se pela doutrina que irá conduzir a análise, seja referência prévia ou final, que se identifica com a conclusão. Uma vez orientado pelo suporte que lhe serve de referência, o pesquisador seguiria seu caminho mantendo novamente a segurança, desta vez do caminho que limita o próprio questionar.

Apresenta-se a solução e se procura chegar aos caminhos que fazem chegar a essa solução. No método seria observada a técnica empregada, como em Kant, por exemplo, em que, a partir da análise da razão, e de forma sistemática, se estabelecem os princípios e limites dos conceitos *a priori*, pela consideração das qualidades dos conceitos. Wolff emprega a forma geométrica de apresentação sintética. Análise como clarificação a partir da formulação de hipóteses (crítica transcendental). Feita a análise, pode-se promover a representação.

Ou Descartes, cuja orientação voltou-se para encontrar o verdadeiro e o falso a fim de se “caminhar com segurança na vida”²⁰⁶. Ele cogitou, inicialmente, que pelas letras teria um conhecimento claro e seguro de tudo o que seria útil na vida, o que se mostrou, na verdade, o caminho para a confusão²⁰⁷. Em oposição, buscou na experiência perceber as coisas da vida, mas tudo o que aparecesse apenas em decorrência dos costumes e exemplos se lhe seria falso²⁰⁸. Como método, conduziu a própria razão orientado pela certeza e a evidência das matemáticas gerais, ciências dotadas de sólidos fundamentos que lhe chamaram a atenção²⁰⁹.

Realmente, Descartes expôs e prescreveu a si mesmo o uso de um método que concebeu como verdadeiro (adequado), e que foi conduzido pelo uso reto da própria razão²¹⁰. Esse processo teve início com o uso de princípios, mas apenas daqueles cuja verdade pudera examinar, segundo as demonstrações dos geômetras e aritméticos, estabelecendo-os na filosofia, até então duvidosa. Posteriormente conheceria alguma coisa, verdadeira como tal, fragmentando e dividindo as dificuldades encontradas em tantas quantas pudesse dissecar (análise), iniciando procedimentos dos mais simples aos mais complicados (síntese). Ao final deveria procurar expor tudo por completo, tendo a certeza

²⁰⁶ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 14.

²⁰⁷ Idem.

²⁰⁸ Idem, p. 11.

²⁰⁹ Idem.

²¹⁰ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 81.

de usar em tudo a razão, e assim considerando, propor tantas enumerações quantas fossem possíveis, realizando revisões gerais.

“Pois, enfim, o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias do que se procura contém tudo o que dá certeza às regras de aritmética²¹¹.”

Ocorre, como se disse, que em todos estes casos, com a ontologia tradicional, perquiriu-se o significado do ente, quando, na verdade, o que se pretende é indagar a condição do ser do ente, mas não de um ente qualquer, e sim do ente humano existente.

Como se viu, a essência da verdade e a essência da não-verdade, ἀλήθεια (*alétheia*) e λήθη (*léthe*) estão encobertas, esquecidas em sua experiência essencial pela verdade como adequação, previamente fixada a condição de ajustamento.

“Para determinar este ente não basta indicar o seu *o que*, a sua quididade²¹².” Deslocar-se-á, então, a pergunta sobre o sentido do ser. Se da pergunta inicial afastaram-se as respostas ao longo dos tempos, afastando-se, inclusive, da própria indagação, indaga-se como se poderia recorrer aos métodos existentes.

A nova formulação da pergunta oferece o método essencial para respondê-la. Pausa, pois, para um esclarecimento. Há que se evitar categorizações. Método é μέθοδος, embora nas ciências positivas possa receber as mais diversas roupagens, tais o vestiram a dogmática, o ceticismo, as teorias críticas, a analítica, as ontologias tradicionais, entre outros, concebendo-o como princípio de todo conhecimento científico.

ὁδὸς (*phátos*, caminho)²¹³ não é a vereda reta que faz chegar ao adequado, ou a distância ou o intervalo entre dois pontos como segmento: sob o aspecto de perspectiva e prospectiva. O caminho mesmo conduz para o descoberto e encontra na correspondência reveladora o descoberto, mantendo-o como ele é. Vem à luz o método (μέθοδος), que se dá

(...) no sentido de um procedimento com ajuda do qual o homem empreende um assalto nos objetos com suas investigações e pesquisas. (...) Mas é o permanecer a caminho (*Aufdem-Weg-bleiben*), isto é, estar a caminho, que não é pensado pelo homem como “método”, mas um caminho que já existe, irrompendo a

²¹¹ DESCARTES, *Discurso do Método*, op. cit., p. 26.

²¹² PEREIRA, *Estado e Direito...*, op. cit., p. 86.

²¹³ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 91.

partir dos verdadeiros entes como eles mesmos se mostram inteiramente a si mesmos²¹⁴.

O método, no estudo que ora se apresenta, afasta-se da estrutura de procedimentos. Tampouco o questionar é calorosamente recepcionado pela certeza do resultado final. Este questionar nem sequer é amenizado pelas respostas que não são seguras e nem mesmo definitivas.

“A fenomenologia de Heidegger não se reduz à *metodologia*, já que serve à compreensão do que ele chama de ontologia fundamental²¹⁵.” O método deixa de ser o “pro-cedimento assegurador e conquistador que se abate sobre o ente, a fim de assegurá-lo como objeto para o sujeito²¹⁶”. Heidegger, com o método fenomenológico de investigação, direcionou luz para um pensar que “não se achava sob a pressão do conceito de método da Modernidade, do *□□□□□□* da certeza e do ideal de demonstração que animam a ciência moderna”²¹⁷.

Heidegger esclarece efetivamente seu método e o faz aproximando-o do sentido grego de caminho, melhor entendido como modo de acesso à verdade do ser, que procura compreender-se a si mesma²¹⁸.

O *□□□□□□* heideggeriano, sua analítica²¹⁹ existenciária, apresenta-se a partir da restauração da pergunta ontológica, que se verte para o modo de ser das coisas em si mesmas.

A tradição filosófica, como na concepção humanista que se funda na interpretação metafísica, evitou enfrentar a questão sobre a essência do ser humano existente, vale dizer, o humanismo, e apesar das tentativas deixou de pensar a verdade do ser, tampouco a metafísica não teria investigado (e não investiga) a verdade do ser.

A fenomenologia supera a condição tradicional de ciência dos fenômenos. Para evitar mal-entendidos e explicitar o método de investigação, Heidegger apresenta uma concepção preliminar de fenomenologia e analisa os dois componentes que a integram: fenômeno (*□□□□□□□□□□*) e *lógos*. *□□□□□□*), avalia o sentido da expressão

²¹⁴ Idem, p. 90.

²¹⁵ MAMAN, A *Via Investigativ ...*, op. cit., p. 479.

²¹⁶ HEIDEGGER, *Nietzsche*, Vol. II, op. cit., p. 127.

²¹⁷ GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva*, op. cit., p. 62.

²¹⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 56.

²¹⁹ A analítica heideggeriana difere da analítica kantiana, que tem a concepção das categorias como pressuposto, como analítica que perquire os fundamentos da existência do Dasein, o seu modo de ser no mundo.

resultante de sua composição e promove uma tentativa de superação das concepções meramente racionalistas e da ontologia tradicional ou metafísica.

2.1 Do Fenômeno para a Fenomenologia

Na construção de sua crítica, Kant preserva a concepção de fenômeno²²⁰, mas para tanto, considera a objetividade do mundo, aquilo que está diante dos olhos. O ente se transforma em fenômeno e apenas este pode ser acessado em sua objetividade e manifestação no plano da realidade.

O conceito formal de fenômeno, no sentido atribuído por Kant, satisfaz a concepção vulgar de fenômeno²²¹ e contribui para se chegar à concepção fenomenológica de fenômeno. Isto porque a partir da intuição empírica kantiana mantém-se vivo o caráter ôntico do ser, ou seja, o fenômeno mantém-se realidade relacional no mundo.

O conceito formal de fenômeno contribui, mas é insuficiente porque captura apenas as manifestações e impede o acesso em si ao fenômeno a partir de seus modos de ser. Portanto, a concepção formal kantiana deve ser superada para se pensar o fenômeno como base e fundamento do ser dos entes e que pode se apresentar como tal, mas também pode se manifestar de outros modos ou, inclusive, esconder-se sob o manto de outros modos de ser.

“Para Heidegger *fenômeno* tem no significado de aparecer, parecer e aparência, já incluído o significado originário de fenômeno *como o que se revela*, que sustenta e fundamenta o anterior significado²²².”

²²⁰ Com efeito, Kant preserva o fenômeno. “Meu ato de determinação e minha existência não são nunca determináveis senão sensivelmente, ou seja, como existência de um fenômeno.” O fato é que o idealismo transcendental vai envolver uma nova concepção de subjetividade – sujeito transcendental – e de objetividade – fenômeno. Fenômeno difere de *noumena* (questões do ser, mas que são vistas por Kant como problemas sem objetividade que esbarram na limitação da sensibilidade). In: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Versão eletrônica. Trad. J. Rodrigues de Merege Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia) Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>, p. 120. Ocorre que o limita a condicionantes de espaço e da dicotomia sujeito e objeto, imperando, ainda, o *a priori* do conhecimento intuitivo. No mais, Kant dispensa o testemunho da experiência para formar os conceitos. Tudo o que é necessário para o juízo já está lá, mas considera os fenômenos como aparências na medida em que são pensadas como objetos indeterminados da intuição empírica, representado pela impressão. (KANT, op. cit., p. 15).

²²¹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 61.

²²² MAMAN, *A Via Investigativa...*, op. cit., p. 479.

O termo fenômeno remonta ao vocábulo grego – φαῖνόμενον (*phainómenon*), substantivo, o que se mostra, o que se revela, e deriva do verbo φαίνεσθαι (*pháinestai*), mostrar-se, que por sua vez é forma média de φαίνομαι (*pháino*), verbo na primeira pessoa do indicativo: mostro, revelo, faço brilhar. “*Pháino*, ainda, é o trazer para a luz do dia, pôr no claro. “*Pháino*” tem como raiz φα (*pha*) – indicativo de luz, claridade – o meio em que alguma coisa pode vir a se revelar e se tornar visível em si mesma.

Aquilo que está à luz, em sua totalidade, ou o que se pode pôr à luz assume o étimo de fenômeno. Ocorre que aquilo que se mostra ou está à luz não é necessariamente a única possibilidade do ser das coisas, e a esta concepção unidimensional não se resume o fenômeno. Este supera a condição a ele atribuída de aquilo que se apresenta tal como é, aos olhos, àquilo que se entende por “realidade” das coisas.

Este anunciar é apenas um de seus modos de ser. Os entes podem se mostrar de distintos modos, segundo a forma e via de acesso a eles, designados como aparecer, parecer e aparência; manifestação; e fenômeno. Importa salientar que esses modos de ser do fenômeno o integram e a ele estão inter-relacionados, podendo ser considerados como modificações privativas do fenômeno em sua condição essencial. Não se trata, portanto, de modalidades de se fazerem ver completamente desvinculadas umas das outras.

O fazer-se ver “tal como não é” está afeto ao mostrar-se como aparecer, parecer e aparência²²³, o φαῖνόμενον ἀγαθόν (*phainómenon agáton*), o bem que se deixa mostrar, que se deixa e se faz ver como um bem, mas não é assim como se dá e como se apresenta.

A condição de fenômeno é o que sustenta a aparência, o anúncio e a sua inter-relação com esse modo já é um indicativo – a ser explorado – do fato de que o fenômeno pretende mostrar-se em seu sentido. Sem o fenômeno a aparência nem sequer existiria. Esta é, portanto, um modo do mostrar-se do próprio fenômeno.

Outro modo de acesso ao fenômeno se dá pela manifestação (*Erscheinung*). Neste caso o fenômeno se anuncia mediante algo, outro, que se mostra. Ocorre que a manifestação só é possível com base no mostrar-se de alguma coisa.

²²³ Este aparecer, parecer e aparência não são sinônimos de manifestação no sentido kantiano. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 59.

“Manifestação significa mostrar-se em si mesmo é um mostrar que pertence essencialmente àquilo em que alguma coisa se anuncia²²⁴.” A manifestação está remetida a um fenômeno, mas esta não é fenômeno. Este em que, como manifestação pode anunciar o mostrar-se mesmo o que remete a autenticidade, o anúncio do fenômeno (o modo privilegiado de encontro). Mas esta manifestação pode também, no anunciar-se em seu mostrar-se, indicar algo que não se mostra ou anunciar-se como um não mostrar-se em si mesmo.

Esse anúncio demonstra algo, e também revela o não mostrar-se do fenômeno, o estar velado. O fenômeno continua pressuposto e a manifestação depende do fenômeno, e o que se dá por suposto permanece encoberto.

Enquanto a aparência é um mostrar-se como não é, a autenticidade do ser = verdade se dá como desocultação (*alétheia*). No tratamento do fenômeno, esclarece-se a fenomenologia, para que se possa fazer referência ao fenômeno jurídico. Se o fenômeno em sua totalidade detém tudo, tem que estar na clareira para se revelar, se mostrar. Esse, fora de si, já se contém no fenômeno por inteiro.

O fenômeno é aquilo que deve ser acessado, desvelado. Significa dizer que “atrás” dele nada mais há. O desvelar não é um buscar atrás, mas descobrir a interioridade da coisa (do fenômeno) ao se processar a “desmontagem” do acúmulo encobridor, retirá-lo do velamento em um acontecimento apropriado. Descobrir é desconstruir, mas no processo de des-construção já há um sentido.

Essa ausência de algo por trás do fenômeno não significa que sejam simples as questões e manifestações do mundo do ser, mas sim que os fenômenos são o próprio fundo e fundamento das coisas e que, no mais das vezes, não se manifestam.

Diferentes são os modos possíveis de encobrimento dos fenômenos. Um fenômeno pode-se manter encoberto por nunca ter sido descoberto. Dele, pois, não há nem conhecimento nem desconhecimento. Um fenômeno pode estar entulhado. Isto significa: antes tinha sido descoberto mas, depois, voltou a encobrir-se. Este encobrimento pode ser total ou, como geralmente acontece, o que antes se descobriu ainda se mantém visível, embora como aparência (...).²²⁵

²²⁴ Idem.

²²⁵ Idem, p. 67.

O fenômeno é em si mesmo verdadeiro, na sua forma autêntica, e é concebido originariamente como aquilo que se mostra em si mesmo.

2.2 Do *Lógos* para a Fenomenologia

Como se viu, a filosofia apovisionou diversos significados ao étimo *lógos* e com eles dispersou-se da possibilidade de concebê-lo em seu significado fundamental/primário (*Grundbedeutung*).

A significação primária que associa *lógos* a discurso (*Reden, habla, discourse*), mas é patente que, de novo, a história da significação de *lógos* encobriu o seu ser fundamental. Tal encobrimento se faz evidente considerando as traduções de *lógos* para razão, juízo, conceito, definição, razão de ser, fundamento, proposição, seguidas de sua investigação que procura conceituá-lo, pura e simplesmente, a partir da leitura superficial de sua função.

O fundamento ontológico-existenciário da linguagem é o discurso: este articula a compreensão do ser e se pronuncia pelo ser em linguagem. Algo sempre é visualizado, revelado, o *lógos*. Com efeito, *lógos* melhor se expressa por *deloûn* (revelar aquilo de que trata o discurso²²⁶).

A articulação verbal permite o visualizar, revela-se pelo *deloûn* (revelar), o discurso em seu sentido essencial. O sentido fundamental de *lógos*, pela explicação apofântica revela sua função do permitir ver algo como algo²²⁷. Esse mostrar-se deve chamar a atenção pela condição do se deixar ver (... um se reflexivo...), revelando-se a si a partir do que se fala – que se deixa e se faz ver – assumindo-se como ser verdadeiro²²⁸. Nesta condição o ser retira o ente de seu encobrimento, fazendo-se revelado. E o “ser verdadeiro” do *lógos* como *deloûn*: retirar de seu velamento.

2.3 A Ontologia Fundamental e a Via Fenomenológica de Investigação

²²⁶ HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. Trad. José Gaos. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 43.

²²⁷ A ontologia tradicional, ao notar o *lógos* como permitir perceber os entes, associou-o à percepção racional e razão ou afirmação, tudo isto considerando apenas aquilo que se tem diante dos olhos (Idem, p. 45).

²²⁸ *Alétheia* (revelação), verdade, como desencobrimento. O sentido de verdade como adequação é abandonado por Heidegger.

Heidegger afirma que salta aos olhos a íntima relação entre fenômeno e *lógos*²²⁹. Da conexão dos termos tem-se o sentido formal de fenomenologia, *λέγειν τὰ φαινόμενα* (*légein ta phainómena*)²³⁰, “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”²³¹.

Do sentido formal é preciso resgatar a fenomenologia como via investigativa da ontologia fundamental. Neste sentido é preciso indagar acerca do mostrar-se das coisas mesmas, de como se apresentam.

Obviamente uma coisa²³² não é meramente um agregado de características nem a acumulação ou mera soma de propriedades... Nas coisas as ditas propriedades se mostram, mas não fazem a coisa ser o que ela é.

Deste questionar resta evidente o seguinte: o fenômeno, sentido e fundamento do que se mostra, é exatamente aquilo que, no mais das vezes, se faz oculto. Este manifestar ou aparecer como encobrimento foi tema de uma ontologia que se desviou do sentido originário da verdade do ser e que desse modo não encontrou correspondência nesse sentido apresentado. A verdade reside no desvelar, desocultar. Sendo assim, na fenomenologia, o fenômeno se opõe àquilo que é encobrimento²³³.

No entanto, revelar os fenômenos não significa, de modo algum, retirar a névoa que os encobre e apresentar a sua essência conceitual-ontológica, o “o que” que ali reside e subjaz. As coisas mesmas se apresentam de diversos modos, mostrando-se como são, velando-se, e mostrando-se como aquilo que não são. Todos esses são aspectos de um mesmo ser existente, e dizem um pouco do “como” deste ser em sua existência. Desconsiderá-los é também desconsiderar o modo como se dá a sua existência, aquilo que essencializa o ser dos entes.

O que se tem, com a ontologia fundamental alcançada e possibilitada pela via fenomenológica de investigação, é “uma orientação pensante no mundo”²³⁴, que não se limita à concepção de doutrina ou indicação da ordem de procedimentos, que resgata os fenômenos remetendo-lhes seus esforços.

²²⁹ HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 45.

²³⁰ Heidegger converte/entende o *λέγειν* como *αποφαινεσται* e faz uso deste último para expressar fenomenologia.

²³¹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 65.

²³² Para uma análise efetiva da essência das coisas, ver o ensaio de Heidegger intitulado *The Origin of the Work of Art*, op. cit., pp., 149-187.

²³³ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 66.

²³⁴ GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva – Vol I*, op. cit., p. 62.

O fato de ser uma orientação pensante indica o movimento do refletir, e atribui à investigação a característica de um ter cuidado, uma renovação, superando o modo de acesso ao simples “o que” das coisas, estático, ou definido por significados seguros que, ao final, são atribuídos aos entes e que constituem uma interpretação técnica de teoria a ser seguida.

No caso da ontologia fundamental, mais importante que procurar responder o que são as coisas, o significado dos entes, apresenta-se a questão do como e do modo de ser.

Conforme se expôs anteriormente, o ser dos entes não se revela simplesmente, como o faz com as investigações que caracterizaram a sua essência como o conteúdo material e que, desse modo, avaliam algo que já está ali. Diante da condição essencial para um mostrar-se a fenomenologia como via investigativa permite revelar os seus modos de acesso.

De modo algum se pode atribuir à fenomenologia a condição de método ou metodologia, mas antes, como mencionado, a indicação de caminhos. É mais um processo em que também se revela o “como” da própria investigação que se desenvolve a si mesma, revelando-se.

O método fenomenológico de investigação restaura a pergunta que indaga sobre o sentido originário do ser. Ao efetuar a pergunta também possibilita respondê-la efetivamente, mas não de modo definitivo, permitindo o acesso aos fenômenos tais como são e não apenas como se mostram ou aparentam ser²³⁵.

Veja-se que se fala da necessidade real de determinadas questões. A investigação do público e do próprio pode ser promovida de diversos modos. Para o modo de proceder da investigação fenomenológica heideggeriana, a questão é identificar o ente que está sendo interpelado. Estes modos e vias revelam o caráter ontológico do fenômeno e remetem para a existência.

Qualquer analítica ontológica do ser humano existente requer sempre uma consideração preliminar sobre a existencialidade, que é a constituição do ser do ente que existe. Mas na idéia da constituição de ser desse ente, já se inclui a idéia de ser. Do exame prévio da questão do ser em geral depende pois a possibilidade de se desenvolver a analítica do Dasein²³⁶.

²³⁵ Os fenômenos podem se mostrar de várias maneiras, segundo sua via e modo de acesso.

²³⁶ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 87.

A transmissão de sua compreensão não pode estar vazia de sentido. A constatação fenomenológica é interpretação. “O *lógos* da fenomenologia do *Dasein* possui o caráter de *hermeneúein*”²³⁷ é hermenêutica a ontologia fundamental tem por tema o ser, ôntica e ontologicamente assinalado: o *Dasein*. Ontologia e fenomenologia constituem a filosofia mesma, em seu objeto e método, tomada como possibilidade que, a partir da hermenêutica do ser humano existente, como analítica da existência, une o fio condutor de toda questão filosófica²³⁸.

O questionar o ser recai no ser humano existente: o ente é interrogado acerca do ser. O interrogado, *Dasein*, “é um ente que, em seu ser, se refere sempre ao ser em geral”²³⁹.

Tanto as ciências como as ontologias que tomam por tema esses entes, cujo caráter de ser não é o do ser-aí têm sua própria fundação e motivação na estrutura ôntica do ser-aí, a qual contém uma compreensão pré-ontológica do ser. Assim, a ontologia fundamental, de que surgem todas as demais, deve ser buscada na analítica existencial do ser-aí²⁴⁰.

Portanto, “o ser humano existente, ou *Dasein*, é o ponto de partida de toda ontologia”²⁴¹, que indaga acerca dos seus modos de ser, e o fazendo, indaga também sobre o direito.

3. DASEIN E OS MODOS DE SER DO SER HUMANO EXISTENTE

A ontologia fundamental, ao tratar da questão do “ser” do ente humano existente, propõe a pergunta “que deve compreender preontologicamente e muito mais senão ontologicamente o seu ser e o ser em geral”²⁴².

²³⁷ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 68.

²³⁸ Idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 49.

²³⁹ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 85.

²⁴⁰ Idem, p. 87. Relativamente à compreensão pré-ontológica do ser, Heidegger esclareceu que esta trata “de todo ente que se abriu no *Dasein* de modo essencial, apesar da compreensão do ser em si mesma ainda não conseguir se articular no mesmo grau com os diferentes modos de ser”. In: HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 266.

²⁴¹ Idem.

²⁴² GAOS, op. cit., p. 23.

O privilégio ôntico (*ontisch*) do ente humano existente é o fato de ele ser ontológico (*ontologisch*), isto é, este ente distingue-se pela compreensão do ser mesmo como determinação de ser, em um cuidar-se nas “ligações do mundo e do real”. As coisas como estão, os fatos, os acontecimentos na vida possuem um caráter ôntico-existencial (*existenziell*). Perceber-se no mundo, questionando ontologicamente já possui um caráter pré-ontológico porque já constitui um modo de compreensão. Mas o ser humano existente, ao compreender-se em seus modos, percebendo aquilo que se vela e desvela, caracteriza o perceber em uma constituição ontológica do ente humano existente e seu caráter existenciário (*existenzial*). Na existência, o próprio ser com o qual o ente humano existente pode se comportar dessa ou daquela maneira, caracteriza a existencialidade do *Dasein*²⁴³.

Os conceitos e termos aplicáveis aos entes, e estes mesmos são “ônticos”; e aquilo que é próprio ao ser e aos conceitos e termos a ele relativos são “ontológicos”. O ser em si mesmo, concebido como ser *de um ente*, é ôntico; concebido como *ser*, mesmo que seja de um ente, é ontológico²⁴⁴.

Dasein é ontológico, existe, reconhece esta existência e é interrogado quanto a ela, decidindo essencialmente a sua orientação mundana. José Gaos explicita que “a constituição do homem enquanto ente, a constituição ôntica do homem, do ser homem, é a condição de possibilidade – e de necessidade – de toda *ontologia*, a do ser fundamental e do ser em geral”²⁴⁵.

Já foi visto que a história da metafísica foi responsável pelo esquecimento²⁴⁶ do ser e que a pergunta central pelo sentido do ser não foi devidamente levantada. Por certo e obviamente, as diretivas ao longo da história da filosofia não

²⁴³ HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 22. Para a tradução dos termos “*existenzial*” e “*existenzie*” pareceu-nos mais apropriada a utilização da edição mexicana de *Ser e Tempo* ora indicada, do professor José Gaos, de modo que para ‘*existenzial*’ utilizamos ‘existenciário’ e para ‘*existenziell*’ utilizamos “existencial”. Inclusive, a recente tradução das preleções de Heidegger sobre Nietzsche, editadas pela Forense Universitária e traduzidas por Marco Antônio Casanova, privilegiam a decisão de Gaos. A presente observação se justifica para que se evitem confusões, uma vez que tais termos foram traduzidos de forma oposta (p. 39) pela edição brasileira. Apenas a título de informação, a edição chilena utilizou “*existenzial/existencial*” e “*existenziell/existentiva*” (p. 35), e a edição americana, “*existenzial/existential*” e “*existenziell/existentiel*” (p. 33). Os dois termos aparecem nos dicionários de uso comum do alemão, mas o “*existenzial*” é bem mais frequente.

²⁴⁴ GAOS, op. cit., p. 22.

²⁴⁵ Idem, p. 23.

²⁴⁶ Esquecer, no grego ἀληθειᾶ, decorre da mesma raiz (ἀλθ) que ἀληθεια (*aletheia*), verdade como descobrimento. Esse esquecer, em seus usos no grego, remetem a ocultar. HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 42. Ora, o esquecimento do ser foi essencialmente o seu ocultamento: experencia-se o esquecimento que passa pelo encobrimento. O que se mostra são as respostas para as pseudoquestões sobre o ser. A ontologia dos entes vela o ser em sua essência.

somente se esquivaram ao questionamento do ente humano existente, como também foram responsáveis pelas consequências dessa omissão.

Sujeito-predicado; subjetivo-objetivo; existência-essência; são todos termos que encerram muito mais que as palavras que os expressam e podem ser invocados na tratativa do ser. Ocorre que, tradicionalmente considerados, fogem da ontologia fundamental. Entre estes desvios está a concepção de sujeito.

O termo sujeito vem de *sub-iectum/subjectum*, que, como se viu, significava o que está lançado sob, e que é tratado como o substrato da predicação ou sujeito humano. *Subjectum*, portanto, era associado à origem e permanência e como suporte. Daí que primitivamente, segundo Heidegger²⁴⁷, a noção de sujeito não estava vinculada ao homem, ao “eu”²⁴⁸.

A interpretação da sentença de Protágoras comumente traduzida como “o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem”²⁴⁹, contribui para esse que seria o desvio metafísico. Protágoras afirma realmente que o homem é que dá medida ao ente. Mas este dar a medida não pode ser interpretado alheio à experiência grega, trata-se de um “eu” que configura todos, o tu, o ele e o nós²⁵⁰.

A experiência grega, reconhecida pela πόλις (pólis) revela que se desconhecia qualquer associação do sujeito ao eu e ao ego. Ser humano e ser humano existente, para Aristóteles, são a mesma coisa e constituem a unidade²⁵¹.

O pensar sobre a pólis deve ser promovido considerando a essência da pólis e de sua relação com o ser. A raiz de πόλις vem da mesma raiz de πέλειν (*pélein*) que, como se viu, é o mesmo termo usado na antiga Grécia para ser e que significa o emergir, levantar-se de si mesmo. Se o pensamento grego trata do ser dos entes, não seria diferente com a pólis e a sua relação com o ser. Ao identificar a pólis, ou associá-la ao âmbito dos entes ou a um plano político a ser implementado, esta-se a falar sobre o ser dos entes, mas sem uma identificação específica. Na pólis o ser do ente humano existente, do

²⁴⁷ Citado por MARKENSON, Kant e a Subjetividade... op. cit., p. 15.

²⁴⁸ Hegel aduz que na modernidade ocorre a “exaltação do eu como princípio. Pensar a partir de si mesmo”. E, assim considerando, Hegel passava a identificar o ponto de partida para uma nova filosofia, a filosofia autônoma, concebida a partir da consciência de si.

²⁴⁹ PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. In: *Platão: Diálogos*. 3ª ed. revisada. Belém: Universitária UFPA, 2001, 152a, p. 49.

²⁵⁰ HEIDEGGER, *Nietzsche*, Vol. II, op. cit., pp. 100-101.

²⁵¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., IV, 2, 1003 a 1, 25-1005 a 1, 15, pp. 101-108.

ϕύσις (zôon lógon échon), “unificou” e compartilhou o “relacionamento com os entes no todo”, é “a abóboda essencial do Dasein histórico²⁵²”. ϕύσις é o ente que emerge de si mesmo. O ζῷον consiste em ente vivente (ζῷον) que é determinado pela φύσις (physis), que deixa despontar por si²⁵³, faz emergir. Aristóteles, citado pelo professor Aloysio Ferraz Pereira, define a φύσις como “princípio e causa do movimento e do repouso, para a coisa em que reside imediatamente e a título de atributo essencial, e não acidental, desta coisa”²⁵⁴.

O referido professor completa dizendo que ao se tratar da natureza, quer-se dizer “pura e simplesmente, *o ser e o desdobramento dos entes*”, daí que a “natureza caracteriza-se, pois, por ser um atributo essencial de seu sujeito, isto é, ser contida na essência desse sujeito ou conter esse sujeito em sua essência²⁵⁵”.

Assim considerando, diante da concepção de pólis, tem-se a convivência dos seres o modo de descobrimento e encobrimento em que a ordem acontece, tanto como a *alétheia* e seus contrários. A filosofia posterior volta-se para a negação dessa unidade.

A associação do *subjectum* ao sujeito humano foi fato filosófico da modernidade, tendo ocorrido a partir da centralidade das coisas na figura do homem, e “aquilo que subjaz” foi concepção que prosseguiu, desta vez vinculada ao homem, novamente desconsiderando o movimento existencial mundano, constitutivo do Dasein. Se sujeito, não é *Dasein*.

O sujeito com “puros sentimentos” (...) é o ponto de partida construtivo que desconsidera a verdadeira constituição do sujeito, a saber, que para poder orientar-se, o Dasein já está e *já deve estar* num mundo junto com esse “puro sentimento”²⁵⁶.

²⁵² HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 130. Πόλις (pólis) é essencialmente Πολιτεία (Politéia), a vida pertencente à pólis, constituída pela totalidade das relações que nela tudo se faz, e “não é nem cidade nem Estado nem a mistura fatal dessas duas caracterizações inadequadas. Portanto, a πόλις também não coincide com a conhecida “Cidade-Estado, e sim, antes, é a abóboda (*Ortschaft*) do lugar da história da humanidade grega”. In: HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 130.. É esta abóboda que reúne e simboliza o desencobrimento dos entes.

²⁵³ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, op. cit., p. 311.

²⁵⁴ PEREIRA, Aloysio Ferraz. *História da Filosofia do Direito: das origens a Aristóteles*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980, p. 75. Ver também: ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., V, 4. 1014b1 15-20, p. 134.

²⁵⁵ PEREIRA, *História da Filosofia...* op. cit., p. 73. Conforme o autor, o trecho transcrito encontra-se na Física de Aristóteles, L. II, 1, 192 b.

²⁵⁶ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 158.

Para Heidegger, o equívoco do subjetivismo é perguntar pela subjetividade do sujeito. O *gnóthi seautón* (gnóthi seautón) é “conhece-te a ti mesmo” como um conhecer do ser como é e ser o que se conheceu. Trata-se de um autoconhecimento que não se vincula a um ser interior, mas que é um conhecer a humanidade no homem, vale dizer, a sua essência, a sua existência, e que se distancia da psicologia, da psicanálise e da moral²⁵⁷.

O subjetivismo não deve ser eliminado, mas pensado novamente. Aquela aparência de subjetivismo que poderia haver em Heidegger é pensada então como *social*, “quando na estrutura originária do Dasein revela-se a sua condição de ser-com”²⁵⁸.

“A ‘substância’ do homem é a existência e não o espírito enquanto síntese de corpo e alma²⁵⁹.” “Corpo, alma e espírito podem de certo modo designar do que este é composto, mas este composto e a composição do modo de ser deste ente, desde o início, foi deixado de se determinar²⁶⁰.” Mesmo tendo assumido importância central nos escritos de Hegel²⁶¹, nos seus sentidos subjetivo, objetivo e absoluto, o espírito (*Geist*) é um dos elementos que constituem o humano, assim como o intelecto. No entanto, tais elementos não somente foram desvirtuados em seus diversos sentidos filosóficos, como passaram a significar tudo e ao mesmo tempo nada, caindo na indiferença cotidiana.

Do mesmo modo se sucedeu com o corpo (*Leib*) e a alma (*Seele*). Independentemente das análises desse escopo, que considera esses elementos como constituintes do ser, Heidegger os analisa como totalidade. Pensar sobre o corpo, alma ou espírito não cuida da essência do ser. Por exemplo, a alma constitui “o modo e o fundamento de uma relação com os entes (...), que também é relação com ele mesmo”²⁶² na existência.

Na medida em que certos domínios do ser, no desenvolver da história da ontologia tradicional, foram postos em evidência (o ego cogito de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), tornaram-se condutores da problemática filosófica permanecendo completamente omissa a pergunta que interroga o sentido do ser. Tais entes são considerados dentro do sistema formal de categorias da ontologia tradicional. Não são examinados em seu ser e

²⁵⁷ Idem, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., p. 26.

²⁵⁸ MAMAN, *O Fenômeno Jurídico...* op. cit., p. 332.

²⁵⁹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 168.

²⁶⁰ Idem, *History of the Concept of Time...* op. cit., p. 154.

²⁶¹ Idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 468.

²⁶² Idem, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 145.

estruturas de ser, uma vez que não se situam na perspectiva da questão do ser²⁶³.

Daí que o modo apropriado de se promover ao ser humano existente a indagação a respeito do ser deste ente consiste em indagar acerca do modo de ser deste ente. Ao ser humano existente Heidegger atribui a condição de *Dasein*. Márcia Sá Cavalcante Schuback, ao apresentar “Ser e Tempo”, afirma que *Dasein* “é um verbo substantivado, o verbo que conjuga ‘o si mesmo’ como ‘outro’, que conjuga ‘o em-si’ como ‘sem em-si e para além de si’”²⁶⁴. *Dasein* injunge-se com o outro socialmente.

O “*sein*” – “ser” e “a ser” do alemão – é acrescido da partícula “*Da*”, que segundo a gramática, assume a condição de advérbio temporal e de localidade ou conjunção. “*Da*”, realmente, expressa o como e o porquê, cuja significação, aparentemente polissêmica, remete ao lá, ali, acolá, aí, aqui, cá, e que destaca as apresentações e indicações (*Da bin ich* – eis-me!) e realça aquilo de que se aproxima.

A partícula *Da*, unificada ao ser, o constitui e dá ênfase a esse ente explicitando sua essência. *Dasein* é o que é e o *Da* não vincula o *Sein* apenas, e por exemplo, a um lá ou aqui, senão os reúne a todos no movimento deste ser que é o ente humano, que está em jogo e que é essencialmente abertura da existência. Márcia Schuback ainda complementa que *Dasein* não é um conceito, mas um aceno, um indicativo formal “de experiência, onde compreender não diz agarrar a realidade com esquemas já dados, mas deixar-se tomar pelo que faz a compreensão buscar compreender²⁶⁵”. O *Dasein* é movimento, e como tal é possibilidade de ser si mesmo, orientando-se na existência, *sendo*.

“Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo *Dasein*²⁶⁶.” Ocorre que esse ser humano existente diferencia-se dos demais entes, exatamente pelo fato de ser “o único ente que tem ou é uma existência. É determinado em seu ser pela existência”²⁶⁷. *Dasein* é ontológico.

Como se disse, este ente humano tem na sua existência aquilo que poderia ser denominado de essência. Essência, neste caso, deve ser tomada como “a

²⁶³ Idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 432.

²⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Coleção Pensamento Humano. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008, p. 19.

²⁶⁵ Idem, p. 17.

²⁶⁶ Idem, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 33.

²⁶⁷ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 87.

essencialidade do que se essencializa”. Daí que a indagação ontológica fundamental não investiga aquele “ser” estático do humano, não se limita ao “o que” e não poderia ser confundida por muitos com a razão.

O nome para o ente que se é, como foi visto, *ἄλογον λόγον ἔχον* (*lôgon lógon échon*), é designado ordinariamente e segundo a antropologia tradicional por *homo animal rationale*, mas tanto a leitura do *ἄλογον* como do *λόγον/ἔχον*, caminharam em sentido diverso daquele inicialmente concebido. O sentido original do ser que fala, uma fala que enuncia. O tratamento da expressão foi obscurecido pelos romanos e, por consequência, pela ontologia tradicional, cabendo ao primeiro a conotação de ser simplesmente dado diante dos olhos e ao segundo que o interpretou a partir do racional, do calculativo²⁶⁸.

O *ἄλογον* se tornou animal e, portanto, ser vivo e *λόγον*, como se viu, deixou a palavra vivida, correspondente em seu questionar e no discurso que anuncia (o *lógos* originário no caminho que combina com o desencobrimento e encobrimento por ela descoberto), e transformou-se em *ratio*, poder do espírito humano que, de modo calculado, promove ajustamentos àquilo que é adequado. Essa *ratio*, uma *facultas animi* que se dá no interior do homem, situa o pensar como essência da subjetividade²⁶⁹. Ora, aquilo que passou para o interior do homem precisaria então, de algum modo, buscar concordância com o que “lá fora” está.

O “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*), mote central nas *Metafísicas* de Descartes, estabelece que o ser em si mesmo difere das coisas e dos objetos. A descoberta se deu por um crer na certeza de um si mesmo alcançada diante do duvidar de tudo aquilo que lhe era oferecido pelos sentidos. Descartes entendeu que o pensamento é um atributo que a ele pertence: o ser (que é ele mesmo) é uma coisa que pensa²⁷⁰. Para Descartes, considerar a experiência importaria na renúncia do *eu* e do *mundo*.

O pensar estabelece a percepção do ser cartesiano, não o define como animal racional, mas é dele pressuposto. O conhecer-se a si mesmo parte então do espírito. Para o pensador, espírito, entendimento e razão só são conhecidos em face do homem que, ao se descobrir como aquele que pensa, conclui que por isto existe.

²⁶⁸ HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, op.cit., p. 61. Com efeito, essa interpretação posterior que caracterizou o homem como animal racional “encobre o solo fenomenal que deu origem à definição de Dasein”. In: HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 224.

²⁶⁹ Idem, *Parmênides*, op. cit., pp. 80 e 103.

²⁷⁰ DESCARTES, René. *Metafísicas*. Trad. Enrico Corvisieri. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 260-261.

Em Descartes, o eu e a alma se identificam e têm no pensamento a sua essência. “Pelo termo pensar, entendo tudo o que ocorre em nós de tal modo que o percebemos imediatamente por nós mesmos²⁷¹.” O “homem” designa-se a si mesmo como eu pela reflexão sobre si mesmo e sua consciência²⁷², caracterizando-se o eu-consciência como subjetividade. Os homens verdadeiros, diferentes dos animais, o são a partir de duas indicações: servem-se de palavras que combinadas declaram os pensamentos e agem por conhecimento e não por disposição de seus órgãos²⁷³.

Diante da certeza de que o homem existe porque pensa e se descobre como ser que existe, Descartes estabeleceu que: “(...) razão ou senso (...) é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais”²⁷⁴.

(...) o cogito cartesiano, desencarnado, flutua no vácuo. Mas, permite avaliar o abismo que espreita a razão, separando-a da vida, alienando-a. Mas a aparente solidão do eu, enquanto puro pensamento, é inócua, ou melhor, serve para suscitar a exigência de uma fundamentação existencial do homem em relação ao ser²⁷⁵.

Mesmo que Heidegger tenha afirmado em *Ser e Tempo* que o “questionar” do ser humano existente está nesse ser que cada um de nós é, isto não significa que o questionar é o que o determina como tal. O pensar heideggeriano, como afirmado, é o pensamento como origem, princípio, aquele que compreende, questiona e age enquanto pensa. Descartes, mesmo tendo investigado o ser, pensou o humano a partir do pensar usual, como “curso de atos de pensar representados psicologicamente”²⁷⁶, exaltando o pensar como tal e, novamente, esquecendo-se do ser.

Se nos orientarmos historiograficamente, podemos dizer (embora até aqui a comparação seja imediatamente um pouco perigosa) que o *cogito sum* de Descartes, na extensão daquilo que é explicado, é direcionada precisamente para a determinação do *cogito* e do *cogitare* deixando o *sum*. Em nossas considerações, entretanto,

²⁷¹ Idem, *Discurso do Método*, op. cit., p. 94. Descartes complementa que “aquele que pensa é uma coisa que duvida, que nega, que concebe, que afirma, que quer, que não quer, que imagina também e que sente”. Idem, *Meditações*, op. cit., p. 262.

²⁷² ABBAGNANO, op. cit., p. 388.

²⁷³ DESCARTES, *Discurso do Método*, op. cit., p. 64.

²⁷⁴ Idem, p. 6.

²⁷⁵ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 66.

²⁷⁶ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 21.

primeiramente deixamos apartado o *cogitare* e sua determinação e nos inclinamos em obter o *sum* e a sua determinação²⁷⁷.

Kant, por sua vez, restringiu o *cogito* cartesiano, mas manteve a conclusão contida no *cogito ergo sum*:

O *eu penso* deve acompanhar todas as minhas representações; pois se fosse de outro modo haveria em mim algo representado que não podia pensar-se e que equivaleria a dizer: que a representação é impossível ou que pelo menos é para mim igual a nada. A representação que pode dar-se antes de todo pensamento chama-se intuição. (...) A consciência de mim mesmo na representação “eu”, não é de modo algum uma intuição, é uma representação puramente intelectual da espontaneidade de um sujeito pensante (...). O *eu penso* expressa o ato pelo qual determino minha existência. A existência está portanto já dada nele²⁷⁸.

Para Kant, a realidade corresponde às sensações indicadas pelo conceito (é idéia da razão), limitando-se à experiência possível, enquanto a existência é predicada. O entendimento – *verstand* – opera dentro de limites. A razão – *vernunft* – vai além dos limites porque distingue, discerne. Consiste em tendência do homem e utilizá-la é extrapolar o limite das instituições. Apesar de Kant questionar o agir e ampliar os limites da razão, a finitude do sujeito corresponde sempre a finitude do saber (nem todo conhecimento é possível), o que estabelece condições à razão, que é ilimitada, mas opera dentro desses limites, unificando o conhecimento e promovendo raciocínios. Pereira enfatiza que: “a maior contribuição de Descartes e Kant para o destino humano parece residir na determinação dos limites em que quiseram circunscrever a razão e, em consequência, naquilo que reconheceram ao excluí-lo²⁷⁹.”

Desde sempre o conhecimento intuitivo foi considerado como o modo válido de apreensão do real. Ele “se dá” como comportamento da alma, da consciência. Na medida em que o caráter de em-si e de independência pertencem à realidade, mesclase à questão sobre o sentido da realidade e a questão sobre a possível independência do real “com relação à consciência”, ou seja, a questão sobre a possível transcendência da consciência para a esfera do real. A possibilidade de uma análise ontológica

²⁷⁷ HEIDEGGER, *History of the Concept...* op. cit., p. 156. Heidegger expõe que considerar o *sum* seria tratar “eu-sou-em-um-mundo”. In: HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 278.

²⁷⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*. op. cit., pp. 54, 111 e 120.

²⁷⁹ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 66.

suficiente da realidade dependerá do alcance em que se esclarecerá em seu próprio ser aquilo de que se deve tornar independente e aquilo que deve ser transcendido²⁸⁰.

Heidegger não considera falsas ou tampouco rejeita as interpretações humanistas tais quais o homem “como *animal rationale*, como ‘pessoa’, como ser dotado de alma, espírito e corpo”. Ocorre que essas determinações humanistas “não chegam a fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem”, a sua existência²⁸¹.

A existência do *Dasein* é transcendente, aspecto distintivo do *Dasein*, integra sua existência e não significa a transcendência ao mundo de Deus ou a superação do eu interior que se volta ao exterior. A primeira tem correspondência divina e a segunda se ampara no império da razão e do reconhecimento do eu-subjetivo. *Dasein*, ao revés, transcende porque existe e é ser-no-mundo. Não existe um sujeito sem mundo, *Dasein* é em seu mundo, e ao compreender o ser, desvela-se em projeto. *Dasein* compreende-se já em projeto, eis que este antecede a compreensão. Mas este “se” não é um reflexivo-subjetivo e sim projeção. *Dasein* projeta-se em cada possibilidade de ser-no-mundo e isto consiste em um existir como possibilidade²⁸².

A condição humana é passaporte suficiente para a incursão na questão do ser. Se a condição é intransferível, a vivência é indelegável. Ambas têm sede em nós mesmos. Condenados à morte somos também condenados à vida. Quer dizer: para a experiência transcendental não nos aproveitam a representação e a descrição de outrem, tampouco nos basta a projeção desse fenômeno humano no plano universal e racional. É inútil seguir os arabescos raciocinantes, as arquiteturas intelectuais da metafísica, quando não encontram correspondência numa compreensão vivida das cisões entre ente, *eu* e ser²⁸³.

Dasein é sendo, podendo fazê-lo de diversos modos, e segundo a sua orientação projeta-se no mundo.

Para Heidegger, o humano existente é ser-no-mundo. *Dasein* existe-com, é ser-em e sendo, cria, constrói e/ou transforma a própria existência, o movimento. Como entidade em constante acabamento, é ser histórico e coexiste com os demais seres em um

²⁸⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 268.

²⁸¹ Idem, *Sobre o Humanismo ou Carta...* op. cit., p. 50.

²⁸² Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 480.

²⁸³ PEREIRA, *Estado e Direito...*, op. cit., p. 66.

projetar. Mesmo o “estar só” do *Dasein* é *ser-com* em um mundo compartilhado. Vale dizer, a existência individual do *Dasein* depende necessariamente das outras existências, e o *ser-com* e *ser-com-os-outros* são constitutivos do *Dasein*.

Ser-no-mundo e ser-com-o-outro se dão concomitantemente. Os outros seres humanos existentes não são os “*Daseins*”; ao ser-com-os-outros em coexistência Heidegger denomina *Mitdasein*²⁸⁴, o fenômeno originário e modo de ser autêntico do *Dasein* que se reconhecido e injungido socialmente, compartilha-se e *Dasein* projeta superando os entes, cuida.

Dasein, ser humano existente, que não se esgota em si, é ser lançado (*Geworfenheit*), projeto (*Entwurf*) e transcendência (*Überstieg*), estende-se em direção ao outro com uma abertura (*Erschlossenheit*) para o outro²⁸⁵. Esta abertura do ser-no-mundo tem à disposição para o aberto e a compreensão de sua situação como os seus constituintes existenciários. Do mesmo modo o constitui a linguagem, sua morada, cujo fundamento é o discurso. O discurso e a interpretação articulam o sentido e pronunciam a compreensibilidade: *Dasein* transcende porque se encontra na verdade do ser.

A compreensão, importa dizer, o poder-ser do *Dasein* e a abertura do ser-em claridade (*Lichtung*) é que tornam possível a visão (*Sicht*). Trata-se de uma compreensão entendida como apropriação genuína dos entes, com os quais o *Dasein* pode se comportar (*ser-com*) e assumir uma atitude segundo suas possibilidades ontológicas essenciais e transcender.

O termo alemão *Ereignis* é normalmente traduzido por ‘acontecimento’, ‘evento’, ‘ocorrência’. No contexto do pensamento heideggeriano, contudo, ele ganha uma conotação técnica. *Ereignis* designa aqui o acontecimento no interior do qual o ser e o *Dasein* humano se articulam de tal modo, que o *Dasein* conquista o seu próprio, e o ser se revela em uma de suas determinações históricas. Heidegger joga nesse caso com a presença de *eigen* (próprio) e *äugen* (visualização) no étimo da palavra *Ereignis*. Em meio ao acontecimento apropriativo, o ser-aí se apropria de si mesmo na mesma medida em que se descerra para a abertura do campo de manifestação dos entes e vê²⁸⁶.

²⁸⁴ *Mitdasein* é resultado de *Mit* (com) + *da* + *sein*, o modo de ser com os outros humanos existentes do *Dasein*.

²⁸⁵ Trata-se do *ser-no-mundo-com-o-outro-para-a-morte* de um ser, que em sua estrutura originária se mostra de vários modos em um constante velamento e desvelamento em sua abertura para o mundo. O *Erschlossenheit* significa exatamente isto: o *Dasein* que se mostra, do “fechado para o aberto”.

²⁸⁶ GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva*, op. cit., p. 22, nota.

Assim considerando, o *Dasein* se percebe como ser-no-mundo em projeto. Para isto, o compreender existenciário do *Dasein* se faz necessário e este ser-com-o-outro em injunção consiste em um dos modos de ser do *Dasein*.

Como ser lançado, *Dasein* ainda não se mostra necessariamente de modo autêntico. O estar lançado explica-se claramente pelo fato de o *Dasein* não escolher sua forma inicial em seu mundo... isto vai acontecendo, *Dasein* é-endo no mundo²⁸⁷.

Dasein lançado não significa que *Dasein* não tem controle de sua existência, pelo contrário, sua constituição ontológica se dá exatamente ao considerar que *Dasein* lida com sua existência em seus modos de ser, e pode, desta maneira, ser autêntico. Este ser é projetado, lançado, transcendente, estende-se em direção ao outro, com uma abertura para o outro. Daí que o *Dasein* é *Dasein* porque é (sendo) com os outros em um mundo.²⁸⁸

O existir do *Dasein* é também transcendência: o *Dasein* projeta-se, saí de si, a transcendência é a ida às coisas que têm uma forma de manifestar-se. É o estender-se em direção ao outro, estar fora de si, com uma abertura para o outro.

Sendo assim, *Dasein* projeta-se a si mesmo sobre suas possibilidades em seu mundo, e esse projetar-se constitui projeto, sua verdade essencial, que o faz compreender-se a si mesmo. O ser jurídico do *Dasein*, em sua autenticidade, é um compreender a situação e o modo de ser das coisas, e também um projetar-se em cuidado²⁸⁹. Na convivência compartilhada *Dasein* percebe-se *Mitdasein*, do mesmo modo que compreende o modo de ser jurídico.

A projeção do *Dasein*, e não o simplesmente estar lançado, é o que lhe dá abertura para compreender-se como ser-no-mundo-com-os-outros, distinguindo o ocupar-se das coisas e da injunção com os demais seres existentes.

Daí se pode facilmente constatar que a estrutura constitutiva do *Dasein* não é aquela do “eu”/“ego”, εγω. “O ‘eu’ só pode ser entendido no sentido de uma

²⁸⁷ Esse mundo, como se verá, não é o espaço fisicamente considerado; é sim, constitutivo do *Dasein*.

²⁸⁸ O *Dasein* é essencialmente em seu mundo e o mundo tem essencialmente o *Dasein* – daí a mundanidade. O *Dasein* não seria “pertencente” ao mundo com um objeto em referência a um espaço. O *Dasein* é no mundo. Daí a não ser apropriada, neste caso, a expressão “dentro do mundo”.

²⁸⁹ Daniel Smith entende que Heidegger ao interpretar Aristóteles associa as disposições da alma aos modos de cuidado do *Dasein* na abertura, abertos pelo *lógos*, mas esta não será objetivamente delineada uma vez que as disposições da alma em Aristóteles não são aqui investigadas em sua inteireza. Vide SMITH, Daniel. *Intensifying Phronesis: Heidegger, Aristotle, and Rhetorical Culture*. Pennsylvania State - acesso via VPN-USP – In *Projeto Muse*, em dez/2008, p. 77-102.

indicação formal não constringente de algo que, em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o ‘seu contrário’²⁹⁰.”

Dasein pode ser de diversos modos, conforme o seu mundo, e desta maneira *Dasein* não encerra em si o eu, em si mesmo, pois pode ser de um modo ou de outro, percebendo-se em injunção com os demais entes existentes, ou ser simplesmente com as coisas mais próximas.

W. v. Humboldt observou várias línguas que exprimem o “eu” pelo “aqui”, o “tu” pelo “aí”, o “ele” pelo “lá”, portanto, línguas que, numa formulação gramatical, exprimem os pronomes pessoais pelos advérbios locativos. É discutível qual o significado originário das expressões locativas, quer adverbiais, quer pronominais. A discussão, no entanto, se dilui quando se considera que os advérbios locativos remetem ao eu enquanto *Dasein*.²⁹¹

A questão de orientação interior diante do mundo já pressupõe a constituição do *Dasein*, o seu direcionamento no mundo que o circunda²⁹². O *Dasein* se dá no mundo sempre em exercício: é ser(endo)-no-mundo-com-os-outros. Como se viu, o “aqui”, o “aí” e o “lá” são expressos pelo “*Da*”, e o fato de serem locativas não remete a uma espacialidade geográfica, mas sim a um “ser espacial junto ao mundo das ocupações, isto é, como o que se distancia e se direciona”²⁹³.

“(…) na ontologia fundamental de Heidegger, o homem não é só ele ou o exterior – é as duas coisas, como o côncavo e o convexo do mesmo sólido geométrico. Não é exclusão de um modo de ser singular, interior, para privilegiar o modo de ser social”²⁹⁴.

O ser humano existente, ou *Dasein*, tem referência na própria existência e modo de existir deste ser. Essa referência ao *Dasein* deve avaliada em um sentido integral, vale dizer, deve considerar sua composição fenomênica de: i) um ser-no-mundo, entendendo-se este mundo em um sentido existencial/existenciário; ii) de um ente que se determina “quem” e “como” deste ser-no-mundo e como tal; iii) em-sendo como tal²⁹⁵. *Dasein*, em seu modo de existir, pode não ser si mesmo, pois deve ser entendido segundo seu mundo, seu modo de ser e os demais seres.

²⁹⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 167.

²⁹¹ Idem, p. 171.

²⁹² O exemplo trazido por Heidegger no § 23 de *Ser e Tempo* é, neste sentido, bastante esclarecedor.

²⁹³ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 171.

²⁹⁴ MAMAN, *O Fenômeno Jurídico...* op. cit., p. 333.

²⁹⁵ HEIDEGGER, *History of the Concept of Time...* op. cit., p. 157.

Há que se perceber, como ser-no-mundo, de que forma se dá esse mundo público que se abre ao *Dasein*. Indaga-se, pois, primeiramente sobre o ser do mundo como fenômeno²⁹⁶ para, após, considerar os demais modos de ser do *Dasein* e o fenômeno jurídico em sua propriedade.

3.1 Mundo e Mundanidade – o Manual e o Intramundano como constantes na Cotidianidade

Para que se possa compreender o *Dasein* faz-se necessário, portanto, entender aquilo que se chama *mundo* e o *ser dos entes*, tanto aquilo que é acessível aos olhos como aquilo que não pode ser acessado. Explorar e conceber o ser-no-mundo deve se iniciar pela análise do elemento estrutural “mundo”.

Diante de um imediato questionar do mundo surgem como resposta as falas cotidianas indicando os termos que regularmente o denominariam como tal... O próprio termo mundo, o *Welt* do alemão; $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ (*kosmos*) e *mundus*, do grego e latim, respectivamente, entre outros.

Novamente, seria inoportuno acreditar que a indicação do termo já daria conta da sua explicação em um sentido originário.

Após uma pseudossuficiente resposta terminológica, a réplica comumente endereçada à questão sobre o mundo seria associá-lo ao espaço físico, entendendo-o geograficamente como o ambiente situado e previamente localizado ou localizável pelos homens, que poderiam nele conviver ou não. Verificou-se, no item acima, que a espacialidade do *Dasein* é constitutiva e não geograficamente considerada, daí que o mundo não constitui um solo firme em que o *Dasein* finca seus pés e nele pode caminhar pela vida.

Mundo poderia também significar o universo percebido, seja por imposição objetiva da existência das coisas, ou criação subjetiva do homem. Poderia ser também a reunião dos seres vivos e/ou coisas inanimadas e acontecimentos que o integram, ou a totalidade de alguma categoria previamente considerada. Ainda é possível considerar o mundo como a visão que um ou que vários seres fazem dele.

²⁹⁶ Estrutura formal do fenômeno: “O que se mostra enquanto ser e estrutura fenomenológica.” In: HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 103.

Considerando outras possibilidades, mundo também é pensado a partir do que nele está, ou seja, a partir de oceanos, montanhas, casas, árvores, carros, pedras, ferramentas... Em seguida seria possível descrevê-los como tais, bem como as ocorrências que os envolvem.

Os entes em geral – oceanos, montanhas, casas, árvores, carros... – são tidos como coisas, tanto naturais como dotadas de valor e que estão diante dos olhos, à mão de forma neutra, estática ou em uso (em uso efetivo ou com possibilidade de uso): considerar a sua totalidade caracteriza estes entes como intramundanos²⁹⁷ que estão diante da circunvisão (*Umsicht*) do *Dasein*. Realmente, tais coisas que estão diante dos olhos ou simplesmente próximas do ser humano, não dão conta de uma explicação da noção de mundo no sentido fenomênico aqui proposto, eis que tais entes intramundanos já têm o mundo como pressuposto.

Todas essas “abordagens” foram exploradas pela história da filosofia²⁹⁸, mas o que nelas há de essencial é aquilo que passa a ser desconsiderado nas anotações do fenômeno mundo. Com efeito, o étimo mundo pode ser entendido de vários modos, a depender da forma como a sua existência é questionada. Inclusive, tudo aquilo que o mundo não é serviria de resposta. Ocorre que esta remanesceria no campo conceitual, estático, e que, no mais das vezes, leva em consideração a interpretação do mundo a partir de modelos cartesianos, da dicotomia sujeito-objeto e/ou a partir do ser dos entes (ou da totalidade dos entes) que o integra²⁹⁹.

O mundo (...) não é jamais um objeto que se encontra diante de nós e que pode ser visto, pois é sempre não-objetivo. Mas, por não ser um objeto ou uma coisa, nem por isso é um termo abstrato. O mundo é mais concreto que todo objeto concreto, porque é, com efeito, nele e a partir dele que surge e se coordena tudo o que nos aparece e está presente. O mundo permanece o não-objetivo de que nós dependemos, porque existimos em sua abertura³⁰⁰.

O mundo é constitutivo do *Dasein* e por isto tal é aquele em que o *Dasein* livremente se espalha, conforme suas possibilidades. Como fundamento é existencial e existenciário. Heidegger, na *Introdução à Filosofia*, discorre acerca do duplo

²⁹⁷ O ente é descoberto como intramundano a partir da natureza, mas a ela não se limita. A *physis* deixa despontar por si o seu movimento.

²⁹⁸ Mundo para Kant é tido como a totalidade das coisas existentes. Cumpre ainda apontar que Heidegger se afasta da concepção de *Lebenswelt* (mundo da vida) de Husserl, que considera a realidade vivida intuitivamente pelo homem, suas simples experiências e a validade que elas assumem nessa realidade vivida.

²⁹⁹ A partir do ser do ente intramundano, como se verá a seguir.

³⁰⁰ *Apud* PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 96. Citação de um manuscrito de Heidegger em BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris, 1950, pp. 75-76.

significado de mundo, *κοσμος*, *mundus*... O primeiro sentido, considerado tradicional, considera mundo e natureza como a mesma coisa. Trata-se do mundo dos entes. O segundo caracterizaria o mundo tal qual o como dos entes em conjunto, referindo-se esse “como dos entes” à existência³⁰¹.

“A pedra, a planta, o animal não têm mundo, são sem mundo. Mas eles pertencem ao que vela a multidão circundante na qual eles estão conectados³⁰².”

Ao tratar do mundo é importante aclarar o ser do mundo (*was*) e o ser-no-mundo (*wie*), para que ele, inclusive, possa ser compreendido. No parágrafo catorze do capítulo terceiro de *Ser e Tempo*, Heidegger parte da discussão dos usos corriqueiros e das concepções de mundo, em diversas e possíveis acepções, sem necessariamente atribuí-las à historiografia filosófica, e expõe suas diferentes significações de modo a esclarecer o mundo como tal.

No primeiro sentido exposto por Heidegger, que este assume ser um conceito ôntico do “mundo”³⁰³, associa-se mundo à totalidade dos entes que estão “dentro” do mundo, à vista, diante dos olhos dos seres. Heidegger, todas as vezes que faz menção a esta totalidade quer dizer o intramundano³⁰⁴, que em si contempla os seres simplesmente dados, aqueles que estão à mão. É comum, portanto, associar mundo ao que nele se dá, deixando, no entanto, de considerá-lo como fenômeno constitutivo do *Dasein*. Ao proceder desta forma, desconsidera-se o *Dasein* como ser-no-mundo porque ali o que importa é o ente não constituído de existência, como o *Dasein*.

O mundo pressupõe o ente intramundano, e este se mostra exatamente porque o mundo se dá³⁰⁵. Importa considerar essa significação como um “modo” de lidar com o ser-no-mundo, em razão do anunciar-se do intramundano, que o faz pelo *Dasein* que pode, por sua vez, absorver-se neste privilegiar do intramundano. No mais das vezes é isto que ocorre. É também ponto de partida para investigar o ser destes entes em relação ao *Dasein* e aos modos com que o *Dasein* libera-se em relação aos demais seres, como se fossem o intramundano.

O ser destes entes intramundanos, ou a região de investigação ou de atividades que alberga estes entes, assumiria um significado ontológico (mas do

³⁰¹ HEIDEGGER, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., p. 253.

³⁰² Idem, *The Origin of the work of Art*, op. cit., p. 170.

³⁰³ Neste caso, Heidegger esclarece que todas as vezes que fizer menção ao ser da totalidade dos entes intramundanos fá-lo-á utilizando o termo mundo entre aspas.

³⁰⁴ Mundano é modo de ser do *Dasein*, uma forma completamente determinada de existir do homem, o que difere daquela caracterização da vida mundana em oposição ao mundo de Deus e herdada do cristianismo. HEIDEGGER, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., p. 309.

³⁰⁵ Idem, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 114.

intramundano) e dá conta do segundo sentido de mundo indicado por Heidegger. Considerar o mundo a partir do ser dos entes intramundanos, em uma região específica do *Dasein* como ser-no-mundo, ainda remanesce vinculado aos entes não constituídos de *Dasein*.

“As pesquisas ontológicas, embora mais primordiais do que as investigações ônticas das ciências positivas, permanecem ingênuas e obscuras se, dirigidas para o ser dos entes, deixam de discutir o ser em geral³⁰⁶.” De fato, Heidegger explicita que a investigação que trata do ser dos entes, mesmo sendo ontológica, ainda não considera a totalidade mundo como fenômeno constitutivo do *Dasein*³⁰⁷: “Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes alcançariam, como tais, o fenômeno *mundo*”³⁰⁸.

Ao se referir efetivamente ao termo mundo, no terceiro sentido explorado no parágrafo catorze, Heidegger aborda o mundo em que (onde-com) pode-se dizer que o *Dasein* fática e contextualmente vive. Trata-se de um mundo cuja manifestação aponta e indica um mundo que não se mostra. O que está diante dos olhos, neste caso, é um notório mundo que está mais próximo. Ainda neste caso, mundo assume uma significação ôntica, mas desde já pré-ontológica (existencial), um modo preliminar e prioritário de tratar o mundo e o *Dasein* em sua relação essencial, em que já presume a abertura do *Dasein* e a compreensão operante, porque é a partir do ser do *Dasein* faticamente que a questão do ser do mundo pode realmente ser acessada, reconhecendo-se o sentido do ser e as estruturas constitutivas. A possibilidade de uma história fatural se vê adiante.

O fenômeno mundo em que o *Dasein* “vive” como *Dasein* é manifestado ou se dá por um mundo público do nós³⁰⁹, circundante doméstico e que é o ambiente mais próximo e peculiar (*nächste-häusliche*), caso em que não existe a chamada dicotomia público/privado, mas um modo que se abre e o que aparece é aquilo que é familiar. O mundo é público independentemente da questão “espacial” ou circunstancial e se revela diante da circunvisão do *Dasein*, diante da conjuntura.

Neste mundo o ser do *Dasein* pode se dar de diversos modos, em sua autenticidade e também naquilo que não lhe é próprio. Ocorre que, no mais das vezes, esse

³⁰⁶ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 85.

³⁰⁷ Expor e descrever os entes intramundanos consistem uma limitação ôntica e, mesmo que a descrição de tais, considerando o seu ser, pudesse ser fenomenológica, ainda assim a caracterização desse “mundo” seria pré-ontológica.

³⁰⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 104. A ontologia tradicional desconhece tanto a investigação do *Dasein* como ser-no-mundo como o fenômeno da mundanidade. O que se fez foi interpretar o ser dos entes intramundanos. In: Idem, p. 106.

³⁰⁹ Trata-se da primeira aparição do mundo público em *Ser e Tempo*.

mundo público percebe o notório como o mais próximo, e assim o *Dasein* conduz a sua existência com o outro, diante daquilo que pode ser o compartilhamento, o que é o comum e injunge para todos, como pode ser manifestação, falatório e senso comum.

O mundo, tido como a mundanidade responde à concepção ontológico-existencial do fenômeno. Neste caso considera-se o modo de ser do *Dasein* como ente existente no mundo, este que assume a possibilidade de se modificar nas estruturas dos diversos mundos, mas também encerra em si a imediatidade da mundanidade em geral, modo prioritário a ser investigado a partir de um mundo circundante e mais próximo.

Mundanidade é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Relativamente ao ser-no-mundo, inclinar-se em acreditar que o “no”, ou mais precisamente *em um* refere-se dentro do mundo, é uma conclusão natural. Ocorre que o “em” refere-se ao modo do ser, que injunge-se com os outros, projetado e aberto³¹⁰, onde o *Dasein* tem a compreensão de sua autenticidade.

O “em” deriva de *innan*, que significa habitar, *habitare*, demorar-se; “*ann*” significa “sou habituado, sou familiar a, faço alguma coisa”. Habitar é admitido aqui como cuidar de algo em uma íntima familiaridade, estar envolvido com, *Sein bei*. A expressão está vinculada a “*bei*”³¹¹ (*junto/em/na*); “eu sou” significa novamente: eu habito, demoro-me com ... “Ser: como infinito de “eu sou” significa habitar com ..., ser familiar a”³¹².

Na mundanidade tem-se a totalidade dos entes existentes, não apenas a natureza, os seres simplesmente dados, disponíveis, e aquilo que está à mão para manuseio, em referência a alguma coisa, os artefatos. Esta totalidade não corresponde à mundanidade, mas a tem como pressuposto. Esta mundanidade é constitutiva do *Dasein*, do seu ser-no-mundo. Os entes estão em relação ao *Dasein* que, ao estar lançado e diante de um projeto, familiariza-se.

3.1.1 As estruturas da mundanidade e a imediatidade do mundo circundante

A relação do *Dasein* com o mundo e também a referência “mundo” constituem a essência do (*Dasein*) de tal modo que isto significa existir: novamente *Dasein*

³¹⁰ “Pela abertura de um mundo, todas as coisas ganham seu movimento – sua lentidão e apressamento, sua distância e proximidade, sua visão e seus limites”. In: HEIDEGGER, *The Origin of the Work of Art*, op. cit., p. 171.

³¹¹ O “*bei*” é preposição que estabelece sentido de proximidade.

³¹² HEIDEGGER, *History of the Concept of Time...*, op. cit., p. 158. *Dasein* é ser com os outros (*mit*) e próximo às coisas (*bei*), mas o estar próximo dos entes intramundanos não é se aproximar do fenômeno do mundo.

é ser-no-mundo, e esta é a estrutura da transcendência, de um ir mais adiante que vai além de. A existência transcende e vai mais adiante do transcendido, do ente em conjunto e o que se ascende nesse transcender o ente em conjunto é o mundo³¹³.

O mundo não é o ente, mas “o sistema total de relações e significações que irradia do *Dasein* enquanto poder-ser, no qual cada ente intramundano, coisa ou objeto, ocupa um lugar sempre relativo ao *Dasein*”³¹⁴. Mundo, ontologicamente, é a mundanidade do mundo, o *como* do ser, o ente determinado pelo *quem* e *como* deste ser-no-mundo e o ser em si mesmo do *Dasein*³¹⁵.

Considerando o “quem” e “como” do *Dasein* como ser-no-mundo, a estrutura da mundanidade que contempla as modificações do *Dasein* em diversos mundos, e a imediatidade da mundanidade em geral associam-se ao termo mundo circundante (*Umwelt*), e que constitui o mundo que está mais próximo do *Dasein* cotidiano³¹⁶. Enquanto o modo de ser autêntico do *Dasein* considera ontologicamente a totalidade mundo, o mundo circundante constitui a totalidade do mundo do *Dasein*, mas de um mundo em que o ser-com deste *Dasein* se dá considerando aquilo que está na sua circunvisão mediana: se o familiar e mais próximo já é um simplesmente dado, caído na ocupação, e não percebido pelo *Dasein*, este não se mostra em sua autenticidade.

O circundar e a circunvisão do *Dasein* não são mera visualização de coisas ou do ambiente, ou a soma dos entes ou conjunto dos seres humanos existentes³¹⁷, apesar de muitas vezes o *Dasein* percebê-los desse modo. Como mundo, o *Umwelt* tampouco constitui a expressão física daquilo que o ser humano vê e que o acompanha, ou a inteligência que o homem tem daquele universo criado e concebido por ele, ou daquilo em que e com que convive, ou a consideração de sua visão de mundo³¹⁸. Tais não dão conta deste manifestar. Não se trata de um conjunto de entes ou uma justaposição de elementos

³¹³ Idem, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., p. 254.

³¹⁴ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 93.

³¹⁵ HEIDEGGER, *History of the Concept of Time...* op. cit., p. 157.

³¹⁶ Idem, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 107.

³¹⁷ O ser humano existente é ser-no-mundo. O *Dasein* se dá em exercício no mundo, ocupa-se e tem, a partir do mundo, as coisas que o circundam. O *Dasein* não é um elemento intramundano; sendo assim, o mundo não se constitui como um ente determinado pelo *Dasein*. *Dasein*, ao existir, não constitui esse mundo a partir de sua subjetividade, ou seja, não determina esse mundo como o mundo de cada *Dasein*, em um sentido subjetivo. Tampouco o mundo constitui-se como um ente que o *Dasein* não é, o que impede a afirmação: *Dasein* e o mundo. O ser-no-mundo não se verifica como um ser espacialmente posto neste outro ser que é o mundo.

³¹⁸ Visão de mundo, aqui, é utilizada considerando-se o subjetivismo. Esse esclarecimento se faz necessário porque é comum traduzir-se o *Weltanschauung* como visão de mundo, diante de concepções que consideram a natureza fixa e conhecida do homem. Preferimos, neste caso, traduzir o termo entendendo-o como cosmovisão. Atribui-se o uso primeiro do termo visão de mundo a Kant, na *Crítica da Razão Pura*, que a utilizou no sentido de intuição e representação do mundo da natureza pelos sentidos (do *mundus sensibilis*). HEIDEGGER, *Introducción a la Filosofía*, op. cit., p. 244.

inseridos em uma concepção cartesiana de espaço, mas sim a totalidade das coisas, contextualizada – mesmo que esta contextualização não seja percebida pelo *Dasein*.

A própria noção de espacialidade tida como o lugar em que alguém está não é a espacialidade do ser-no-mundo³¹⁹. A espacialidade (*Räumlichkeit*) do *Dasein* é uma espacialidade original. A espacialidade originária é constitutiva do *Dasein* e este é essencialmente em seu mundo. O mundo tem essencialmente o *Dasein*. Este não é “pertencente” ao mundo como um objeto em referência a um espaço. O ser-no-mundo ultrapassa a simples noção de espacialidade, e esta, pensada de outro modo, o pressupõe. Esta espacialidade constitui o mundo essencialmente.

A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra *também* um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial do *Dasein*, no que respeita à sua constituição fundamental de ser-no-mundo³²⁰.

A constituição essencial deste ser-no-mundo se dá a partir daqueles que são os caracteres da espacialidade do *Dasein*: o distanciamento e o direcionamento, modos determinados. O *Dasein*

(..) é essencialmente distanciamento, ou seja, é espacial. O *Dasein* não pode percorrer o âmbito de seus distanciamentos. Ele pode apenas transformá-los. Espacial, o *Dasein* existe segundo o modo da descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaço³²¹.

O distanciamento é concebido de forma ativa e transitiva, ou seja, se dá no modo de ser do *Dasein* com os outros em sua abertura de modo factual e passageiro. Se percebido faz vir à luz a distância do *Dasein* em relação aos entes, porque os faz virem ao encontro do *Dasein*. Ou melhor, consiste em “uma aproximação dentro da circunvisão³²²”. Esse caráter radica na própria essência da existência. No mundo que está sempre à mão se dá o direcionamento, que se volta ao projetar-se do *Dasein* em relação a alguma coisa. “A ocupação exercida na circunvisão é um distanciamento direcional³²³.”

³¹⁹ A “espacialidade” do ser-no-mundo é uma espacialidade originária.

³²⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 163.

³²¹ Idem, p. 157.

³²² Idem, p. 153.

³²³ Idem, p. 157.

Na mundanidade, os entes simplesmente dados são os disponíveis, tanto considerando os entes da natureza como aqueles construídos pelo homem, mas sem uso. *Dasein* está junto a eles sem percebê-los, a não ser pela surpresa que aqueles utensílios que sejam imprestáveis ao uso possam causar. No caso destes utensílios, *Dasein* comumente os percebe diante do não poder ser utilizado, diante daquilo que lhes falta.

Aqueles entes em uso, ocupados pelo *Dasein* para alguma coisa, constituem-se como manuais (instrumentos, utensílios). Os instrumentos, utensílios pressupõe o mundo circundante, e sua estrutura ontológica está no fato de terem uma serventia. Os instrumentos servem relativamente ao *Dasein* que diante distanciamento promove o direcionamento.

“O mundo se evidencia para e em determinados modos de ocupação no mundo circundante do que está à mão e este com a sua manualidade³²⁴.” *Dasein* ocupa-se no mundo em um distanciamento e direcionamento e tem diante de sua circunvisão os entes, como manuais. “O manual vem ao encontro dentro do mundo”³²⁵, e o que ocorre é que, ontologicamente, o ser do *Dasein* relativamente à manualidade indica o mundo e a mundanidade. A mundanidade que se apresenta, a conjuntura, é a do ser-com no mundo circundante, delimitando a circunvisão a partir das ocupações e do manual que lhe serve de referência:

O ser do manual tem a estrutura da *referência*. Isso significa: ele possui, em si mesmo, o caráter de *estar referido a*. O ente se descobre na medida em que está referido a uma coisa como o ente que ele mesmo é. O ente tem *com* o ser que ele é algo *junto*. O caráter ontológico do manual é a *conjuntura*³²⁶.

“A ‘referência’ enquanto ação de mostrar funda-se, ao contrário, na estrutura ontológica do instrumento, isto é, na serventia³²⁷.” A referência constitui-se como um “ser para”, (*Umzu*), e funda o “para quê” (*Wozu*), que é a serventia. Ambas, referência e serventia compõem o instrumento, que é para alguma coisa. Considerando esta estrutura, o instrumento anuncia-se na manualidade como um sinal, e *Dasein*, familiarizado, promove o encontro. Esses elementos integram a totalidade instrumental do que está à mão, tornando o mundo circundante cada vez mais acessível à circunvisão. Esta totalidade

³²⁴ Idem, p. 120.

³²⁵ Idem, p. 127.

³²⁶ Idem, p. 129.

³²⁷ Idem, p. 122.

instrumental, e não apenas um instrumento, estabelece uma conjuntura, mas que ontologicamente se faz perceber pelo modo de ser do que está a mão. Neste caso,

Ser-no-mundo significa: o empenho não temático, guiado pela circunvisão, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental. A ocupação já é o que é, com base numa familiaridade com o mundo. Nessa familiaridade, o *Dasein* pode-se perder e ser absorvido pelo ente intramundano que vem ao seu encontro³²⁸.

Existe um mundo familiar ao *Dasein*, que o circunda, sendo que o ser dos entes que se encontram mais próximos se faz pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano. Cotidianamente *Dasein* se vê absorvido e não percebe nada senão os entes e recolhe-se à manualidade³²⁹: *Dasein*, absorvido pelo ente intramundano, confunde-se com a ocupação, ou por ser utilizado como instrumento, ou por não poder ser utilizado como instrumento, ou pelo que falta para ser utilizado como instrumento³³⁰.

Dasein no ocupar-se vai imediatamente ao encontro que de está a mão. “O instrumento à mão vem ao encontro não como percepção temática de coisas, mas na não-surpresa do que é dado preliminarmente de forma ‘objetiva’ e ‘evidente’³³¹.”

Sabe-se que relativamente aos instrumentos e utensílios, o *Dasein* se ocupa, servindo de referência para suas ações.

Considerando que o jurídico manifesta-se na situação em que o *Dasein* se encontra, juridicamente o direito, mesmo constitutivo do *Dasein*, é visto como instrumento, e *Dasein* ocupa-se do que está à mão.

O ser dos entes intramundanos dificilmente é percebido pelo *Dasein*, que é em si absorvido pelo cotidiano das relações e daquilo que faz uso. Os modos de ser no cotidiano podem incluir trabalhar em alguma coisa com alguma coisa, produzir alguma coisa, cultivar ou cuidar por algo, colocar alguma coisa em uso, empregar alguma coisa em alguma coisa, cuidar de algo, desistir, deixar perder algo, questionar, discutir, negligenciar, realizar, alcançar, explorar, considerar, determinar. Todos esses modos têm em comum a preocupação.

³²⁸ Idem, p. 119

³²⁹ Surpresa (*Auffallen*), Importunidade (*Aufdringlichkeit*) e Impertinência (*Aufsässigkeit*) são modos que “possuem a função de mostrar o caráter de algo simplesmente dado do manual.” In: Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 116.

³³⁰ Nestes dois últimos casos tem-se no instrumento o importuno, cuja importunidade é proporcional à falta necessária

³³¹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 442.

Mas *Dasein* é absorvido por aquilo que lhe é mais familiar. Trata-se de um modo de lidar no mundo e com o ente intramundano que se dispersou nos diversos modos de ocupação³³² do exercício diário do *Dasein*, em suas relações com outros entes existentes. Este ente dispersado está sempre lá acessível, mostrando-se com mais frequência e, deste modo, é quem aparece ao *Dasein* nas relações de ocupação.

Esse mostrar-se que permite o encontro com o *Dasein* se dá considerando este ente onticamente como coisa, em sua substancialidade, materialidade, extensão de coisa. Esta estrutura caracteriza o ente-coisa como instrumento, aquilo que não é, mas é “algo para”³³³. Tal só existe em razão do todo em que se dá, da totalidade instrumental que o dota, em razão disso, de utilidade³³⁴ estabelecida pelos modos de ser do *Dasein*.

Neste contexto, o direito passa a ser mecanismo que vela a dominação, o discurso sem significância, onde impera o altruísmo, o subjetivismo e a indiferença, e onde não há autenticidade, não há possibilidades.

Aos magistrados o ato maquinal, que nada os compromete, manipulados que estão pelo “sistema”, a vontade alheia e superior. Ao fundo resta a indiferença, os interesses específicos de grupos.

O direito passa a ser visto simplesmente como técnica (para o velamento – ambiente para manifestações e aparências), onde não se acessam os fenômenos, e o *Dasein* não se abre e não compreende, e não atinge o seu destino social.

A chamada técnica jurídica impõe-se como superioridade do pensar influenciado pela lógica, posteriormente transformado pela verdade científica estabelecendo um discurso formal e ordenado. Aparentemente o domínio da lógica tradicional ainda ressoa no direito, e o direito é então o manual, o instrumental que vem a esse encontro.

“O ‘mais próximo’ é o que está distante no raio de uma visão, apreensão e alcance medianos”³³⁵, é o acessível e justamente o é como ocupação, o que faz o *Dasein* deixar de perceber a totalidade instrumental e os demais seres em sua conjuntura. Essa acessibilidade ditada pela ocupação, por sua vez, é guiada pela circunvisão limitada à manualidade instrumental. Limitar-se em projeção ao ocupar-se no cotidiano, absorvendo-

³³² Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 108.

³³³ Idem, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 109.

³³⁴ “É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro.” In: idem, p. 111.

³³⁵ Idem, p. 155.

se por esse constitutivo, faz com que o *Dasein*, ao conhecer o mundo, passe “por cima do fenômeno da mundanidade, tanto do ponto de vista ôntico como ontológico”³³⁶.

“A essência dos *Seins*, dos muitos, não consiste no seu número e massa, mas no modo como “os muitos” vêem o ser e, ao mesmo tempo, não o tenham no foco”³³⁷. Opera-se e calcula-se os entes e junto a eles se está em casa. Neste mundo tudo é normal, ordinário.

“Ser em relação a...” é peculiar ao *Dasein*, sendo que o mundo do *Dasein* é mundo comum, em coexistência, sendo que o *Dasein* pode ser no absorver-se, ou perceber-se na convivência coincidente ou compartilhada.

Neste viver do *Dasein*, que mais se assemelha a um ir levando, quer dizer, entregue e lançado em meio aos entes, *Dasein* está diante das possibilidades, de um ser-possível, e a partir deste estar lançado *Dasein* pode, nos seus modos de ser, perceber-se facticamente e realizar-se, projetar-se, deixar-se absorver pela medianidade cotidiana, ou sobreviver em modos intermediários.

A medianidade cotidiana mostra a “proximidade” da manualidade e distancia-se do compartilhamento, e *Dasein* vai levando (sendo levado) no simplesmente ocupar-se da serventia das coisas no mundo.

É desse modo que o ser dos entes intramundanos se libera e constitui a sua conjuntura. “Conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. (...) A partir da totalidade con-juntural, sempre se delineia *que* conjuntura se dá com um manual³³⁸.”

A partir de uma função, o *Dasein* sempre se refere ao estar com de uma conjuntura, ou seja, (...) que venha ao encontro como manual. (...) *O fenômeno do mundo é o contexto em que (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que o *Dasein* se refere constitui a mundanidade do mundo*³³⁹.

Considerando que o fenômeno mundo e a mundanidade foram devidamente destacados e, em especial, no modo em que o *Dasein* é absorvido em seu mundo, é preciso explicitar a estrutura deste modo de ser prioritário do *Dasein* em que o fenômeno da mundanidade se dá em afastamento de sua propriedade.

³³⁶ Idem, p. 106.

³³⁷ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 147.

³³⁸ Idem, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 128.

³³⁹ Idem, p. 131.

3.2 Os Modos de Ser do Dasein e o seu Modo de ser Tradicional

O ser-próprio responde ao *quem* do *Dasein*. Trata-se de um modo de ser do *Dasein* que revela um ser significativamente reforçado: o ser-próprio (*Selbstsein/Eigene*), revelado, que se mostra em sua autenticidade (*Mitdasein*). O *Dasein* só é ele mesmo, existindo³⁴⁰, assim como os demais modos se dão na existência. As estruturas ontológicas do *Dasein* são modos de ser, e esta estrutura alberga o modo de ser autêntico (próprio) e aqueles outros modos que se manifestam. Trata-se de uma constante tensão de um movimento do *Dasein* para a sua propriedade. Esses outros modos demonstram *Dasein* preocupando-se, mas também e tradicionalmente ocupando-se e tão-só, no mundo, podendo inclusive ser absorvido por essa situação.

Dasein, em seu ser-no-mundo é, está e se relaciona em um mundo a partir de um modo de ser predominante, nem sempre próprio em si mesmo. O modo de ser tradicional no mundo é o da cotidianidade, *Alltäglichkeit*. Entendido de forma neutra, *Dasein* ocupa-se no mundo e reconhece os seus limites. Mas *Dasein* absorvido pela estrutura mediana constitui a sua impropriedade. A cotidianidade não se conta em dias ou horas, trata-se do modo com que *Dasein* leva o seu tempo vivente, de como faz e age em sua existência, regularmente e “via de regra”.

O ser-com do *Dasein* (*Mitsein*) que se manifesta comumente na cotidianidade, no comportamento habitual e cotidiano, e como modo de ser inerente ao *Dasein* é considerado mediano. É deste modo tanto nas relações do *Dasein* com o que é simplesmente dado ou está à mão para ser usado, como também com os outros seres humanos existentes, despercebidos, eis que absorvidos pela manualidade e limitados pela circunvisão àquela vinculada. Na cotidianidade está o evidente, previamente dado pelos entes da natureza e pelo manual, e com os quais o *Dasein* passa a se ocupar.

Assim, fáctica e contextualmente *Dasein* se ocupa de instrumentos e utensílios que “fazem” o seu mundo imediato, que estão próximos de seu cotidiano e servem de referência para a sua existência: o *Dasein* produz suas obras voltando-se para essa ação e, se considera alguma coisa, o faz diante de um “para que” (*Wozu*) e de um “de que” (*Woraus*). Dificilmente o *Dasein* se percebe com os outros seres existentes,

³⁴⁰ Idem, p. 168.

Mitdasein, seja em considerar, pelo menos, aquele que faz e aquele a que se destina. Mas na medida em esta última injunção é desconsiderada e que o *Dasein* se limita ao *Wozu/Woraus*, de que todos os entes servem (*Umzu*) para alguma coisa, inclusive o *Mitdasein*, *Dasein* passa tão só a ser-simplesmente-com (*Mitsein*).

Na cotidianidade se dá, preponderantemente, a perda do *Dasein* no ocultamento de sua autenticidade, tensionando o *Dasein* em seu ser próprio, que não se percebe acessível ou tampouco à vista. Em *Ser e Tempo* lê-se que:

A cotidianidade consiste no modo com a qual o *Dasein* dá um jeito e se deixa ir vivendo o dia, seja em suas formas de se conduzir, seja em algumas imediatamente indicadas por ser um com o outro³⁴¹.

Nela o *Dasein* se mantém dominado. O modo de ser do ser-com vem ao encontro no mundo da ocupação, que consiste no modo de lidar da circunvisão com o manual intramundano³⁴². A amplitude da circunvisão desvia o *Dasein* de ser-próprio-com-o-mundo e ser-com-os-outros. O *Dasein* se atém àquilo que está simplesmente dado em sua ocupação. *Dasein* desenvolve relações e ocupa-se como ser-no-mundo, mas assim não se percebe. Neste sentido o *Dasein* se manifesta, às vezes passando simplesmente o seu “tempo”, por vezes evitando o compartilhamento, ou ainda apoderando-se dos outros. O *Dasein*, igualmente, confunde-se a si e ao mundo compartilhado como aquilo que está diante de si, de modo manual.

Onticamente considerando, o *Dasein* manualmente relaciona-se no mundo, tem em si sua ocupação, e a partir de seus instrumentos promove ação e produz. Os instrumentos e as coisas simplesmente dadas vêm ao seu encontro. Essa conjuntura se dá em razão de tudo o que vem à mão no mundo, a partir do distanciamento do *Dasein*.

No modo de ser no mundo ocorre também o encontro com outros. Os outros entes que também são *Dasein* não são simplesmente outros, mas no mais das vezes, tampouco se diferenciam em razão da manualidade da circunvisão, vale dizer, apesar de não serem coisas, são tomados como se estivessem à mão (*Vorhandensein*), substancializando-se e constituindo aquilo que o *Dasein* compreende por realidade. Daí

³⁴¹ Tradução livre do texto “La cotidianidad mienta la forma con arreglo a la cual el ‘ser ahí’ se deja ‘ir viviendo al día’, sea en todas sus maneras de conducirse, sea sólo en algunas indicadas de antemano por el ‘se uno con otro’”. In: idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 400.

³⁴² Idem, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 173.

que esses outros são, como ser-em-si intramundanos³⁴³. Neste contexto o mundo, se percebido, o é como intramundano.

Nesse modo de ser, esse quem, o *Dasein*, considera tudo o que está ante os olhos. Esse situar-se como um ser que “eu mesmo sou” vem como ser-simplesmente-dado. O modo mediano de ser, na existência, é um ser-(quase)-simplesmente-dado.

A grande maioria dos homens persegue somente os entes ordinários; para eles estes são reais, não simplesmente “a realidade”. Mas mencionando “realidade”, a massa testemunha que, para além do que é ordinariamente real, ela tem algo mais em vista, que não vê claramente³⁴⁴.

Neste modo de tocar a vida, diante de tudo o que está à mão, o fenômeno jurídico não se mostra, manifesta-se a técnica cotidiana em que todos são entes dados, à mão e instrumental para fazer valer teorias preestabelecidas e normas imperativas que constituem o conteúdo de um código ordenado previamente.

Diante de todas as coisas que estão próximas o impessoal (*Das Man*³⁴⁵) faz o *Dasein* perder-se como *subjectum* ou em uma coisa com consciência (interior), entendida esta como intuição ou representação³⁴⁶. Nesta cotidianidade altera-se a percepção, nela aparece a habitualidade das relações entre *Dasein*, junto com as coisas da natureza e a ocupação manual, e outros entes existentes, constituindo o contexto propício para a neutralidade. “Muitos são cegos, míopes... Por razões diferentes: ausência de percepção, inteligência, ou fazem-se desse modo por conveniência e indiferença... O conformismo e a trivialidade afastam a “percepção” da situação³⁴⁷.”

Na diversidade do ocupar-se aparecem diferenças que pelo *Dasein* são niveladas, o que culmina, sem se perceber, em determinar a convivência. Essa determinação não vem do *Dasein* e este dificilmente a percebe, cada vez mais é absorvido para a condição de medianidade. Trata-se do impessoal que determina o modo de ser da cotidianidade.

³⁴³ “Do ponto de vista ontológico, o ser para os outros é diferente do ser das coisas simplesmente dadas.” In: HEIDEGGER, Ser e Tempo, op. cit., p. 177.

³⁴⁴ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 147.

³⁴⁵ O *Das Man* equivale ao sujeito indeterminado (*se*) do português. Como se verá, o *Das Man*, ou impessoal, é o se indeterminado que constitui o modo de ser preponderante do *Dasein* na cotidianidade.

³⁴⁶ A consciência (*Bewusstsein*) integra a estrutura constitutiva do *Dasein* em sua abertura e projeção. Ocorre que esta consciência deve ser entendida como um apelo silencioso do ser-no-mundo singularizado, e não do sujeito individualizado. Este último, se assim considerado, está decaído no impessoal.

³⁴⁷ PEREIRA, *Estado e Direito...* Ver também *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA vol. 65, ed. By F.-W.v Hermann, Frankfurt am Main 1989.

3.2.1 A estrutura do impessoal e o império da publicidade

O impessoal, como modo de ser cotidiano do *Dasein* não é, de modo algum, um estágio primitivo ou pejorativamente qualificado. A cotidianidade não se conta em dias ou horas, mas é a conjuntura e nela o *Dasein* é no mais das vezes absorvido. Na cotidianidade reproduzem-se e se conservam outros modos no ser-sendo do *Dasein*, que não aquele próprio que permanece encoberto.

Esses modos predominantes refletem o ser do *Dasein* em seu “tocar a vida” no mundo, e há que se considerar o fato de que servem de base para o *Dasein*, porque são manifestação já que são os modos predominantes.

Já é sabido que o ser-no-mundo responde a uma estrutura do *Dasein*. Àquele se acrescentam os modos do ser-com, tanto considerando o ser-com, *Mitsein*, como o ser-com-os-outros ou ser-aí-com, *Mitdasein*. O *Mitsein* e o *Mitdasein* fundam-se no *Dasein* cotidiano, naquele *Dasein* próprio que, em sua cotidianidade, dá-se de forma mediana. Este ser médio torna visível o impessoal, “que não é nada determinado mas que todos são”³⁴⁸.

Com efeito, o que precisa ser evidenciado é o modo de ser mais próximo e comum ao *Dasein*, ou seja, o modo como o *Dasein*, como ser-no-mundo que se dá em sua cotidianidade. Esta acontece inicialmente de forma neutra, mas torna-se um modo decadente e inautêntico.

O impessoal é um existencial e, como fenômeno originário, pertence à constituição positiva do *Dasein*³⁴⁹, sendo que o “*Dasein* possui em si próprio diversas possibilidades de se concretizar. As imposições e expressões de seu domínio podem variar historicamente”³⁵⁰. O impessoal constitui-se como modo de ser inconsistente do próprio e do impróprio. E como modo de ser do *Dasein*, “o ser do que é próprio não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existenciário constitutivo”³⁵¹.

³⁴⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 179.

³⁴⁹ Em “pre-sença”, leia-se *Dasein*.

³⁵⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Parte I, op. cit., p. 182.

³⁵¹ Idem, p. 183.

O afastamento, o nivelamento e a medianidade são caracteres ontológicos da convivência cotidiana, como modos de ser do impessoal e constituem a chamada publicidade.

A medianidade é promovida pelo afastamento³⁵² (*Abständigkeit*): ao procurar ocupar-se das coisas do mesmo modo que os outros, *Dasein* procura ser como os outros, e promove o distanciamento de sua propriedade que o aproximaria dos demais. Essa condição atribui a esse modo de ser um outro elemento estrutural: o nivelamento – todos são iguais e fazem as mesmas coisas, mesmo nas tentativas de preceder os outros e subjugar-los. Este subjugar já constitui um caráter tutelar que novamente afasta o *Dasein* de sua autenticidade. *Dasein* tem por referência o nivelar-se. A subjugação é espécie de tutela com que lida em seu ser-com.

Esse nivelamento médio e cotidiano em que se dá o afastamento da propriedade do *Dasein* é o impessoal, que responde por um modo de ser do *Dasein*. *Dasein* manifesta-se impropriamente e se entrega ao com, limita-se a ser *Mitsein*.

“Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal, que responde à pergunta quem do *Dasein* cotidiano é ninguém, a quem o *Dasein* já se entregou na convivência de um com o outro”³⁵³.

Esse tentar ser como são os outros tem nos outros um não definido, são anônimos. O que se quer é, e no mais das vezes permanece na média, integra o que está posto e aí se perde para que se possa reconhecer como um ser e como parte de algo.

Da cultura, da tradição histórica³⁵⁴, do modo de existir do *Dasein* emergiu um “homem” mal-acabado. A cultura no sentido que permanece na atualidade é também criação moderna: o homem, como racional, cultivou-se a si e “estabeleceu uma organização do ‘mundo espiritual’ produzido pelo poder do próprio homem”³⁵⁵.

³⁵² Idem, *Ser e Tempo*, p. 178.

³⁵³ Idem, p. 181.

³⁵⁴ Nietzsche vislumbra e faz uso dos termos “história” e “cultura” como sinônimos. Para Heidegger, trata-se na tradição (*traditio überkommen*) no sentido da tradição metafísica, mas daquilo que é transmitido e que contribui para o modo de ser majoritário do *Dasein*. Segundo Gadamer, o legado da tradição vem a nós através da linguagem e aquela é continuamente determinada a partir do *Dasein*.

³⁵⁵ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 105.

Trata-se de uma história do humano, conforme dissera Nietzsche³⁵⁶, atrelado a uma tendência de uniformização e igualitarização, crivando-se o ser de valores e ilusões. Faz-se o que todos os outros fazem, acredita-se no que todos os outros acreditam... e o ser humano existente é nivelado, aplainado.

O modo de compreensão e manifestação vago e mediano do ser é um fato reiterado e fertilizado pela modernidade: o que para Nietzsche é um acomodamento na mediocridade e um dizer não a vida³⁵⁷, para Heidegger é o recolhimento na indiferença do cotidiano – e para o *Dasein* recolhido só resta ser simplesmente *Mitsein* diante da “realidade” da vida. Essa preponderância também é resultado da própria tradição filosófica, que foi sempre pré-ontológica e afastou-se da indagação a respeito do sentido do ser, abandonando a efetiva investigação.

Daí que a existência do *Dasein* tem se dado, prioritária e regularmente, na acomodação – o modo “mais constante” e evidente do *Dasein*, num prisma existencial, modo intensificado com o advento da modernidade e com o desenvolvimento da técnica.

O mundo a tudo libera, mas no cotidiano o *Dasein* mormente se familiariza com a mundanidade, cuja significância é majoritariamente estabelecida pelo deixar vir ao encontro o manual que se descobre em sua conjuntura. O ser-em-função-de, do ser-com também é constituído pela abertura dos outros de que a mundanidade é

³⁵⁶ Nietzsche esboça uma crítica ao historicismo enraizado na cultura. Esta trabalhara para criar o homem condicionado e mal acabado. Trata-se da história do pioramento. Esta cultura tentou atribuir um “pano de fundo” em tudo o que de tudo acontecia e aconteceria, com vistas a explicar e fundamentar as coisas. Coisas restaram postas e dadas. No entanto, revela Nietzsche, pano de fundo inexistente, nada há abaixo da superfície. É ela, a superfície, o que há e o que tem. Resta tão-só a “aparência” que nada mais é que o próprio real. A aparência se explica nela mesma e o mundo se explica por si mesmo. A aparência é mesmo aquilo que atua e que vive. O vir, o acontecer, o ser são interpretações do texto da realidade. Realizado o diagnóstico, propõe-se a vida, a elevação do indivíduo. Nietzsche propõe o deslocamento do historicismo para a vida. Um novo sentido para a própria história e para o próprio homem. Do padecimento surge um novo homem daí surgido, superado e em superação, sofre e cresce. Eternamente se supera, ultrapassa aquilo que é. Necessário se faz a afirmação – o eterno retorno, a interpretação e o sempre superar, o encaminhamento espiral da sociedade. Nihilismo estático, então, exalta-se a vida, a mutação do universo dual para o simplesmente verdadeiro, que se tem e devir há. A superação. Um novo sentido histórico (conforme em *Assim Falou Zaratustra*). Não se pode deixar sucumbir, conforme Nietzsche, sendo que o sofrer enseja o crescimento. Passa-se a considerar a vida como atividade. O devir, o movimento constante. Não mais uma história que se reporta a um fundamento. Vida como vontade de poder. O novo homem daí surgido, superado e em superação, *Aufhebung*, sofre e cresce. Eternamente se supera, ultrapassa aquilo que é.

³⁵⁷ No entanto, para Nietzsche, nada há além do aqui, abaixo desta superfície. Não existem verdades e criá-las atrapalha o crescimento do homem, ao mesmo tempo em que a não-referência o desconcerta e cria nele o sentimento de desconfiança. É a morte de Deus e o padecimento de um modelo de homem – não existem verdades, apenas ilusões. A morte de Deus anuncia o desespero, mas revela a consciência da inexistência dos referenciais. Neste contexto é possível surgir um novo homem, para além do nihilismo. Feito o diagnóstico, desloca-se do historicismo para a própria vida: eternamente o homem se supera, ultrapassa aquilo que é. Em resposta à morte de Deus temos o além-do-homem, dinâmico em seu percurso, sua superação e sua pluralidade.

constitutiva. Assim, o que prepondera, mesmo diante da abertura do ser dos outros, é a circunvisão da ocupação, o foco é este.

Pelo mundo circundante mais próximo se permite o acesso ao mundo circundante público, já objeto de uma preocupação. O que está à mão é a condição pública da convivência cotidiana do *Dasein*, que tem na ocupação e na manualidade aquilo que está mais próximo. Ao ser absorvido pelo nivelamento do impessoal, o *Dasein* é determinado por essa ditadura do impessoal que “prescreve o modo de ser da cotidianidade”³⁵⁸. Como o *Dasein* se vê absorvido nessa manualidade, o mundo circundante público faz aparecer o *Dasein* em sua impropriedade, como indiferente ou como deficientemente preocupado. Trata-se de um público em que nada se constata³⁵⁹.

A preocupação do mundo das ocupações (o ocupar-se como *Besorgen*) é a primeira que aparece, se manifesta, e os outros no mundo circundante vêm ao encontro como aquilo que empreendem³⁶⁰, e essa medianidade torna-se conveniente. “Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha impor-se³⁶¹.”

O espaçamento, a determinação ôntica do *Dasein* nas relações de ocupação, o nivelamento e a medianidade que dele decorrem e que por ele são determinados são modos de ser do impessoal, que é a publicidade. Esses modos que caracterizam o impessoal atribuem consistência ao modo de ser do *Dasein* como ser-com.

A publicidade determina e rege o *Dasein* e o mundo³⁶². “A publicidade obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e acessível a todos³⁶³.” Na penumbra tudo se iguala, e mesmo não sendo visto, já se presume que se sabe ou a ela é indiferente. A insensibilidade, a repulsa à diferença e sua onticidade. A publicidade é responsável pela irresponsabilização: as decisões e os juízos já são formulados e se retira a responsabilidade do *Dasein*.

Isso determina o modo de ser do *Dasein* na cotidianidade, como impessoal, e ao prescrever os modos de ser, retira a responsabilidade do *Dasein* e ao

³⁵⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 179.

³⁵⁹ Idem, *El Ser y el Tempo*, op. cit., p. 143.

³⁶⁰ Idem, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 178.

³⁶¹ Idem, p. 180.

³⁶² Considerando os modos de ser da cotidianidade, e mais especificamente aquele preponderante, o do impessoal, deve-se analisar como *Dasein* percebe-se como ser-para-a-morte, diante do falatório e da interpretação pública. A publicidade estabelece o ser para a morte como um acontecimento que se dá dentro do mundo. Trata-se de “um acontecimento público que vem ao encontro do impessoal”. In: HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 329.

³⁶³ Idem, p. 180.

mesmo tempo mantém o encontro com *Dasein* no plano da superficialidade e facilitação.³⁶⁴ O impessoal orienta a imediata interpretação do mundo e do ser-no-mundo e retira o encargo da existência do *Dasein*.

Dasein vive como impessoal, em uma ambiguidade do senso comum que lhe é familiar, característica de uma publicidade em que ninguém se decide, e em que esta incide.³⁶⁵

O impessoal promove a dispersão do *Dasein* em seu ser-no-mundo velado, mediano e afastado e promove a dispersão de sua propriedade. “O próprio impessoal, em função de que o *Dasein* é e está cotidianamente, articula o contexto referencial da significância³⁶⁶.” E essa significância é determinada pelo impessoal em sua explícita constituição: a publicidade.

3.2.2 O inautêntico da publicidade

O impessoal, manifestação preponderante na cotidianidade, mas que não é único, mas apenas um dos modos do *Dasein*, estabelece seu modo de ser como publicidade que encobre o *Dasein* em sua autenticidade. A mundanidade mantém suas estruturas, mas como constitutivo do *Dasein* o que se manifesta é o mundo circundante mais próximo e familiar.

Em razão do modo de ser predominante na cotidianidade e do obscurecer promovido pela publicidade, *Dasein* em seu modo de ser próprio, oculta-se e “vive” segundo a repetição e conservação da tradição, constituída por uma interpretação que é pública. O caráter deste ser em um mundo “tornou-se visível, de modo ainda mais concreto, através da public-idade cotidiana do impessoal que instala na cotidianidade mediana do *Dasein* a certeza tranqüila de si mesma e o ‘sentir-se em casa’”³⁶⁷.

Como ser-no-mundo, *Dasein* já se percebe factualmente, precedido pelo estar em um mundo junto ao intramundano e às ocupações. Este é o familiar, tranqüilizante, e a publicidade do impessoal impede ou dificulta qualquer não-familiaridade.

³⁶⁴ Idem.

³⁶⁵ Idem, *Ser e Tempo*. Parte I, p. 380.

³⁶⁶ Idem, p. 182.

³⁶⁷ Idem, *Ser e Tempo*, pp. 252-253.

Não há questão ou discussão. “A interpretação perdeu de vista a cotidianidade do *Dasein*³⁶⁸.” O impessoal obscureceu a tal ponto *Dasein*, que este não se mostra e constitui um limitar ao avanço natural das raízes ou o seu dezenraizamento.

O falatório constitui a forma de ser de compreender e interpretar o *Dasein* cotidiano que é a medianidade³⁶⁹. *Dasein* cede ao impessoal deixando-se dominar, e uma vez sucumbido ao impessoal, tem na abertura do ser-no-mundo cotidiano uma disposição, compreensão, discurso e interpretação específicos. O falatório, em sua constituição básica e *Bodenlosigkeit*, favorece a publicidade. Ao apresentar compreensão sem apropriação, ele nem sequer precisa anunciar consciência da medianidade e da repetição, ou de mostrar algo como algo, e como não tem fundamento qualquer, encobre os próprios entes intramundanos.

Esta especificidade revela que o discurso não se faz ou é percebido apenas naquilo que é dito, desprovido de logos. Desse modo não ocorre compartilhamento, e diante do falatório, que é a única coisa a ser recebida, passa-se adiante a fala mediana. Esta não faz distinções entre o originário e a repetição, ou tampouco promove uma compreensão autêntica, limitando-se a uma compreensibilidade indiferente. Sendo indiferente, nada exclui. Considerando que a medianidade promove-se com afastamento e nivelamento, somente o falatório deve ser percebido, o que favorece a publicidade³⁷⁰.

É na convivência que o falatório e a interpretação pública se constituem³⁷¹ e mantêm *Dasein* decaído. *Dasein*, diante da ditadura do impessoal, decai nesta e no “mundo”, e de si mesmo, o que corresponde a uma fuga (um retirar-se). Este decair não é tombo ou um dado na existência cotidiana.

Na maior parte das vezes o *Dasein* sucumbe ao impessoal³⁷². A supremacia do impessoal na cotidianidade representa aquilo que é indiferente, neutro, nivelado, efetivamente distante. Este se mostrar, preponderante e manifesto na cotidianidade, mas que não é único, mas apenas um dos modos do *Dasein*, é entendido como impróprio e contribui para uma situação de velamento, impedindo o acesso ao ser.

A existência em comum é então palco para o velamento, para o ocultamento do ser em sua essência, naquilo que lhe é mais fundamental. Esta verdade é

³⁶⁸ Idem, p. 226.

³⁶⁹ Idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 186.

³⁷⁰ Idem, p. 197.

³⁷¹ Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 238.

³⁷² Idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 187.

encoberta sob o manto do discurso vazio, das ações sem conteúdo, e da ausência de possibilidades. É no ambiente da cotidianidade que o *Dasein* se perde na impessoalidade e deixa de ser-com-o-outro. “A evidência pública” inere ao modo de ser do *Dasein* na cotidianidade³⁷³.

Dasein, via de regra, tem na cotidianidade seu modo de ser imediato e patente, uma forma de dominação do seu modo de ser. Isto significa o modo de ser com o outro na publicidade e que regularmente se manifesta, sendo que o que é publicamente manifesto é que aparece.

A publicidade, no contexto situacional do *Dasein*, “não é outra coisa do que a instituição e a absorção, condicionadas metafisicamente – de vez que proveniente do domínio da subjetividade –, da abertura (*Offenheit*)³⁷⁴ do ente na objetivação incondicional de tudo”³⁷⁵. O acesso uniforme de tudo para todos, nos contextos da metafísica da subjetividade e da preponderância do impessoal na cotidianidade, admite a dispersão da linguagem e do discurso vazio.

A linguagem é posta a serviço da transmissão dos meios de troca. Aqui, desconhecendo qualquer limite, a objetivação, como acesso uniforme de tudo para todos, se expande. A linguagem cai sob a ditadura da publicidade. É essa que de antemão decide o que é compreensível e o que deve ser rejeitado como incompreensível³⁷⁶.

A chamada ditadura da publicidade tem o perfil do domínio da técnica, onde uma(s) se sobrepõe(m) à(s) outra(s). Nela há a entrega à metafísica da subjetividade e ao aprisionamento do *Dasein* no “mundo” dos entes.

O modo de ser cotidiano da abertura se caracteriza pelo falatório, curiosidade e ambigüidade. Todas essas características mostram a mobilidade da de-cadência em suas funções essenciais de tentação, tranqüilidade, alienação e aprisionamento³⁷⁷.

³⁷³ Idem, p. 401.

³⁷⁴ *Offenheit* é sinônimo de *Rückhaltlosigkeit*, que significa o que se nega (*los*) ao recolhimento.

³⁷⁵ HEIDEGGER, Sobre o Humanismo, *op. cit.*, p. 31. O público não pode ser considerado como o ambiente das relações entre os indivíduos e o Estado. O ser livre não irá aparecer por meio privado, em oposição ao público, como negação do que é público. Nenhum dos dois, na modernidade, é/sendo essencial.

³⁷⁶ Idem, p. 31.

³⁷⁷ Idem, *Ser e Tempo*, Parte I, *op. cit.*, p. 242.

Diante da publicidade, como abertura específica do impessoal, tudo se regula medianamente no âmbito dos entes, a tudo obscurecendo e deixando familiar e conhecido aquilo que se faz mais próximo.

CAPÍTULO IV – O ACESSO À AUTENTICIDADE COMO POSSIBILIDADE NO PÚBLICO ENQUANTO ESFORÇO HERMENÊUTICO

1. PUBLICIDADE E A ABERTURA AUTÊNTICA DO *DASEIN* COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE

Mesmo não tendo desenvolvido analítica e diretamente a estrutura da condição pública/teor público/publicidade do impessoal, estado interpretativo público e do mundo público, Heidegger o fez com o próprio “impessoal” (*Das Man*) e com a

cotidianidade, e desse modo acentuou sua constituição e força, a interpretação preponderante dessa condição e qualificou o mundo como constitutivo do ser do *Dasein* e, nessas análises, fez uso dos termos “*öffentlich*”, “*die Öffentlichkeit*” e “*veröffentlicht*”.

A origem germânica de “*öffentlich*” está associada a “*offen*” (aberto, descoberto, livre) e “*öffnen*” (abrir)³⁷⁸. O sufixo “*lich*” é formador de adjetivo ou advérbio e, desse modo, “*öffentlich*” qualifica como público aquilo que está aberto. “*Die Öffentlichkeit*” pode ser “o público”, substantivo, prática esta muito comum em Heidegger. Como adjetivo, ao acompanhar o substantivo “público”, é adjunto adnominal, e ao acompanhar o verbo é adjunto adverbial. Nas funções predicativas o termo não é flexionado, mas como adjunto adnominal varia conforme a função na frase e declina-se acrescido, por exemplo, de “*en/er/em...*”

“*Öffentlichkeit*” é também vocábulo derivado e resulta do acréscimo a “*öffentlich*” do “*keit*”, sufixo formador de substantivo. O termo é traduzido pelos dicionários imediatamente como “o público”. “*Öffentlichkeit*” é, portanto, o substantivo “público” derivado do adjetivo “*öffentlich*”. Para “*Öffentlichkeit*” também se estabelece com tradução o grande público. E o termo imediatamente correspondente a publicidade, no alemão, pode ser traduzido por *Öffentlichkeit*³⁷⁹.

Assim sendo “*Öffentlichkeit*” pode ser entendido como “público”, “grande público” e “publicidade”. Considerando que o termo publicidade normalmente é empregado como o “conjunto de meios utilizados para tornar conhecido um produto ou uma empresa comercial³⁸⁰”, o que já se percebeu que não é o sentido heideggeriano para o termo, pareceria mais acertado, então, fazer uso do termo “público” em todas as ocasiões em que aparecem o “*öffentlich*” e o “*die Öffentlichkeit*” em *Sein und Zeit*, ou seja, tanto nas situações ao longo do texto em que o termo qualifica um substantivo ou verbo, como naquelas em que aparece ele próprio como substantivo.

Ocorre que Heidegger, nas ocasiões em que faz uso do “*öffentlich*”, com as devidas declinações, remete a “público” que qualifica “mundo” (*Welt*), “estado interpretativo” (*Ausgelegtheit*) e “tempo” (*Zeit*)³⁸¹, e nesse sentido tem-se um mundo

³⁷⁸ O vocábulo “*Offen*” ainda remete a outros vocábulos, como por exemplo “*offenbar*”, “evidente”, “manifesto”; “*offenbaren*”, “manifestar”, “*offenung*”, revelação, abertura.

³⁷⁹ HOEPNER, Luiz; WEBER, Ana Maria C. K. A. *Dicionário de Bolso de Português: Português-Alemão, Alemão-Português*. Berlin: Langenscheidt, 2001, p. 508.

³⁸⁰ HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 2330.

³⁸¹ No tempo repousa a continuidade e descontinuidade das épocas históricas. O futuro, o passado e o presente, enquanto momentos do tempo se fundem, sem se confundirem, no vigor do destino do Ser. A presença do passado no presente é a necessidade do futuro. In: GADAMER, *Hermenêutica em*

público notório mais próximo e familiar ao *Dasein*, em que impera um modo de interpretação pública.

Como advérbio, o termo “*öffentlich*” constitui o “publicamente”. Como “*veröffentlicht*”, apresenta-se o “tornar público”, o que vem a público no ser-no-mundo; e como “*die Öffentlichkeit*” remete diretamente para aquele que determina o impessoal³⁸² e que até então traduziu-se como publicidade.

A tradução deste último termo nas edições nacional, americana, mexicana e chilena não é pacífica³⁸³. Neste caso, tanto serviria “público”, como mais acertadamente condição pública ou publicidade.

Esta digressão inicial acerca do termo utilizado por Heidegger não tem por escopo uma análise lingüística. Não se trata aqui de discutir diretamente o modo mais acertado de traduzir o termo, e sim de compreender a empreitada heideggeriana no uso das palavras. Estas, trazem “na testa como um traço, o momento do nascimento da experiência humana de vida”³⁸⁴.

A grafia diferenciada e a intensidade do uso do “*Öffentlichkeit*” não encontrariam correspondência no uso de “o público”, tal como nas demais aparições na obra, mesmo sendo esta a tradução imediata para o substantivo. Heidegger poderia ter feito uso de “*Die Öffentlich*” durante todo o texto, mas não o fez. Todas as aparições de “*Öffentlichkeit*” chamam a atenção do leitor para a intenção heideggeriana de constituí-lo como se um “ser” fosse. Como substantivo, Heidegger cria um “algo”, uma entidade, e não apenas qualifica uma esfera ou ser. A publicidade é estrutural e constitutiva de um modo

Retrospectiva, 15. O que está à mão e o simplesmente dado vêm ao encontro do *Dasein*, no chamado tempo público. O tempo faz-se público em razão do estar-lançado do *Dasein* nas ocupações. E é deste modo que se interpreta o tempo público, a partir das ocupações. O que se tem são medidas públicas disponíveis: temporaliza-se a temporalidade tornando-a pública. *Dasein* passa a se ocupar “no tempo”. Ao contar o tempo, *Dasein* conta consigo. Isto se dá considerando que o tempo se torna público diante da abertura de mundo. *Dasein* ocupa-se com a descoberta de entes intramundanos. In: HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit. pp. 442/451.

³⁸² Veja o anexo “Aparições do termo ‘*öffentlich*’ e suas variações em *Sein um Zeit*”.

³⁸³ A edição mexicana de *Ser e Tempo*, traduzida por José Gaos, privilegiou o termo publicidade em todas as ocasiões de *Sein und Zeit* em que Heidegger faz uso do adjetivo substantivado *Öffentlichkeit*. Do mesmo modo o fez a edição bipartite da Editora Vozes, fazendo uso de *public-idade*. A edição parcial da Editora Vozes, que reúne os dois volumes da mesma tradutora da mencionada edição bipartite, associa “*público*” a *Öffentlichkeit*, mas não traz justificativa para a mudança de *public-idade* para *público*. Como nas edições anteriores, a tradutora, com o fito de evitar associações ao fenômeno publicidade como técnica de propaganda, grafou publicidade significando *öffentlichkeit*, como public-idade. Presume-se, desta vez que a tradutora procurou evitar equívocos de tal ordem grafando todas as aparições como público. Esta ação não prejudica a análise aqui implementada tampouco o fato de se fazer uma tradução específica para o termo. Isto se dá em observância a fidelidade da edição mexicana ao modo com que Heidegger procurou compor os termos em cada um dos momentos de *Sein und Zeit*. Para demais comparações, ver o arquivo trazido ao final deste trabalho com as aparições de *öffentlich* e suas variações nas obras consultadas.

³⁸⁴ GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva*, op. cit., p. 63.

de ser. Ao criá-lo, Heidegger o difere de todas as demais aparições do termo. É “*Öffentlichkeit*” que aparece, e como tal, entidade que ressoa medianamente na cotidianidade e é constitutiva do *Das Man* que se encontra lançado “do fechado para o aberto” (*Erschlossenheit*).

O problema residiria então no fato do sentido atual de publicidade acima indicado. Tal não é por caso, já que este é o sentido assumido a partir do século XIX. Segundo Habermas, no que se refere à etimologia do termo, “em alemão, só no século XVIII é que, por analogia a “*publicité*” e “*publicity*”, o substantivo é formado a partir do antigo adjetivo *öffentlich* (público)”³⁸⁵.

Com efeito, como se disse nos verbetes em que se indica a passagem do português para o alemão do termo “*die Öffentlichkeit*”, ele aparece denotando “publicidade” e “o grande público”.

Mesmo assumindo a imediata tradução para “público”, da diferenciação promovida por Heidegger e do sentido originário de publicidade, respeitou-se a tradução de José Gaos (e da edição nacional em dois volumes publicada pela Editora Vozes), que o traduziu para “publicidade”³⁸⁶, como também pode-se fazer uso do termo “condição pública do pessoal” para tanto.

Isto porque considerando que a formação do vocábulo “publicidade”, se deu etimologicamente por influência do “*publicité*”, que no século XVII originariamente significava o caráter do que é público, do que não é mantido secreto, propriedade do que é conhecido³⁸⁷.

Esta publicidade surgiu como modo de controle, em especial daqueles que conduziam a vontade de todos, do governo. Nesse sentido, só se poderia legislar e praticar atos socialmente relevantes na atmosfera da publicidade³⁸⁸, da condição do que era público, controlado, vigiado, sendo então tida como o primeiro passo, essencial relativamente ao público envolvido.

Ora, viu-se que distancialidade, medianidade e nivelamento constituem a *Öffentlichkeit* que controla o modo pelo qual o *Dasein* e o mundo são interpretados, retira as escolhas do *Dasein* e as suas responsabilidades como ser-no-mundo, e com ele o *Dasein*

³⁸⁵ HABERMAS, *Mudança estrutural...* op. cit., p. 15.

³⁸⁶ Inclusive, o professor Gaos foi o único que manteve a diferenciação gráfica em todas as passagens e usos de *Öffentlichkeit*. Esta afirmação só deve ser valorizada diante da análise do contexto e dos sentidos manifestados em *Sein und Zeit*.

³⁸⁷ HOUAISS, VILLAR, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, op. cit., p. 2330.

³⁸⁸ SELIGMAN, Edwin. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. V. 12. New York: The Macmillan Company, 1959, 698. Somente no final do século XIX e início do século XX, a publicidade é associada a uma ocupação que mantém relações de propaganda junto ao público.

se acostuma, se familiariza e decai. Na publicidade do impessoal *Dasein* não desconfia, e é por ela determinado em sua abertura.

Ocorre que nesse caso a idéia do público pressupõe, pelo contrário, a existência de seres mais ou menos autônomos, capazes de revelar-se por si mesmos. Se a proposta fosse definir o público em Heidegger, na leitura das aparições do termo, facilmente se diria: o que está onticamente aparente para todos. Como se viu, os fenômenos e o *Dasein*, inclusive, podem se mostrar de diversos modos. A publicidade é exatamente o encobrimento do *Dasein* em seu modo de ser mais preponderante. A manifestação anuncia, mas *Dasein* não percebe modo de ser preponderante.

Ao analisar o ser cotidiano do *Dasein* (do *Da*) e a decadência do *Dasein*, Heidegger explicita, indagando, que outra coisa não seria a “*die Öffentlichkeit*” que não o estado de aberto, a “abertura específica” (*Erschlossenheit*) do impessoal que, como ser lançado, viu-se imediatamente jogado nessa abertura³⁸⁹.

A “publicidade” aqui é então utilizada conforme sua origem francesa em “*publicité*”, como condição do ser público. Como condição, a publicidade “torna possível a previsão provável de um evento³⁹⁰”. Considerando que os modos de ser do *Dasein* não estão no campo da necessidade, essa condição reafirma-se como previsão provável, portanto, como uma possibilidade. O provável é o que não causa surpresa, que vem ao encontro. Mas a abertura como publicidade não é a única constitutiva do *Dasein*. Aquilo que pode se mostrar como o estado em que o *Dasein* está lançado majoritariamente é conhecido também como a possibilidade de se mostrar do modo que lhe é próprio.

O quem do *Dasein* é um modo de ser que pode se mostrar originária e autenticamente, ou que se anuncia e manifesta de outros modos. Sendo no mundo, *Dasein* é existenciário, mas esta situação existencial, que é uma possibilidade constitutiva, conserva-se e se repete tradicionalmente, é nivelada, mediana e afastada de um ser próprio. Cotidianamente o *Dasein* é inautêntico, determinado pela ditadura do impessoal, como se dá em um mundo-com decaído e absorvido por um modo de ser preponderante.

Questionar a possibilidade do próprio é um questionamento geral do ser. *Dasein* está acostumado ao pequeno, à particularidade, à medianidade do dia-a-dia, sob pena de nele não se conseguir sobreviver. Quanto a essa possibilidade, Heidegger entende:

³⁸⁹ O “*Erschlossenheit*” denota a passagem de um estado fechado para um estado aberto. No original está “*Ist das Dasein als geworfenes In-der-Welt-sein nicht gerade zunächst in die Öffentlichkeit des Man geworfen? Und was bedeutet dieses Öffentlichkeit anderes als die spezifische Erschlossenheit des Man?*”. In: HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 167.

³⁹⁰ ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, op. cit., p. 170.

“É um mal-entendido querer eliminá-la; ela é útil para o indivíduo e para um povo, ela é, quando é compreendida nos seus limites, inofensiva³⁹¹.”

“O existenciário, considerado em uma aparente indiferença histórica” pode ser compreendido, “segundo todos os aspectos da possibilidade de estabelecimento do *Dasein*, como uma obtenção do efetivamente real”³⁹².

Compreender os limites da medianidade é deixar de subjugar e tutelar o *Dasein*, é acessar a propriedade e revelá-la. *Dasein* pode caminhar para uma convivência não nivelada, própria, com-o-outro. De algum modo, isto se dá na convivência com as diferenças, um modo de ser de se aproximar no mundo as diferenças, convivendo. Aproximar-se na diferença não caracteriza um uni-dimensionar, mas um conviver que as aproxime percebendo essa condição, *Mitdasein* não nivelado, próximo e diferente na mundanidade.

Diante da convivência cotidiana não há como saber o que se abre e o que não se abre. Trata-se de um pode-ser, guiado, na verdade, pelo falatório, pela curiosidade e pelo senso comum, consciência pública que é a voz do impessoal. Esse poder-ser é veloz, considerado sob o olhar público da cotidianidade, e exige constante renovação: tudo é previamente especificado e as realizações são insignificantes e substituídas. Fechamento e encobrimento são constitutivos da sua facticidade. *Dasein* pode perceber-se como cura na medida em que se “percebe” no mundo da “realidade” das ocupações³⁹³.

Viu-se que a partir da investigação do *Dasein* em sua constituição básica, aquela em que ele se dá prioritariamente, considerada mediana, têm-se condições que se articulam lucidamente à questão do ser e compreender-se em situação, ser hermenêutico.

2. CURA, AUTENTICIDADE E PROPRIEDADE

A autenticidade se estende pela existência do *Dasein*, mas em sua essência permanece velado. *Dasein* se faz e se percebe apenas no “mundo” das ocupações, vale dizer, vivendo a partir do intramundano determinado pelo impessoal. Ocupa-se de tudo tendo em vista um “para que” normalmente ditado pela publicidade. Na cotidianidade *Dasein* se dispersa da efetiva possibilidade e vive como todos vivem em uma convivência decaída. Ali encoberto, permanece uma tensão de oposição e de um escutar secreto.

³⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Lógica...* op. cit., p. 64.

³⁹² Idem, *Nietzsche II*, op. cit., p. 369.

³⁹³ Idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 242.

Dasein não deixa de ser *Dasein*; apenas absorvido, permite imperar a impropriedade que obscurece seu ser próprio³⁹⁴.

A publicidade determina e rege o *Dasein* e o mundo. “A publicidade obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e acessível a todos”³⁹⁵. Na penumbra tudo se iguala e mesmo não sendo visto, já se presume que se sabe ou a ela é indiferente. A insensibilidade, a repulsa a diferença e sua onticidade. A publicidade é responsável pela irresponsabilização: as decisões e os juízos já são formulados e se retira a responsabilidade do *Dasein*.

Eichman, ao ser questionado sobre o arrebanhar e transportar as vítimas de Hitler para as fábricas da morte em *Auschwitz* e violar a humanidade em sua totalidade, alegou que cumprira ordens. Hannah Arendt compreendeu nos atos de *Eichman* a incapacidade de pensar³⁹⁶.

“Os fins apresentam-se ao agir humano dispostos em gradação e generalidade crescentes: dos individuais aos da humanidade, numa ordem que não se revela inteira e à primeira vista”³⁹⁷.

Dasein projeta um encontro perceptivo com o mundo, mas é impermanente porque busca o que está mais próximo, o que é familiar, ordinário. Nesse sentido, *Dasein* dispersa-se e se vê desenraizado³⁹⁸.

No estado decaído do *Dasein*, perdido no impessoal ele se compreende pelas possibilidades de existência que “correm” diante também do falatório, no “estado interpretado público”, médio e moderno³⁹⁹. *Dasein*, facticamente, regula-se por esse estado interpretativo-público que constitui o impessoal, em uma historicidade. Desse modo, a historicidade do *Dasein* no impessoal demonstra uma convivência pública em que nada é transparente, mas que muito aparece: o manual, os instrumentos, os negócios, a tecnologia... Trata-se de uma forma de o ser acontecer no mundo como ser-no-mundo.

Não é abandonando sua condição existencial que o *Dasein* promove o encontro que o que lhe é autêntico. Não é o voltar-se para a sua intimidade que caracteriza a autenticidade.

³⁹⁴ Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 194.

³⁹⁵ Idem, p. 180.

³⁹⁶ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 13.

³⁹⁷ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 2.

³⁹⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., pp. 188-189.

³⁹⁹ Idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 414.

“A chamada ‘existência privada’ também não constitui o ser-homem Essencial.” Ao negar o que é público, *Dasein* se enrijece, “dá testemunho à sua escravidão ao que é público⁴⁰⁰”, à abertura do ente na objetivação incondicional.

Ocorre que há que se desmistificar que na perda de si, nesse “a gente”, o público deixa de existir. Apenas há uma dissolução nessa indiferenciação social daquilo que é autêntico, daquilo que é o mais importante, e que Heidegger chamou “a questão do ser”. O inautêntico persiste ocultando a autenticidade dos acontecimentos sociais. O mundo circundante público é o que pode revelar o estar absorvido, imposto pelo impessoal.

O mundo público⁴⁰¹, como estrutura constitutiva da mundanidade, que preontologicamente pode se dar também revela a obra no horizonte de sua ocupação. O *Dasein*, em sua existência inautêntica, desconsidera a mundanidade e a facticidade. *Dasein* é ultrapassado em seu modo de ser prioritário.

Dasein decai na cotidianidade onde impera a ditadura da publicidade, mas pode se afastar desse estado de decaimento onde imperam os entes. A perspectiva para esse afastar-se do decaimento é o ser mesmo e o perceber da atualização que promove uma ampliação da circunvisão.

A relação do *Dasein* com o que está à mão permite uma compreensão na medida em que se opera uma atualização. Trata-se do reconhecer-se do *Dasein* no mundo circundante público. *Dasein* lançado determina-se pelo fato de ser como é, mas desde sempre se vê entregue à responsabilidade da existência⁴⁰².

Em sendo como tal, é a partir da percepção dessa situação que o *Dasein* pode se revelar. O *Dasein* “habita” no interior dos entes que o ocultam⁴⁰³ e pode mostrar-se como é, ser retirado dessa ocultação, revelar-se.

“O puro ser anuncia-se no instrumento” que, se percebido ontologicamente a partir dos modos de ser do *Dasein* junto a essa conjuntura, permite a ampliação da circunvisão. Trata-se de uma atualização. A atualização que aguarda e mantém constitui a chamada familiaridade, graças à qual *Dasein* percebe-se como ser-com-

⁴⁰⁰ Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 31.

⁴⁰¹ A investigação da verdade do ser não se estabelece na dicotomia público-privado, mas sim em tudo o que está no público. O autêntico e o inautêntico são modos de ser de um mesmo ser: o *Dasein*, e *Dasein* é ser-no-mundo com o outro. Na ditadura da publicidade do impessoal é manifestação. *Dasein* não se encontra decaído no âmbito privado, ou em uma sociedade, mas está lá porque é constitutivo do *Dasein* e só se vê obscurecido pelo modo de ser predominante. Tanto os acontecimentos da chamada esfera pública, como da esfera privada estão obscurecidos pela ditadura do impessoal, por sua publicidade.

⁴⁰² HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 355.

⁴⁰³ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 45.

o-outro no mundo circundante público⁴⁰⁴. *Dasein* permite-se ser com o outro, deixa vir ao seu encontro na circunvisão (neste caso ampliada).

A partir do *mundo público* do nós *Dasein* se vê em possibilidade de perceber o mundo das ocupações, e constitui uma abertura constitutiva positiva, percebe-lhe os limites. Considerar a obra no horizonte imediato de seu uso, de seu para que serve e o de que é feita, e de sua ocupação, não apenas como manuseio dos entes no mundo próximo e familiar, mas também em uma totalidade a partir de sua relação com a natureza, pode ser um início para a abertura: “as referências constitutivas da obra, em vários graus de explicitação e em diferentes envergaduras de aprofundamento da circunvisão”⁴⁰⁵ caracterizam a ampliação.

Perceber a totalidade que estabelece a conjuntura do *Dasein* já é um modo de ser pré-ontológico. O lidar cotidiano na ocupação tem seus limites, e compreender essa situação constitui um modo de ser do *Dasein* que ainda pode se perceber junto ao outros seres existentes.

Do mesmo modo, compreender a totalidade da situação do direito já constitui um modo de ser do *Dasein*, não autêntico, cotidiano e que promove o encontro com o direito para alguma coisa, ocupa-se dele. Ainda assim, em uma convivência com o outro, o jurídico pode ser preocupação.

As possibilidades do próprio são sustentadas no mundo público do nós, no modo em que lhe é mais preponderante. É no mundo do ser com o outro que se sustenta a possibilidade de abertura do *Dasein*.

Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável. Terá que conhecer o extravio do público como também a impotência do privado⁴⁰⁶.

O extravio (*Verführung*) do público, da abertura do ser-no-mundo o leva para fora do caminho. O mundo é a mundanidade do *Dasein*, é o ser-no-mundo. *Dasein* extaviou-se do seu sentido originário de suas responsabilidades. O humano é aquele que reconhece a sua essência e não a ela seja estranho.

A aproximação é pré-ontológica, eis que *Dasein* há que se compreender no impessoal e reconhecer que o público se desviou diante do velamento do ser, e que sua existência tem se dado eminentemente no impessoal, naquilo que lhe é mais familiar. Aprender a existir no impessoal é perceber o sem-nome deste impessoal, o seu *Namenlose*.

⁴⁰⁴ Idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 383.

⁴⁰⁵ Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 113.

⁴⁰⁶ Idem, *Sobre o Humanismo*, op. cit., pp. 33-34.

O já estar envolvido com é cuidado em ser cuidadoso. Como cuidado no mundo *Dasein* deixa encontrar o seu mundo e se dá o encontro. Ao fazê-lo, *Dasein* é abertura como ser-no-mundo-com-o-outro.⁴⁰⁷

A questão do próprio (*Selbstein*) e do impessoal como publicidade está ligada às noções de autêntico e inautêntico (da perda de si como desdobramento da propriedade velar-desvelar do *Dasein*). Ora, se inautêntico é a perda de si, o autêntico como próprio é o encontro no desvelamento do *Dasein*. “A autenticidade implica ouvir a abertura para o próprio poder ser⁴⁰⁸.”

A fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica enquanto ofício de interpretar que estabelece as condições de possibilidade para uma investigação ontológica: “proclamam-se o sentido do ser e as estruturas ontológicas fundamentais do *Dasein* para a sua compreensão constitutiva”. Esta permite fazer ver, da visibilidade à abertura.

3. SEGUNDA EVIDÊNCIA DE CAMINHO: O ACESSO À AUTENTICIDADE PELO ESFORÇO HERMENÊUTICO

Ao se abordar a hermenêutica é muito comum associá-la ao deus grego *Hermês*⁴⁰⁹. Para a mitologia grega, o deus *Hermês*⁴¹⁰, precoce, já se pôs no mundo a realizar astuciosos e criativos feitos, como a invenção da lira, por exemplo, e alguns deles de virtude duvidosa, como o roubo do rebanho guardado por Apolo. *Hermês*, diante de pressão sofrida pelo roubo, prometeu ao pai, Zeus, que sempre teria o que dizer de suas ações, prestando satisfação, mas nunca relataria a verdade por inteiro. *Hermês* sempre manejava trocar aquilo que criava, era arдил, mas também guardador dos rebanhos e dos viajantes e dos ladrões, causando-lhes bons frutos e lucros. Conquistou o poder da adivinhação e da leitura do futuro. Recebeu a função de mensageiro dos deuses junto aos homens, misturando-se facilmente entre eles e percorrendo os caminhos mais difíceis rapidamente. Como mensageiro era também o intérprete da vontade dos deuses, dos quais recebeu muitíssimas missões. Diante dessa concepção, de mensageiro dos deuses, *Hermês*

⁴⁰⁷ Idem, *History of the Concept of Time...* op. cit., p. 168.

⁴⁰⁸ Idem, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 163.

⁴⁰⁹ *Hermês* para os gregos e *Mercúrio* para os romanos, tido como mensageiro dos deuses. Posteriormente passa a personificar a mudança, e também a astúcia e habilidade dos ginásios. MÉNARD, René. *Mitologia Grego-Romana*. Vol. 3. Trad. Aldo Della Nina. São Paulo: Opus, 1991, pp. 39-65.

⁴¹⁰ O professor Junito Brandão atesta não ser confiável a etimologia do termo *Hermes* que possui diversas variáveis, por ele mencionadas, que indicam os seguintes étimos: *Hermês* (Hermées), *Hermês*, *Hermâs*, *Emaa*, *Hermes*. *Dicionário Mítico-mitológico*. Vol. I (A-I). 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 548-552.

é um civilizador, que cujos feitos se propagaram até o século XVII. O filho de Maia também recebeu o nome de Παιωνίος (Paiônios) pelos helenos e no sincretismo romano obteve o mérito de ter criado o mundo por intermédio do *lógos*⁴¹¹, ou seja, estabelecera o mundo das letras.

A associação mítica, como se pode ver, guarda um certo sentido, na medida em que *Hermês* recebeu atribuições que combinam com a chamada teoria hermenêutica, vale dizer, interpretar ou esclarecer algo. Naquele caso, tratava-se de uma revelação referenciada à ordem mitológica e se buscava estabelecer uma relação, a partir da realidade alegórica, com a elucidação da verdade, como “revelação”. Esse contexto mítico-mitológico foi posteriormente substituído pelo contexto mítico-religioso. Não abandonou, no entanto, a dimensão da arte de interpretação.

Veja-se então que a realidade ainda atribuía à atividade hermenêutica a condição de arte, uma *techné*, capacidade raciocinada de produzir⁴¹², manifestação eminentemente humana, que não se confundia a criação de cânones ou de leis para interpretação, tais quais a teológica, a filológica e a jurídica. Naquele sentido de arte tampouco a hermenêutica se deu sobre bases científicas e posteriormente imprimidas à interpretação que deixou de ser uma arte para constituir-se em mera técnica instrumental.

O pensamento hermenêutica é marcado por uma segunda fase que transitou e transita entre o considera-la mera técnica instrumental. Neste sentido estão a interpretação histórica e humanista de Schleiermacher. Para ele a hermenêutica é definida como

(...) a arte de evitar mal-entendidos. Decerto, essa não é uma descrição totalmente errônea do esforço hermenêutico. O estranho induz facilmente a mal-entendidos, produzidos pela distância temporal, pela mudança dos costumes de linguagem, a modificação do significado das palavras e dos modos de representação⁴¹³.

No plano dos modelos hermenêuticos⁴¹⁴ é possível citar aqueles de cunho explicativo, que buscam determinar as condições causais de um fenômeno através da

⁴¹¹ BRANDÃO, op. cit., pp. 548-552.

⁴¹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, op. cit., VI, 4, 1140a5, p. 103.

⁴¹³ GADAMER, *Verdade e Método*, Vol. II, op. cit., p. 269. No entanto, o equívoco de Schleiermacher fora restringir a hermenêutica à linguagem. Esquecera-se do ser.

⁴¹⁴ Pode-se pontuar, desde a Exegese Bíblica de Danhamer (1654), que a Hermenêutica passou por vários momentos, quais sejam: a Hermenêutica Romântica (Schleiermacher); a Hermenêutica Histórica (Dilthey); a Ontologia Hermenêutica (Heidegger); a Hermenêutica de Betti; a Hermenêutica Filosófica (Gadamer); a Hermenêutica Crítica (Apel e Habermas) e a Hermenêutica Fenomenológica, com Ricoeur. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica, Arte e Técnica da Interpretação*. Trad. Celso Reni Braidá. 5ª ed. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006.

observação e da quantificação e aqueles de caráter compreensivo, que visam à apreensão das significações intencionais das atividades históricas e concretas do homem. O presente trabalho percorre os caminhos desta segunda vertente:

Uma pesquisa como a presente, em que se trata de explicitar as estruturas originárias da existência humana referidas ao direito e ao estado, e que se inscreve, portanto, no âmbito da ontologia fundamental, passa, por sua própria natureza, a ser conduzida pelos processos da hermenêutica que, em sua essência, é compreensão.⁴¹⁵

Gadamer invoca a necessidade de se empenhar em repensar a própria filosofia e seus conceitos essenciais, o efetivo caminho da hermenêutica e do esforço hermenêutico. Neste sentido, Gadamer não deixa a hermenêutica meramente explicativa para trás, mas a supera, pensando como questão fundamental a da compreensão.

A hermenêutica vem à baila, nesta ocasião, como segunda evidência de caminho. Isto porque, uma vez investigados fenomenologicamente *Dasein* e seus modos de ser, incluindo-se aí o ser jurídico, a publicidade, o mundo público e a autenticidade, é diante da hermenêutica que se pôde compreender suas estruturas e caminhar, nesta ocasião, para uma analítica temática. E aí se apresenta a questão hermenêutica, como possibilidade, em uma perspectiva contemporânea.

Compreende-se a tradição para facticamente superá-la. Tanto para Heidegger, como para Gadamer, há que se “tomar a hermenêutica não como método, mas como capacidade, aptidão humana, cuja raiz está no modo de ser do homem”. E está dentro de um acontecimento tradicional.

A relação do intérprete com a tradição é por ele mesmo instaurada enquanto compreende, enquanto participa do acontecer da tradição, é continuamente determinada a partir dele próprio, superando-a. Essa atividade “(...) não decorre tampouco só da razão calculante, mas de um pensar mais livre, mais experiente e profundo, razoável e racional⁴¹⁶.” Remete-se, portanto, para o modo hermenêutico de ver as coisas em um constante e dinâmico desocultar.

⁴¹⁵ PEREIRA, *Estado e Direito ...* op. cit., p. 18. Nesta passagem o mencionado professor esclarece os motivos do uso da hermenêutica e o faz citando também a importância da dialética. Esta caminharia por outros rumos, considerando pressupostos diversos que os aqui expostos. O professor termina a citação dizendo que: “resta à dialética, o tratamento complementar, propriamente exterior, das relações entre pessoas e coisas que, numa perspectiva tradicional, se qualificariam *objetivas*”.

⁴¹⁶ MAMAN, *Fenomenologia Existencial do Direito...*, op. cit., p. 92.

Como *Dasein* é ser-com-outros o destino é sempre coletivo. Assim considerando trata-se também de um processo coletivo e ao mesmo tempo atinente a cada um dos seres. A maior contribuição de Schleiermacher consiste na inseparabilidade de sujeito e objeto – uma vez que a compreensão hermenêutica se dá pela inserção daquele que compreende no horizonte da história e da linguagem.

O que constitui verdadeiramente o fenômeno hermenêutico originário é que não existe nenhum enunciado que não possa ser compreendido como resposta a uma pergunta, e é só assim que ele pode realmente ser compreendido⁴¹⁷.

Todos os fenômenos hermenêuticos são passíveis de interpretação. O esforço aqui empreendido não é evitar mal entendidos, mas interpretar de modo a promover uma analítica e investigar o sentido do ser elaborando as condições de possibilidade da ontologia fundamental.

É através da hermenêutica, tendo-lhe à disposição a fenomenologia, que é possível acessar os fenômenos mesmos, não apenas explicando algo, senão compreendendo-o. A hermenêutica, como ofício do interpretar e que compreende algo mais do que em sua mera aparência ou superficialidade, é a “capacidade de um contato compreensivo com os homens”⁴¹⁸.

A questão do significado está intimamente relacionada com a hermenêutica. *Hermês* transmudava o objeto para algo compreensível. Enquanto interpretar indica explicar, a hermenêutica, sob o viés da fenomenologia, desoculta, inclusive, a própria linguagem, o próprio ser.

A fenomenologia do *Dasein* é hermenêutica na significação primitiva da palavra, a que designa o negócio da interpretação, o desenvolvimento das condições de possibilidade de toda investigação ontológica⁴¹⁹.

3.1 O Modo e o Esforço Hermenêutico

⁴¹⁷ GADAMER, *Verdade e Método*, Vol. II, op. cit., p. 263.

⁴¹⁸ Idem, *Hermenêutica como Filosofia Prática*, op. cit., p. 61.

⁴¹⁹ Tradução livre de: “Fenomenologia del ser ahí es hermenêutica en la significación primitiva de la palabra, em la que designa el negocio de la interpretación”. “Desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica.” In: HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 48.

A expressão usual alemã para hermenêutica é *Kunstlehre*⁴²⁰, teoria da arte, que por sua vez decorre da tradução do grego τεχνή(*techné*). Não obstante o fato do significado do termo alemão ser associado à hermenêutica e à *techné* grega, a expressão teoria da arte refere-se a uma tradição diferente que estabelece o modo como se dá a compreensão, a *Hermeneutik*.

A origem do termo remonta ao grego ἑρμηνεύειν (*hermeneuein*), interpretar, que conforme se expôs, segundo Heidegger, é característico do *lógos* da fenomenologia. Importa dizer que por meio da ἑρμηνεύειν que constitui o ofício de interpretar se estabelece os sentidos do ser e as estruturas do *Dasein* em geral, o que permite investigar os demais entes na abertura do *Dasein* em relação a eles. Este ofício ainda elabora as condições para a investigação e é uma analítica da existencialidade já que contribui para se perceber os caminhos fatuais do *Dasein* para a sua situação, para a sua onticidade⁴²¹.

Percebe-se, diante desta exposição que o caminho que foi desenvolvido neste trabalho, até então, é eminentemente hermenêutico na medida em que tem discutido, a partir da onticidade do *Dasein*, o seu ser no mundo e o fazendo constituiu uma analítica da existencialidade que percebe as condições para a investigação e pôde, juntamente com a fenomenologia, estabelecer os sentidos do ser.

A hermenêutica, no caminho aqui intentado, o integra, e revela-se por ser uma espécie de filosofia prática que sobreviveu até fins do século XVIII⁴²², ocasião em que a arte da interpretação passou a imperar.

Como se sabe, a filosofia prática e a *techné* voltam-se a bens específicos, de modo a conduzir a vida da melhor forma e de saber o melhor modo de fabricar um bem. Na atualização de Aristóteles promovida por Gadamer, via Heidegger, tanto a filosofia prática e a *techné*, consistem em elementos práticos voltados para campos específicos do conduzir a vida: voltam-se à atuação, e para fazê-la da melhor forma, na ação e na produção.

No caso da hermenêutica, trata-se do “compreender e interpretar” voltados a experiência da existência: a hermenêutica faz parte, portanto, da práxis geral.

⁴²⁰ Schleiermacher estabeleceu o campo específico da arte da compreensão como *Kunst-lehre*. A interpretação heideggeriana ainda mantém o sentido daquele pensador uma vez que a *Hermeneutik* também significa um viés de caminho para a compreensão ontológica. Ocorre que Heidegger amplia esse sentido e explora fenomenologicamente as possibilidades da *hermeneuein*.

⁴²¹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, pp. 68-69.

⁴²² GADAMER, *Hermenêutica como Filosofia Prática*, p. 57.

As adaptações posteriores, já sob a égide da dicotomia teoria e prática, assim como ocorreu com a própria *techné*, limitaram-na a disposições eminentemente “teóricas” da tradição que associou a verdade à adequação e à certeza. Tal é o exemplo da hermenêutica como uma “técnica” que operacionaliza a compreensão de textos difíceis.

3.2 Percepção da Proposta Hermenêutica Heideggero-Gadamerana

Tradicionalmente é impossível e aflitivo lidar com um conhecer que não possa encher aquele que questiona de respostas objetivadas, como se fossem instrumentos, e que se disponham a um uso definido e imediato, especialmente pragmático. Numa civilização que se consuma e se consome ao nível exclusivo do “fazer”, o compreender torna-se obsoleto e sem sentido⁴²³.

O conceito é o pensar que chegou ao fim, o pensar que, absorvido como técnica forma, define definitivamente. Os conceitos têm uma exatidão artificial, a saber, técnico-teórica, mas o pensamento, mesmo diante desse lidar com os conceitos deve voltar-se para as suas múltiplas dimensões⁴²⁴.

Superando “a redução teórico-científica que sofreu o que chamamos tradicionalmente de ‘ciência da hermenêutica’”⁴²⁵, a interpretação não pode ser vista como uma questão de método, mas sim como uma perspectiva relativa à existência do *Dasein*. O ato de compreender é uma realidade existencial relativa à experiência humana.

Os textos devem servir aos seres, e não dominá-los. Portanto, compreende-se a hermenêutica “menos como método disponível que como um saber fazer que requer particular finura de espírito”⁴²⁶. A hermenêutica deve ser entendida no âmbito da capacidade relacional com a tradição. Tal relação se materializa como um confronto. Esse intérprete é um ser-no-mundo.

O trabalho do hermeneuta se dá a partir de uma fusão de horizontes, porque compreender é sempre o processo de fusão dos horizontes dados por si. Compreender uma tradição implica projetar um horizonte histórico que vai originar um novo horizonte presente. Um texto histórico somente é interpretável a partir da

⁴²³ HEIDEGGER, Martin. *Todos Nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. Trad. Dulce Maria Critelli. São Paulo: Moraes, 1981, p. 60.

⁴²⁴ Idem, *Sobre o Humanismo ou Carta...* op. cit., p. 27.

⁴²⁵ GADAMER, *Verdade e Método*, Vol. II, op. cit., p. 269.

⁴²⁶ MAMAN, *Fenomenologia Existencial do Direito...* op. cit., p. 101.

historicidade do indivíduo. A esta fusão Gadamer denomina "tarefa da consciência da história efetual"⁴²⁷, que é, em primeiro lugar, a consciência de uma situação hermenêutica, isto é, de uma situação em que o *Dasein* se dá em face da tradição que se abre para a compreensão.

O ato de interpretar envolve a produção de um novo texto, mediante a adição de sentido que lhe fora dada pelo intérprete dentro de uma concepção dialógica. Essa adição de sentido decorre da consciência da "história efectual" do intérprete.

Verifica-se que existe o conteúdo de um texto, mas também a sua facticidade. Há que se descobrir o que está por trás daquilo que anuncia. O observador deve estar comprometido com seu tempo e lugar.

Só quando se superar a distância no tempo e a alienação histórica do texto, por uma atualização que permita a sua expressão num estilo que corresponda à sensibilidade do presente, é que teremos a sua validade, pois a interpretação inclui a aplicação⁴²⁸.

A racionalidade hermenêutica indica a abertura para o incerto, dispõe-se para a comunhão, e tenta fazer valer para si mesmo o estranho, o deficiente, o extraordinário. O incerto pode ser aquilo que ainda não tinha visto na própria experiência, pode ser o extraordinário, o não-percebido.

A experiência da verdade é sim o caminho proposto por Gadamer, caminho mais originário, diverso do sentido cartesiano de verdade como adequação. Em *Verdade e Método* (publicado em 1960), Gadamer trata da unidade resultante da construção do problema hermenêutico, e o faz sob a influência da analítica fundamental heideggeriana.

A compreensão é o elemento principal da proposta hermenêutica, e como tal, considerando que esta se situa no campo da filosofia prática, significa também ação. O compreender é movimento do *Dasein* em seu ser-no-mundo. A compreensão envolve o ente humano existente que conhece seus modos de ser no mundo. "Hermenêutica da facticidade, (...) significa uma interpretação do *Dasein* humano que segue a auto-interpretação desse *Dasein* na concreção de seu mundo da vida⁴²⁹." A visão empreendida

⁴²⁷ GADAMER, *Verdade e Método*, Vol. II, op. cit., p. 489.

⁴²⁸ MAMAN, *Fenomenologia Existencial do Direito...* op. cit., p. 110.

⁴²⁹ In GADAMER, *Hermenêutica em Retrospectiva*, p. 15.

deve ser abrangente e historicamente situada. Aquele que compreende, o intérprete, existe historicamente, está interagindo⁴³⁰.

Desse modo não é possível modificar a situação pela hermenêutica/compreensão adaptando casos para atingir conceitos e propostas prévias. A hermenêutica atua na constante tensão do ser-no-mundo: o encobrimento e desencobrimento do *Dasein*.

Dasein compreende a própria existência, existência esta no mundo. A interpretação se funda existencialmente na compreensão, atribuindo efetiva relevância aos logos, na medida em que considera o que se mostra em seu mostrar e naquilo que é dito, retendo o que se diz: a linguagem é a morada do ser. Toda experiência de mundo estruturada na linguagem experimenta o mundo e não a linguagem. Tem-se, nesse aspecto, o encontro com o ser-no-mundo.

“A hermenêutica toma por fundamento o fato de que a linguagem nos remete tanto para além dela mesma como para além da expressividade que ela apresenta. Não se esgota no que diz, ou seja, no que nela vem à fala⁴³¹.”

A compreensão não é algo que se constitui por completo e isoladamente no ato da interpretação. Todo intérprete possui uma pré-compreensão daquilo que vai interpretar, inclusive das palavras que irá usar. Essa pré-compreensão está adstrita à visão desse intérprete e à medida que se chega ao compreendido (que se abre na compreensão), este torna-se de tal forma acessível que pode explicitar-se mesmo "como isso ou aquilo", e este "como" constitui a própria estrutura da explicitação do compreendido, a interpretação.

A abertura constitui-se ontologicamente da disposição, compreensão e discurso⁴³². O acesso à abertura tem início com o questionar. O mais importante é “inquirir os interesses que nos guiam”⁴³³. A isso corresponde o destaque que a questão prévia merece: o interesse se volta para as perguntas e não para as respostas. Nas perguntas estão contidos os interesses que as guiam, e esses revelam o *Dasein* como ser-no-mundo em seus modos de ser e indica caminhos diante das necessidades desse existir no mundo com o outro.

⁴³⁰ Quanto ao objeto conhecido, isto não consiste em elemento isolado. Efetivamente, a proposta kelseniana de formulação de uma teoria pura trouxe contribuições para o desenvolvimento da ciência do direito, mas tais se mostram inadequadas para tratar de todo o fenômeno jurídico: tanto pela referência à verdade como adequação, a certeza das ciências, a concepção de método, a dicotomia sujeito-objeto e teoria e práxis. Isto porque a influência do meio é evidentemente admitida. “Com a modernidade amplia-se, aprofunda-se certa incapacidade natural de pensar. Fica-se com a solução mais confortável e segura”. In: MAMAN, *Fenomenologia Existencial do Direito...* op. cit., p. 94.

⁴³¹ GADAMER, *Verdade e Método*, vol. II, op. cit., p. 210.

⁴³² HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 242.

⁴³³ GADAMER, *Hermenêutica como filosofia prática*, op. cit., p. 71.

A consciência da situação hermenêutica aponta para o fato de que “é preciso compreender o que é que se esconde atrás da pergunta que se propôs⁴³⁴”. Evidentemente que essa situação não oferece a segurança da completude.

Uma condição prévia de sentido antecede o *Dasein*. Essa situação anterior atribui como se é como se compreende. *Dasein* é lançado e entregue nos modos de ser e já participa de uma compreensão prévia. Tal é o mundo da pré-compreensão. Os preconceitos (pré-juízos) perfazem o ser. Deve haver uma orientação prévia da capacidade de experiência e constitutiva da historicidade da existência do *Dasein*.

A compreensão deve ser concebida no contexto histórico e social, e atua a partir de relações previamente interpretadas, inseparável da existência do *Dasein*. O ponto de partida é então uma estrutura prévia (posição prévia, visão prévia, concepção prévia) vinculada à circunvisão do intérprete⁴³⁵.

Assim, em sendo *Dasein* um ser lançado e situado, as suas impressões prévias, a sua cultura prévia, enfim, todos os seus preconceitos vão impregnar a interpretação. Do mesmo modo que, considerando seus modos de ser, e o fato das investigações ontológicas terem se voltado eminentemente aos entes, *Dasein* assim concebe as coisas. Destarte, a existência do *Dasein* é constitutiva da interpretação que ele fará porque, em sendo ele ser-no-mundo interpretação será feita e poderá necessariamente ser associada à sua pré-compreensão.

A compreensão, para Gadamer, dá-se a partir da vivência histórica do ser, a partir de pré-juízos. Diz Gadamer:

A compreensão somente alcança sua verdadeira possibilidade, quando as opiniões prévias, com as quais ela inicia, não são arbitrárias. Por isso faz sentido que o intérprete não se dirija aos textos diretamente, a partir da opinião prévia que lhe subjaz, mas que examine tais opiniões quanto à sua legitimação, isto é, quanto à sua origem e validade⁴³⁶.

Essa relação com tais concepções anteriores, os preconceitos, é estabelecida pelo próprio intérprete, integra sua estrutura. O intérprete instaura uma

⁴³⁴ Idem, p. 73.

⁴³⁵ Como afirma Heidegger: "A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições. (...) Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já 'põe', ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia."

⁴³⁶ GADAMER, *Verdade e Método*, vol. II, op. cit., p. 403.

relação com a tradição, objeto de pré-compreensão, na medida em que participa desse acontecer tradicional, continuamente determinado a partir de si mesmo.

(...) O legado da tradição vem a nós através da linguagem, cujo papel é central/primordial na teoria gadameriana. A linguagem não é somente um meio a mais dentre outros, diz ele, senão que guarda uma relação especial com a comunidade potencial da razão; (...) a linguagem não é um mero fato, e, sim, princípio no qual descansa a universalidade da dimensão hermenêutica. Por evidente, destarte, que a tradição terá uma dimensão linguística. (...) A experiência hermenêutica, diz o mestre, tem direta relação com a tradição. É esta que deve anuir com a experiência. A tradição não é um simples acontecer que se possa conhecer e dominar pela experiência, senão que é linguagem, isto é, a tradição fala por si mesma. O transmitido continua, mostra novos aspectos significativos em virtude da continuação histórica do acontecer. Através de sua atualização na compreensão, os textos se integram em um autêntico acontecer. Toda atualização na compreensão pode entender a si mesma como uma possibilidade histórica do compreendido. Na finitude histórica de nossa existência, devemos ter consciência de que, depois de nós, outros entenderão cada vez de maneira diferente. Para nossa experiência hermenêutica, é inquestionável que a obra mesma é a que desdobra a sua plenitude de sentido na medida em que vai transformando a sua compreensão⁴³⁷.

Diante da pré-compreensão o situar-se do *Dasein* não é estático. Gadamer, entende que a interpretação

(...) começa sempre com conceitos prévios que serão substituídos por outros mais adequados. Justamente todo esse constante reprojeter que perfaz o movimento de sentido do compreender e do interpretar, é que constitui o processo que Heidegger descreve⁴³⁸.

Não obstante, a “substituição” dos “conceitos” está ação não têm referência em um modelo ou teoria, é um conduzir-se diante das situações, sempre no melhor modo de se fazer alguma coisa. Mostrar-se no modo em que lhe é mais próprio é perceber-se *Mitdasein*, abrir-se com-o-outro.

Gadamer entende que a tarefa da interpretação não consiste na introdução, de forma acritica e direta de hábitos lingüísticos. Trata-se de se promover a abertura ao outro (ou ao texto).

Quem quer compreender um texto, em princípio, tem que estar disposto a deixar que ele diga alguma coisa por si. Por isso, uma

⁴³⁷ Idem, p. 439.

⁴³⁸ Idem, p. 42.

consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem neutralidade com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes⁴³⁹.

O questionar o *Dasein* se faz a partir de sua existência. Como ser lançado *Dasein* é no mundo com o outro. Indaga-se neste caso, portanto, o modo como se dá o *Dasein* e o jurídico.

Dasein já possui uma abertura, mas nesse modo de ser é absorvido pelo impessoal. Esta tradição absorve *Dasein* para uma tradição que se conserva e se repete e tem, naquilo que é nivelado, mediando e afastado aquilo que lhe é mais familiar: a ditadura da publicidade, em que todos se nivelam, onde não há diferenças.

Quando o *Dasein* não está submetido ao *Wegsein* “ser afastado”, pode se dar a fuga do decaimento. A inautenticidade é o velamento. Nessa condição, *Dasein* decaiu como ser-em na cotidianidade, no familiarizar-se da ditadura da publicidade. A fuga a ela se volta para familiarizar-se com ela, assim como na morada do tipo caverna na Alegoria platônica em que os habitantes se sentem em um mundo e ali são familiarizados⁴⁴⁰. Caso chegue a ser temor, *Dasein* volta-se novamente ao velamento. Tudo o que não é familiar é reprimido pela publicidade do impessoal.

A existencialidade é determinada pela facticidade⁴⁴¹ em que o *Dasein* se percebe existente como ser-no-mundo. *Dasein* se vê, antes de tudo, precedido como ser-no-mundo pelo mundo da ocupação, em que se determina estar junto a ele. A partir daí é que *Dasein* pode perceber ontologicamente: pela compreensão decide pela possibilidade de poder-ser próprio. A cura vem como abandono do impessoal diante da temporalidade e da historiografia própria que estabelece o decidir do *Dasein* em situação. Esta configuração elabora a situação hermenêutica.

Dasein pode se perceber nesta situação, percebe seus modos de ser e promove o esforço da superação, do olhar diferenciado para superar o solo firme da tradição, movimentando-se por ela. Neste sentido *Dasein* compreende-se em situação e deixa-se mostrar, retira da ocultação aquilo que estava encoberto, sua autenticidade.

⁴³⁹ GADAMER, *Verdade e Método*, Vol. II, op. cit., p. 405.

⁴⁴⁰ HEIDEGGER, *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*, op. cit., p. 340.

⁴⁴¹ Tradução livre de: “La existencialidad es determinada esencialmente por la facticidad” In: HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 212. A facticidade do *Dasein* difere da fatualidade dos seres simplesmente dados. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 355.

O “assentamento no que é familiar e no acordo possibilita o trânsito para o estranho, a assunção do que vem deste, e com isso a ampliação e enriquecimento de nossa própria experiência de mundo”⁴⁴².

Posto no descoberto, no modo como *Dasein* se dá com o outro e relativamente aos entes, constitui um estado de uma coisa viva o *τόπος τῆς δαιμόνης* (*tópos tis daimónos*) – local, não espacial, do extraordinário a exemplo da abóboda grega que permite a experiência essencial do fazer vir a luz e mantê-la em seu caminho para o descoberto.

Os entes ordinários são reais, e não extraordinários, como aquele que não pode ser explicado como ordinário, o *δαίμων* ⁴⁴³. *δαίμων* (*daimónia*) é estar fora do padrão e da medianidade. Os ordinários estão em sua casa, no que está mais próximo, nos entes, nos fatos. O extraordinário se mostra no ordinário, sem, no entanto, sê-lo. O extraordinário se acena pelo ordinário, que é o que é no movimento do encobrimento e desencobrimento.

Dasein compreende os modos de ser de sua experiência existenciária no mundo. Compreende-se um situado que é constitutivo da abertura. Platão dissera que a filosofia é a criatura do espanto, inclinando-se os seres a pensar. *Dasein* pensa e compreende o espanto daquilo que é extraordinário: o ser-próprio com o outro em cuidado.

3.3 Acesso à Autenticidade e o Esforço Hermenêutico

Tudo o que é pode ser em relação à in(autenticidade) de *Dasein*, e está no modo do *Dasein* perder-se ou compreender-se. *Dasein* perde-se ao cair na ocupação, mas não deixa de ser cuidado. A inautenticidade é uma modificação existenciária e não o desaparecer do *Dasein* autêntico. O *Dasein* inautêntico refere-se ao impessoal. Como cuidado, *Dasein* pode ser autêntico.

A publicidade, sua condição constitutiva do *Dasein* tradicional, revela a situação de encobrimento do *Dasein*, e indagar acerca da possibilidade do próprio no público é questionar a possibilidade de se acessar a autenticidade do ser humano existente na injunção social, coadunando realização e movimento em seu ser jurídico.

⁴⁴² GADAMER, *Verdade e Método*, Vol. II, op. cit., p. 267.

⁴⁴³ HEIDEGGER, *Parmênides*, op. cit., p. 148.

Diante do império do impessoal, *Dasein* o abandona, decide pela verdade “própria”. “A decisão significa deixar-se receber o apelo a partir da perdição no impessoal”⁴⁴⁴, sendo que é na existência cotidiana do *Dasein* que se delinea ontologicamente a decisão. Ao identificar a chamada consciência pública, em que ninguém se dá, e que se percebe a própria ambiguidade do senso comum em que incide o impessoal, *Dasein*, decaído, percebe o apelo.

Como se pôde verificar, ao ser lançado, *Dasein* é desde já abertura. E nesta, *Dasein* é sempre possibilidade, poder-ser. *Dasein* pode se projetar em possibilidades ou absorver-se pelo impessoal. Ao ser ditado por esta, sabe de suas possibilidades determinadas pela publicidade. A compreensão que interrompe sem mediações constitui o dar-se em em possibilidade, e caracteriza a consciência, apelo da recuperação⁴⁴⁵.

Ao questionar a constituição ontológica do *Dasein* é possível a cura: aquilo que ilumina o *Dasein* estabelece a sua abertura. *Dasein*, enraizado na temporalidade permite-se como possibilidade originária ser-no-mundo. O fundamento existencial da cura é a temporalidade. O ponto de partida é o atarefar-se na ocupação, o estar junto ao intramundano, e a partir da circunvisão perceber a conjuntura, vale dizer, analisar o modo de lidar como ser-no-mundo diante das necessidades cotidianas, dos instrumentos e nexos instrumentais de modo a passar do perceber para o investigar. A constituição temporal já se mostra fundamental à possibilidade do ser-no-mundo.

Como cura, *Dasein* percebe-se singular e, portanto, constata sua facticidade, decadência e existencialidade⁴⁴⁶. A compreensão e a disposição é que estabelecem condições para a abertura do *Dasein*. Sabe-se que na cotidianidade impera o discurso que ocupa, lida e pensa o manual. *Dasein*, como ser-no-mundo, angustia-se, mas não com o manual. Esta angústia e disposição (com e por) se dão com o ser-no-mundo e, deste modo, *Dasein* “abre o mundo como mundo”⁴⁴⁷. “A angústia retira, pois, do *Dasein*, a possibilidade de, na decadência, compreender a partir do ‘mundo’ e na interpretação pública⁴⁴⁸.”

Dasein, como ser-possível que se abre em razão da angústia, singulariza-se: é trazido como ser-no-mundo para si mesmo. Na publicidade, enquanto tudo está disponível, mas nada se vê, em que todos se ocupam com o intramundano, tem-se a certeza, o sentir-se tranquilo, familiarizado (ser-em). Pela angústia *Dasein* retira-se do

⁴⁴⁴ Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 380.

⁴⁴⁵ Idem, p. 295.

⁴⁴⁶ Idem, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 213.

⁴⁴⁷ Idem, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 251.

⁴⁴⁸ Idem, p. 251.

decaimento, e como tal, na angústia singulariza-se, abre-se em seu sentido originário. No caso do temor, novamente se tem o velamento. Este é mais comum. No caso da angústia, ela normalmente permanece encoberta, sem se saber que em razão da interpretação pública do impessoal, o encobrimento é para si mesmo. “Essa singularização retira *Dasein* de sua de-cadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser⁴⁴⁹.”

A autenticidade do fenômeno, que é seu modo originário, é alcançada na medida em que se acessa e revela aquilo sobre o que se discorre, na linguagem, a morada do ser, o revelar que converte o ser em palavra é retida no mostrar, na autenticidade.

Compreender é sempre interpretar. Interpretar uma realidade que ao albergar a linguagem, também alberga o próprio ser. Essa realidade não é aquela que se mostra, na autenticidade, mas constitui uma realidade retirada do desoculto em um momento de tensão entre o velar e desvelar. Em Heidegger é um desocultar promovido na injunção social e assim compartilhado autenticamente.

Na angústia desvela-se o ser em si próprio, e o apelo se dá em silêncio e não na publicidade, e a “consciência revela-se como apelo da cura: quem apela é o *Dasein* que, no estar-lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser⁴⁵⁰”. Há que se reconhecer a existência de uma consciência pública, universal e supostamente não identificável. Ao identificá-la *Dasein*, já se vê em consciência.⁴⁵¹

O interpelar da consciência se faz com o próprio *Dasein*, que supera o impessoal. Este, absorvido na publicidade, perde o seu vigor. Isto não significa que a “voz” da consciência resgate o *Dasein*. Trata-se de um interpelar a si-mesmo como modo de ser no mundo⁴⁵². “O próprio é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo⁴⁵³.”

A “ocupação” se dá no manual dos demais entes que estão junto ao *Dasein*. Viu-se que a ocupação relativa aos outros seres humanos existentes pode ser como preocupação que, no mais das vezes, é deficiente ou indiferente, como se “ocupação” com o manual fosse. Ocorre que a que ocupação pode ser como ocupação propriamente dita, preocupação ou cura⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ Idem, p. 255.

⁴⁵⁰ Idem, p. 356.

⁴⁵¹ Idem, p. 301.

⁴⁵² Idem, p. 297.

⁴⁵³ Idem, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 183.

⁴⁵⁴ Variações do étimo *Sorge* (cura), utilizados por Heidegger como *Fürsorge* (preocupação) e *Besorgen* (ocupar-se).

Na tensão entre existência autêntica e inautêntica manifesta-se o ser do Dasein, a sua estrutura fundamental indiferenciada. O Dasein existe preocupando-se. Esta preocupação constante dá testemunho do ser mesmo do Dasein: o cuidado. O ser-aí é enquanto cuidado. E o cuidado, que se agita no tempo e se efetiva na história, se orienta e termina na morte. Por isso o ser-aí é também, estruturalmente, ser para a morte⁴⁵⁵.

A preocupação, em sua nuance positiva, distinta da deficiência ou indiferença, pode ser substitutiva ou anteposta. A preocupação substitutiva exagera no cuidado e retira do outro esta responsabilidade, tomando-lhe o lugar.

Nesse caso o Estado, fazendo uso do direito que ele mesmo editou, age pela burocracia e substitui os demais seres e os submete à dependência e sujeição⁴⁵⁶, afastando-os de sua propriedade.

A preocupação anteposta é guiada pela consideração e tolerância, do mesmo modo que a circunvisão permite à ocupação a descoberta do manual. Ao se descobrir em seu modo próprio de ser, o *Dasein* supera aquilo que o obscurecia.

É na preocupação anteposta que aparece a cura, o considerar a injunção da existência do outro, e não a sua coisificação. Então o jurídico se antepõe, considera a injunção no cuidado, na preocupação com o social.

4. POSSIBILIDADE DO FENÔMENO JURÍDICO EM SUA AUTENTICIDADE

Perceber e projetar visão nessa situação já possibilita uma abertura ao *Dasein*. O ser-no-mundo é uma determinação existencial do *Dasein* (...), estado constitutivo básico do próprio *Dasein*⁴⁵⁷. O que importa é o ser-no-mundo-com-os-outros, o que já implica a totalidade da atitude relacional do *Dasein* com os entes e seres em geral. No mundo está a totalidade dos entes existentes, não apenas a natureza, os seres simplesmente dados, disponíveis, e aquilo que está à mão para manuseio, em referência a alguma coisa, os artefatos. Está também tudo aquilo que existe. Somente *Dasein* é no mundo e a mundanidade do mundo, é constitutiva do *Dasein*.

⁴⁵⁵ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 94.

⁴⁵⁶ Idem, p. 179.

⁴⁵⁷ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 65. O “ser-no-mundo é da essência do Dasein, cuja compreensão de ser inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão do que se chama o mundo e do ser dos entes acessíveis dentro do mundo, mas que não são o que o Dasein é”. In: PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 87. Mesmo sendo da essência do *Dasein*, constitutivo de sua estrutura essencial, o *Dasein* não é determinando necessária e unicamente como ser-no-mundo.

Na familiaridade com o mundo, constitutiva do *Dasein* e que também constitui a compreensão do ser do *Dasein*, funda-se a possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial explícita dessas remissões. Tal possibilidade pode ser apreendida expressamente quando o próprio *Dasein* assume a tarefa de interpretar originariamente o seu ser e suas possibilidades ou até o sentido do ser em geral⁴⁵⁸.

Com a manutenção e repetição do impróprio na publicidade, recluso na indiferença ou abandonado às próprias forças, o *Dasein* remanesce velado, permitindo-se instrumento, permitindo-se a descaracterização. Quando muito, assume a responsabilidade dos demais, tomando-lhes o lugar. De todo modo, nessas experiências não há coexistência, não há preocupação, não há cuidado, não há compartilhamento.

A publicidade, enquanto abertura específica do impessoal dita a interpretação – na cotidianidade – e dela são constitutivos o afastamento, o nivelamento e a medianidade. Essa publicidade constitui a abertura específica do impessoal na cotidianidade, e como tal, tem no falatório o que se vê, se fala e se repete, sem compartilhamento, estabelecendo um estado de interpretação pública, modo este em que o *Dasein* é predominantemente tocado pelo mundo.

Este tocar-se cotidiano vela e obscurece o modo autêntico de ser do *Dasein* e considera o manual intramundano, o mundo das coisas, a ponto de sempre se pensar o *Dasein*, se este for o caso, como “em” ou “junto” a alguma coisa. Este estado de interpretação pública é ambíguo porque tudo se fala mas, fundamentalmente, nada acontece, apenas a velocidade. O falatório e o estado de interpretação pública mantêm o *Dasein* decaído. O perceber o impessoal e o seu ultrapassamento se dão como cura, determinada pela abertura e disposição do *dasein* para projetar-se em suas possibilidades, as possibilidades da consciência como ser-no-mundo.

A possibilidade de cura pela angústia acontece na disposição que, pela angústia, gerou abertura, e o que era familiar, o comum, nivelador, mediano, afastado, (sob o império da impessoalidade e da publicidade), não é mais. A fuga, que se dá no não sentir-se em casa na publicidade, se dá para sentir-se em casa na publicidade. *Dasein* não foge para a solidão, mas a publicidade retorna.

A situação existencial-existenciária do *Dasein* manifesta-se imediatamente no direito. O fenômeno jurídico é um modo de ser do *Dasein*, e se a forma

⁴⁵⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 131.

de existir mantida prioritariamente pelo *Dasein* na cotidianidade é a da sua inautenticidade, do mesmo modo tem se “manifestado” tal cuidado (ou descuidado) no fenômeno jurídico.

O fenômeno jurídico é um modo de ser do *Dasein*, enquanto este é, originária e constitutivamente, ser-no-mundo e ser-com-outrem (*Mitsein*), bem como ser em comum e coexistência. (...) O jurídico é, pois, ontologicamente um existencial constitutivo de todo *Dasein*, possuindo caráter concreto e universal. Onticamente, desde sempre inere ao *Dasein*. Uma vez que o *Dasein* exista, nele está o jurídico, em seu ser originário e simples. O jurídico emerge na própria existência humana, manifesta-se na situação em que cada um de nós sempre se encontra⁴⁵⁹.

O direito, em sua condição atual, é mecanismo que vela a dominação e admite o discurso sem significância. Ora, nos espaços e situações em que impera a indiferença, e onde não há autenticidade, não há possibilidades. É comum verificar que a produção normativa se dá por interesse pessoal, tratando daquilo sobre o que não se sabe, sobre o desnecessário, desnaturando, inclusive, o sentido originário de ocupação.

Quantas vezes não se legisla contra os interesses do povo e em favor de iníquos privilégios, porque os responsáveis pela promulgação das normas se deixaram iludir por particularismos, empedernir no atrito das paixões, perdido o verdadeiro senso da vida e da ordenação dos meios aos fins.⁴⁶⁰

E por um delírio dos legisladores pode-se “... desancorar da história do seu ser e derivar de seu destino”.

Como conjunto de princípios e regras, ou como norma o direito se associa a uma concepção instrumental de tecnologia e que ser a propósitos específicos. Nesses casos se assenta em bases sólidas e construídas a partir de seus pressupostos e não discute seus pontos de partida. Estabelece meios para garantir a ordem social e para que sejam tomadas decisões ditas seguras.

O direito passa a ser visto simplesmente como técnica (para o velamento - ambiente para manifestações e aparências), onde não se acessam os fenômenos, e o *Dasein* não compreende sua abertura essencial. E é na preponderância da cotidianidade que se decide o que é compreensível e como o será, instrumentalizado pela criação e “aplicação” de um direito que já está posto e assentado em princípios formais.

⁴⁵⁹ PEREIRA, *Estado e Direito ...* op. cit., p. 168.

⁴⁶⁰ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., p. 6.

O que é forçoso dizer é que o positivismo jurídico e, mais do que isso, todas as filosofias jurídicas anteriores a Heidegger, nelas compreendidas também as teorias do direito natural, dependentes que são da mesma ontologia tradicional, têm em comum as características do pensamento pré-heideggeriano, que derivam precisamente dessa ontologia, por ele denominada também metafísica (...) essência da técnica com a qual se confunde⁴⁶¹.

É característica do trato do sistema jurídico a invocação da denominada segurança⁴⁶² jurídica, investida em uma tendência radical de distanciamento da possibilidade de variabilidade de perspectivas na análise da vida social, e de decisões na solução de questões e conflitos. Ora, a segurança jurídica, servindo a estes propósitos, promove o nivelamento cotidiano da publicidade.

Por meio de leis, fundamentam-se e se regulam ordens jurídicas que devem ser sancionadas, o que dá ao direito um sentido instrumental, que deve ser captado como tal. Nesses termos, a teoria jurídica estabelece uma oposição entre os sistemas formais do direito e a própria ordem vital, possibilitando um espaço juridicamente neutro para a perseguição legítima da utilidade privada. Sobretudo, esboça-se uma teoria da regulação genérica e abstrata do comportamento por normas gerais que fundam a possibilidade da convivência dos cidadãos⁴⁶³.

Pode-se dizer que a filosofia do direito e a teoria geral do direito têm discutido outras formas de abalar o império da técnica, lógica jurídica, do positivismo, de teorias dogmáticas. Estes, muitas vezes, buscam o fundamento do pensar na vivência de julgamentos, petições. Nestes casos, despertam as mais variadas formas de se pensar o ser do direito, mas o que não se pode é garantir nesse fundamento, é outro porto seguro que sirva de base, porque esta também se constrói em pilares entitativos e desconsideram a condição de ser-com-o-outro. Aqueles que se desvencilharam por completo de um *lógos*, incorrem em um falatório indisciplinado e vazio. De modo que o pensar o direito pode trilhar outros caminhos, em um resgate da própria questão fundamental em que se principia um modo de ser.

⁴⁶¹ Idem, p. 80.

⁴⁶² A insegurança presente no cotidiano das relações dos períodos medieval e antigo passa a sofrer oposição e reação histórica no Renascimento, ao aproximá-la da ignorância. A liberdade e clareza de pensamento, então intentadas, após os desvios dos conflitos mundiais instaurados, fortaleceram a concepção de segurança e sua busca. Dinamizada pelo avanço da tecnologia atual, e vista como condição de convivência e sobrevivência coletivas, a segurança sempre foi uma intenção humana em oposição ao reconhecimento da instabilidade das coisas.

⁴⁶³ PEREIRA, *Estado e Direito..* op. cit., p. 168.

O direito não pertence, se posso falar por truísmos, ao mundo das coisas inertes, mas sim às realidades vitais e, por consequência, não existe sem que tenha sido primeiro vivido, na medida em que nossa ação venha revelá-lo à existência. O direito não é um puro objeto do conhecimento, mas paralelamente, é o produto de nossa atividade⁴⁶⁴.

A compreensão da juridicidade do ser-no-mundo-com-o-outro está na compreensão do *Dasein*, ele deve ser percebido, vivido e identificado no social – a compreensão do fenômeno jurídico é uma compreensão hermenêutica.

Ao cabo da analítica existencial é possível afirmar que fundamento do direito, como ser-jurídico constitutivo, é o modo de ser inautêntico do *Dasein* na existência dominada pelo se. Não importa a sua definição: conjunto de normas, consenso dos juízes, faculdade de agir, etc... O fundamento da justiça compreende-se como o modo de ser autêntico do *Dasein*, enquanto livremente assume a sua situação original de cuidado que se temporaliza, como derelicto e resolutivo na antecipação da morte. O ser-jurídico, modo de ser-com-outrem, subentende o direito e a justiça, tem como fundamento último a liberdade na transcendência⁴⁶⁵.

O cotidiano não pode ser apagado ou dominado⁴⁶⁶, tampouco a tradição é eliminada. O ser autêntico do *Dasein* pode se dar no público, mesmo quando superada a cotidianidade, eis que o impróprio não é o modo exclusivo do *Dasein*⁴⁶⁷.

Nós, porém, que vivemos tão tardiamente, podemos somente experimentar a essência do $\square\square\square\square\square\square$ como brilhando no ordinário e se apresentando eles próprios nos entes e, desse modo, acenando nos entes para o ser, somente sob a condição de ao menos alcançarmos a essência da alétheia numa relação intuitiva e assim reconhecermos como o desencobrimento e a emergência de toda a essência do ser, eclodindo originariamente, vigora entre os gregos⁴⁶⁸.

A forma de lidar com a hermenêutica muda e modifica-se também a forma de lidar com a filosofia. O modo de encarar a própria filosofia clássica passa a ser repensado, operando-se, segundo Heidegger e Gadamer, uma reflexão.

⁴⁶⁴ VILLEY, *Filosofia do Direito*, op. cit., p. 74.

⁴⁶⁵ PEREIRA, *Estado e Direito ...*, op. cit., p. 219.

⁴⁶⁶ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, op. cit., p. 401.

⁴⁶⁷ Idem, parágrafo 71.

⁴⁶⁸ Idem, *Parmênides*, op. cit., p. 155.

Significa que o conhecimento da norma passa pela sua compreensão, não como um exercício de mera apreensão da dogmática jurídica, mas da interpretação criativa, crítica, onde *Dasein*, lançado em sua cultura, será capaz de dar conta da interpretação/hermenêutica como processo de compreensão do ser do direito⁴⁶⁹ e estabelecer o projeto de ser-com-o-outro.

Nesse sentido, pode-se dizer que a hermenêutica jurídica, com seu viés filosófico e fenomenológico, constitui um caminho para o mostrar-se do *Dasein*. O ser jurídico não constitui um pensar meramente contemplativo, onde a dogmática jurídica se apresenta como verdade absoluta, quase como *verdade revelada*, em que se está diante de conceitos previamente estabelecidos pela tradição.

Trata-se de um modo de ser em que o *Dasein* projeta-se em seu ser-com-o-outro e em sua abertura para o justo. O jurista não está diante de norma jurídica para interpretá-la, mas sim diante de uma situação existencial em que se deve reconhecer.

Note-se que a linguagem não é instrumento para a compreensão e interpretação, mas é constitutiva do *Dasein* e se pronuncia como discurso, e como tal, como condição de possibilidade de interpretação e do poder-ser. A concepção da hermenêutica jurídica implica a luta pela criação de condições de possibilidade de efetiva justiça.

O direito deve ser pensado na injunção social, ou seja, tendo o *Dasein* como princípio em sua constituição básica, para que lhe seja permitido o poder-se como possibilidade existenciária e não um *Voahandensein*. A existência do chamado direito privado em oposição ao tal direito público são construções da realidade do simplesmente dado.

O pensamento jus-filosófico crítico é essencial para a denominada dinamicidade das relações sociais e do fenômeno jurídico. Estar e atuar existencialmente já é agir *hermeneuticamente*. Para compreender a hermenêutica como integrante do ser humano é preciso levar em conta o seu surgimento sobre um pano de fundo histórico (que precisa ser compreendido), e investigar de que maneira a hermenêutica se estendeu de um campo de apreciação especial e ocasional, para a ampla região dos delineamentos filosóficos.

⁴⁶⁹ *Dasein* lançado já assimila disposições, interage com elas, de tal forma, que o aplicador do direito, para fazê-lo, deve interpretar, e ao interpretar estará fazendo a partir de sua circunvisão, de sua perspectiva, que parte de uma compreensão, que só subsiste a partir de uma pré-compreensão.

Ao transparecer do jurídico no interior da situação afetiva (Befindlichkeit) sucede a sua compreensão e interpretação (Verstehen), que é um existencial, consistente em uma projeção construtiva, na qual o Dasein, enquanto poder-ser, torna-se a sua possibilidade. A esses dois modos de ser do existente acresce-se logo outro, co-originário aos primeiros, o discurso (Rede), que é a “articulação significativa da compreensão do ser-no-mundo em sua situação afetiva”.⁴⁷⁰

Admitir a primazia das teorias positivistas e neopositivistas do direito é contribuir para o uso meramente técnico do arcabouço jurídico, que busca maior rigor lógico e coerência científica, e permitir que os textos e eventos jurídicos careçam de significado, admitam uma única interpretação ou um modo de acesso destituído da realidade existenciária dos seres.

A superação do *Dasein*, em sua situação atual, pode trazer consigo a possibilidade de reflexão sobre o modelo atual do fenômeno jurídico, que é também manifestação desse *Dasein* caracterizando um acontecimento apropriante (*Ereignis*), porque retira da ocultação a essência da *alétheia*.

⁴⁷⁰ PEREIRA, *Estado e Direito...* op. cit., , p. 171.

CONCLUSÃO

O presente estudo se situou no campo das investigações filosóficas e jusfilosóficas, a partir de um viés sociofilosófico, amparando-se tanto na ontologia fundamental e no método fenomenológico de investigação, revelados por Martin Heidegger, como na hermenêutica compreensiva e no esforço hermenêutico, introduzidos por Hans-Georg Gadamer.

Como se pôde verificar, a investigação se submeteu ao “colete de forças do conceito”⁴⁷¹, mas procurou discutir o fenômeno jurídico, a sua condição de autenticidade, o modo de ser tradicional do ente humano existente e a mundanidade que o constitui sob a luz da filosofia heideggeriana do ser.

Ao fazê-lo, a reflexão fenomênica assumiu a condição essencial do pensamento filosófico, que reside no pensar que compreende o ser enquanto se caminha. “Pensar não é, portanto, exercer uma faculdade da consciência, entendida como sujeito, nem falar é exprimir a atividade e o conteúdo desse exercício. Pensar e falar é articular o destino do Ser⁴⁷²”.

Heidegger expôs que

(...) a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna⁴⁷³.

⁴⁷¹Idem, *Lógica*, op. cit., p. 116.

⁴⁷²Idem, *Sobre o Humanismo ou Carta sobre o Humanismo*, op. cit., p. 15.

⁴⁷³Idem, *Ser e Tempo*, Parte I, op. cit., p. 69.

A discussão considerou que a essência do ente humano é a sua existência em um sentido não tradicional, e percorreu os caminhos investigativos para retornar às origens do pensamento essencial.

Tornou-se imperioso investigar o contexto em que se deu a discussão heideggeriana acerca da filosofia do ser. Neste sentido, buscou-se explicitar pensamentos e dialogar com a tradição e também com pensadores que trilharam os caminhos da filosofia do ser. Assim considerando, a investigação lançou as bases da metafísica tradicional e percorreu os caminhos para se pensar a analítica heideggeriana. Neste sentido, foi necessário reconstituir originariamente a constituição do ser, mas também interrogá-lo na mesma direção em que caminhou a metafísica tradicional até o seu desvio.

Uma vez lançadas as bases do pensamento heideggeriano, procurou-se discutir a fenomenologia da analítica fundamental que possibilita a investigação do ser, da sua condição de ser-no-mundo-com-o-outro. Como o ser-no-mundo é constitutivo do *Dasein*, a concepção de mundo deve ser pensada diante das estruturas básicas do *Dasein*⁴⁷⁴.

Ao fazê-lo, ingressou-se na filosofia do ser, quando surgiu a indagação acerca dos modos de ser do *Dasein*. Tendo sido abertas as possibilidades de se pensar os modos de ser do *Dasein*, fica evidenciado aquilo que se mantém na cotidianidade: o impessoal. Os hábitos e convenções da cotidianidade contribuem para um obscurecimento do *Dasein* em sua abertura.

Num estudo pré-ontológico de mundo, *Dasein* em sua compreensão do ser “vive” conforme fora lançado, ou melhor, por ele indicado, e tem naquilo que é notório o que lhe é mais próximo, familiar e “próprio”, de modo que nada lhe causa estranheza.

O manuseio das coisas na ocupação no mundo circundante, concebido a partir dos entes, remete imediatamente para “o que” das coisas e o “de que” são feitas. O mundo da ocupação é então visto e percebido como o conjunto dos entes existentes ou a totalidade dos entes. A noção tradicional de mundo como totalidade das coisas que circundam *Dasein* é constituída por este estar lançado não refletido no mundo das coisas que estão à mão, inclusive os outros seres existentes.

Heidegger discute que esse mundo da ocupação não pode ser separado do mundo público em que os outros vivem, eis que *Dasein* é essencialmente ser-com⁴⁷⁵. É dessa manifestação, compreendida ontologicamente, que nasce a possibilidade de

⁴⁷⁴Idem, p. 89.

⁴⁷⁵Idem, p. 113.

autenticidade: compreender o império da publicidade em sua obscuridade para, a partir de sua própria luz, desvelá-lo.

Considerar esse campo das ocupações facticamente no *mundo público*, a partir da natureza no “mundo do nós”, da integração que a coisa tem naquilo “de que” é feita e “de que modo” atua (a partir do *Dasein*), acessa-se o mundo daquele que usa, como daquele que produz, mas também o mundo do ser, a partir da natureza.

Aquilo que está mais próximo, ainda que tendo a consistência de sombras, mantém os humanos dia a dia prisioneiros. (...) E, uma vez que não reconhecem de forma alguma esta prisão pelo que ela é, eles consideram que este território cotidiano, abaixo da abóboda dos céus, é a arena da experiência e do julgamento que oferece o único critério para todas as coisas e relações e que fixa as únicas regras para a sua disposição e arranjo⁴⁷⁶.

Afastamento, medianidade e nivelamento são modos de ser do *Dasein* e, como tais, constituem a publicidade. O impessoal, determinado e constituído pela publicidade, é o *Dasein* preponderante da cotidianidade. A publicidade, como abertura específica do impessoal, regula a interpretação do *Dasein* e do mundo, a tudo obscurecendo e deixando familiar e conhecido. Essa consistência do impessoal, em sua abertura, detém uma disposição, compreensão, discurso e interpretação específicos.

O falatório, que não deve ser recebido de forma pejorativa, consiste no modo de ser da compreensão e da interpretação cotidianas. O discurso pronunciado como linguagem contém a disposição, a compreensão e a interpretação medianas, ou a linguagem que caracteriza o senso comum e que impera em razão do impessoal, estabelecendo uma “consciência pública”.

Na abertura cotidiana do *Dasein* não há compartilhamento, não há abertura no discursado, pelo contrário, o ser desconhece originariamente aquilo de que trata o discurso. Somente se percebe o falatório, ou seja, a compreensão sem apropriação. Não ocorre apropriação do que foi falado nem tampouco compartilhamento. Diante do falatório e do senso comum apenas se recebe de modo indiferente “alguma coisa”, que nada exclui e tudo “compreende”.

Tudo é passado adiante no campo da repetição nivelada e mediana do ser. Assim considerando, percebe-se que o discurso se perdeu ou não acessou sua constituição

⁴⁷⁶Idem. A Doutrina de Platão sobre a Verdade. Trad. Jeannette Antonios Maman. In: *Revista da Faculdade de Direito/Universidade de São Paulo*, v. 100, 2005. pp. 335-360, p. 341.

originária. Esse falatório contribui para a publicidade e para um estado de interpretação pública que se sintoniza com o modo com que *Dasein* é tocado pelo mundo: de modo impessoal.

Neste contexto da cotidianidade *Dasein* se situa aparentemente aberto, porque público, e nesta aparência acredita-se no poder-ser. Este poder-ser, como se vê, é inautêntico, porquanto, na verdade, é prescrito pelo impessoal. Publicamente a aparência é de composição que incentiva a convivência sem fundo, decaída do *Dasein*. Decaído existencialmente, *Dasein* não deixa de “ser”, tampouco se perde totalmente, apenas nele prepondera um modo de ser.

Os constitutivos da impessoalidade, como modos de ser, e os modos de compreensão, discurso e interpretação estabelecem, sendo possibilitados pelo próprio *Dasein*, que assim por eles é mantido. *Dasein*, como ser-no-mundo, mas na ditadura do impessoal, vê-se pela publicidade familiarizado com o “mundo” das ocupações, e com estas se sente próximo em sua facticidade.

Nesse contexto *Dasein* é sempre considerado em razão da coisa de que se ocupa ou em que está, o que caracteriza a “realidade” do *Dasein* no mundo: o levar em conta e perceber os entes e agir como se a eles se assemelhasse, *Dasein* se substancializa.

Ao perceber-se nessa condição, *Dasein* pode promover uma ruptura, um olhar diferenciado para aquilo que é habitual, corrente e ordinário. Percebendo o habitual e corrente, *Dasein* já promove um desocultar, e inserir-se novamente nesse habitual, com outro olhar, já promove um ocultar e desocultar constantes. Neste caso, *Dasein* reconhece o comum, mas a ele não associa o real ou essencial das coisas mesmas.

Dasein pode se perceber em sua estrutura fundamental, como ser-no-mundo-com-o-outro, e assim entender a própria mundanidade. Amplia-se para a circunvisão, para a possibilidade da mundanidade do mundo em geral. Assim o mundo circundante público, em que já se tem uma preocupação, também está à mão em decorrência do mundo circundante mais próximo da ocupação comum.

Neste estar à mão, na convivência, “cada um é como o outro”, dissolvendo o *Dasein* que, sem surpresas, deixa a possibilidade de ser si mesmo, determina-se pelo impessoal, dissolve o modo de ser do *Dasein* e “prescreve o modo de ser da cotidianidade”. Com efeito, na cotidianidade, o estar-lançado do *Dasein* tem uma constituição específica.

Como cura, *Dasein* percebe-se como um ser-no-mundo-com-os-outros e em ocupação. A cura se opera ao si-mesmo, como modo de ser no mundo. Daí que a cura

vem para ultrapassar o impessoal, modo de ser preponderante. Isto se dá na medida em que *Dasein* compreende esse si-mesmo e o faz pela abertura e disposição na consciência fora de si. “Ser ontológico significa ser um ente ao modo da compreensão do ser”⁴⁷⁷.

Esta, novamente, constitui uma abertura do *Dasein* como ser-no-mundo e não uma voz interior. E, como abertura, *Dasein* abre a possibilidade de poder-ser a partir do perceber o impessoal e superando a ditadura da publicidade. Neste caso, percebe e analisa o mundo circundante mais próximo em sua conjuntura e passa a ser-com-o-outro, mesmo considerando as ocupações.

Quando o *Dasein* descobre o mundo e o aproxima de si, quando ele abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura do *Dasein* se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das deturpações em que *Dasein* tranca contra si mesmo⁴⁷⁸.

Trata-se de perceber a totalidade instrumental e o seu modo de ser com ela. Considerando que a injunção se dá prioritariamente nos modos de ser do *Dasein*, é a partir da autenticidade que é possível abrir-se para a propriedade, mesmo no mundo circundante (mas ampliado) e público do “nós”.

O familiarizar-se é constantemente renovado por *Dasein*, que facticamente percebe-se como ser-com-o-outro no mundo circundante público.

Aquilo que a tradição estabeleceu obscureceu as coisas mesmas. Estas coisas mesmas são vistas como aparecem, e diante disto se tem a noção de realidade.

Uma vez esclarecido o processo de acesso ao modo predominante do ser, desencobriu-se o fenômeno do impessoal, tendo como integrante a publicidade. O mundo público é comumente conduzido pela cotidianidade.

O direito é tradicionalmente percebido como técnica e manuseado como instrumento. Neste modo de ser prioritário propaga o discurso indiferente, sem significância e obscurece o social. Sob o império da publicidade o fenômeno jurídico não se mostra em autenticidade e não compreende sua abertura essencial.

Diante da luz, as coisas mostram-se como são. O perceber a possibilidade de autenticidade elabora a situação hermenêutica, orientando-se para aquilo que aparece na forma visível.

⁴⁷⁷PEREIRA, *Estado e Direito... op. cit.*, p. 86.

⁴⁷⁸Idem, *Ser e Tempo, op. cit.*, p. 183.

A compreensão da juridicidade como constitutiva do ser-no-mundo-com-o-outro, que é fenomênica e hermenêutica, é possibilidade para o rompimento da ditadura da publicidade. O fenômeno jurídico, compreendido como modo de ser-com-o-outro, ultrapassa o tradicional autenticamente e é um modo de poder ser em que a preocupação com o social precede a ocupação. *Dasein* persevera e libera-se autenticamente⁴⁷⁹, e já remete este mundo público do “nós” à iluminação da abóboda grega que é a experiência pública.

⁴⁷⁹Idem, *A Doutrina de Platão...*, op. cit., p. 347.

FONTES

- BERGER, Dieter; DROSDOWSKI, Günther; GREBE, Paul; MÜLLER, Wolfgang. *Duden – Die Zweifelsfälle der Deutschen Sprache*. Band 5. Mannheim: Dudenverlag, 1974.
- _____. Idem, Band 9. Mannheim: Dudenverlag, 1974.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico-mitológico*. Vol. I (A-I). 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – histoire des mots*. Vols. 1 e 2. Paris: Klincksieck, 1990.
- CUNHA, Celso; CINTRA, Luís F. Lindley. *Nova Gramática do Português Contemporâneo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SELIGMAN, Edwin. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. V. 12. New York: The Macmillan Company, 1959.
- FREIRE, Antônio. *Gramática Grega*. 2ª ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1953.
- GÖTZ, Dieter; HAENSCH, Günther; WELLMANN, Hans. *Langenscheidts Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. 6ª ed. Berlin: Langenscheidt, 2002.
- HOEPNER, Luiz; WEBER, Ana Maria C. K. A. *Dicionário de Bolso de Português: Português-Alemão, Alemão-Português*. Berlin: Langenscheidt, 2001.
- HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- LIDDELL, Henry George; SCOUT Robert. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1968.
- LONGMAN Dictionary of English Language and Culture UK: Longman, 1992.
- MÉNARD, René. *Mitologia Grego-Romana*. Vol. 3. Trad. Aldo Della Nina. São Paulo: Opus, 1991.
- MITTELSTRAß, Jürgen. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- MONTANARI, Franco. *Vocabulario Della Lengua Greca*. Torino: Loescher, 1996.
- MURACHCO, Henrique. *Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. Vol. 1 – teoria. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Vozes, 2002.

- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951.
- REVISTA Cult. *Filosofia do Direito*. O que é, o que foi e o que será? N. 112. Ano 10. São Paulo: Bregantini,
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. 3ª ed. Porto: Edições Marânus, 1945.
- _____. *Dicionário Português-Latino*. 2ª ed. Porto: Domingos Barreira, 1939.
- WAHRIG, Gerhard. *Deutsches Wörterbuch*. Berlin: Bertelsmann Lexikon, 1977.
- Klaus EBNER; Ulrike KADI. (Helmuth VETTER, org.) *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ª ed., 2ª. tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*. Coleção Pensamento e Filosofia. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- _____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. M. Barbosa de Almeida. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. HEIDEGGER, Martin. *Correspondências*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARISTÓTELES. *De Anima, livros I, II e III*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2006.
- _____. *Ética à Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury da edição de I Bekker. 2.ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.
- _____. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006.
- _____. *Política*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- BARKER, Sir Ernest. *Teoria Política Grega – Platão e seus predecessores*. Trad. Sérgio Fernando Guarischi Bath. Coleção Pensamento Humano. Brasília: Universidade de Brasília: 1978.
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às Filosofias da Existência: de Kierkegaard a Heidegger*. Trad. e notas Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

- BERCOVICI, Gilberto. *Planejamento e políticas públicas: por uma nova compreensão do papel do Estado*. In *Políticas Públicas: reflexões sobre o conceito jurídico*. Org. Maria Paula Dallari Bucci. São Paulo: Saraiva: 2006, pp. 143-161.
- _____. *Soberania e Constituição: Para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.
- BORGES, Alice Gonzalez. Interesse Público: um conceito a determinar. In: *Revista de Direito Administrativo*, n. 205. Rio de Janeiro: Atlas, 1996, pp. 109-116.
- BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *Uma História Social da Mídia: de Gutenberg à Internet*. 2ª ed. Revista e ampliada. Trad. Maria Carmelita Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. Da Dúvida Cartesiana ao Diálogo Metódico: o declínio da unidisciplinaridade como via metodológica única. In: *Revista Tempo e Memória*, ano 4, n. 5, julho de 2006.
- CAPELLA, Juan Ramón. *Fruto Proibido – uma aproximação histórico-teórico ao estudo do Direito e do Estado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.
- COSTA JR., Paulo José da. *O Direito de Estar Só – tutela penal da intimidade*. 4ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.
- DELEUZE, Giles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: 70, 1983.
- DERRIDA, Jaques. *La Desconstrucción en las Fronteras de la Filosofía*. Trad. Patricio Peñalvez Gómez. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio. A Questão do Sentido, a Intersubjetividade e as Teorias das Relações de Objeto. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol. 39, n. 4, pp. 79-88, 2006.
- FIGAL, Gunter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. Acerca da Disposição Natural do Homem para a Filosofia. In: *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, pp. 78/87.
- _____. *El Giro Hermenêutico*. Trad. Arturo Parada. 2ª ed. Madrid: Cátedra, 2001.
- _____. *Hermenêutica em Retrospectiva – Vol I: Heidegger em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

- _____. *Hermenêutica como filosofia prática. In: A Razão na época da ciência.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, pp. 57/87.
- _____. *O Problema da Consciência Histórica.* Trad. Paulo Cesar Duque Estrada. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas.
- _____. *Philosophical Hermeneutics.* Trad: David E. Linge. Los Angeles: University of California Press.
- _____. *Verdade e Método.* Volume I. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Idem.* Volume II. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Verdad e Método.* Vol. I. Trad. Ana Agud Aparício e Rafael de Agapito. 10ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- _____; *Idem.* Vol. II. Tradução Manuel Olasagasti. 5ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- GAOS, José. *Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger.* 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GUERRA, François-Xavier; LEMPÉRIÈRE et al. *Los Espacios Públicos em Iberoamérica – ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX.* Centro Francês de Estudos Mexicanos y Centroamericanos. México: Fondo de Cultura Econômica, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia – entre facticidade e validade.* Vol. I. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Mudança Estrutural da Esfera Pública – investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa.* Trad. Flávio R. Kothe. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Técnica e ciência como ideologia.* Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1968.
- HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem.* Trad. Márcia Sá Schuback. 4ª ed. São Paulo: Vozes, 2008.
- _____. *A Doutrina de Platão sobre a Verdade.* Trad. Jeannette Antonios Maman. *In Revista da Faculdade de Direito/Universidade de São Paulo.* v. 100, 2005. p 335-360
- _____. *Being and Time.* Trad. John Macquarrie e Edward Robinson. São Francisco: Harper San Francisco/Harper Collins, 1962.
- _____. *Carta sobre el Humanismo.* Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

- _____. *El Ser y el Tiempo*. Trad. José Gaos. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- _____. *Ensaaios e Conferências*. Trad. Emmanuel C. Leão, Gilvan Forgel e Marcia Sá C. Schuback. 3ª ed. São Paulo: Vozes, 2006.
- _____. *History of the Concept of Time: Prologómena*. Trad. Theodore Sheehan e R. Lilly. Bloomington: Indiana University, 1992.
- _____. *Que é Isto, a Filosofia: identidade e diferença*. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.
- _____. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Introducción a la Filosofía*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. 3ª ed. Madri: Frónesis Cátedra – Universitat de València, 2001.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Coleção Tempo Universitário. 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. *Introduction to Metaphysics*. Trad. Gregory Fried e Richard Polt. New Haven: Yale University, 2000.
- _____. *Kant y el Problema de la Metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. *La Doctrina de Platón acerca de la Verdad*. Trad. de Norberto V. Silvetti. Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Fasc. VII – ns. 10-11-12, año V-VI, 1952/1953.
- _____. *La Pregunta por la Técnica*. Trad. Eustáquio Barjau. In *Conferências y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.
- _____. Letter on Humanism. In: KRELL, David Farrell. *Martin Heidegger Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 189-242.
- _____. *Lógica: a pergunta pela essência do caminho*. Trad. Maria Adelaide Pacheco e Helga Hooek Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. Martin Heidegger: Interrogado pelo hebdomadário *Der Spiegel* – setembro de 1966. Entrevista publicada postumamente em 31 de maio de 1976.
- _____. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *Nietzsche II*. Idem.

- _____. On the Essence of Truth. In: KRELL, David Farrell. *Martin Heidegger Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 113-141.
- _____. *Ontologia Hermenêutica de la Facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.
- _____. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Coleção Pensamento Humano. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2008.
- _____. *Que é Isto – A Filosofia? Identidade e diferença*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Textos Filosóficos. São Paulo: Vozes/ Duas Cidades, 2006.
- _____. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- _____. *Ser e Tempo*. Parte I. Coleção Pensamento Humano. 13ª ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. Idem. Parte II. Coleção Pensamento Humano. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10ª ed. Idem.
- _____.; Idem. Coleção Pensamento Humano. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008.
- _____. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madri: Trotta, 2003.
- _____. *Ser e Verdade – 1. A questão fundamental da filosofia; 2. Da essência da verdade*. Coleção Pensamento Humano. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. São Paulo: Vozes, 2007.
- _____. *Sôbre o Humanismo ou Carta sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Sobre o Humanismo – Carta a Jean Beaufret, Paris*. In: Coleção Os Pensadores. Trad., introdução e notas: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1979.
- _____. The Origin of the Work of Art. In: KRELL, David Farrell. *Martin Heidegger Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 144-187.
- _____. The Question Concerning Technology. In: KRELL, David Farrell. *Martin Heidegger Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 283-317.
- _____. *Todos Nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. Trad. Dulce Maria Critelli. São Paulo: Moraes, 1981.

- HICKEY, Lance. Kant's Concept of the Transcendental Object. Manuscrito. *Revista Internacional de Filosofia*. Vol. XXIV, n. 1, abril 2001. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – Unicamp.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- JULIÃO, José Nicolao. *Sobre a Interpretação Heideggeriana do Eterno Retorno no Pensamento de Nietzsche*. V. 3(2) p. 29-46 julho/dez. 1998.
- KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é 'Esclarecimento'?*. In: Textos seletos. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Edição Bilingüe, Petrópolis: Vozes, 1974, pp. 100- 117.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 7ª ed. Lisboa: 70, 1995.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Versão eletrônica. Trad. J. Rodrigues de Meregé. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>
- KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Winfried (orgs.). *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Revisão científica e coordenação de Antônio Manuel Hespanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- KELSEN, Hans. *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 3.ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KRELL, David Farrell. *Martin Heidegger Basic Writings: from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- LESSA, Pedro. *Estudos de Filosofia do Direito*. 2ª ed. Campinas: Bookseller, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *Martin Heidegger and Ontology*. Trad. Committee of Public Safety. The Johns Hopkins University Press, 1996.
- LUÑO, Antonio-Enrique Pérez. *La Seguridad Jurídica*. 2ª ed. Barcelona: Ariel, 1994.
- _____. *Teoría del Derecho – una concepción de la experiencia jurídica*. 3ª ed. Madrid: Tecnos, 2004.
- MAC DOWELL, João A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger – ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MAIA, Alexandre da. A dicotomia público x privado com o advento do Estado Social: uma análise crítica à obra de Hannah Arendt. *Revista da Faculdade de Direito de Olinda*. Olinda, v. 2, ns. 2/3. pp. 81-106, jan./dez. 1998.
- MAMAN, Jeannette Antonios. A Via Investigativa da Filosofia do Ser e o Fenômeno

- Jurídico. *Revista da Faculdade de Direito/Universidade de São Paulo*, v. 99, 2004. pp 477-482.
- _____. O Fenômeno Jurídico como Objeto de uma Ontologia Fundamental. *Revista da Faculdade de Direito/Universidade de São Paulo*, v. 94, 1999, pp. 325-338.
- _____. *Fenomenologia Existencial do Direito* – Crítica do pensamento jurídico brasileiro. 2ª ed. São Paulo: Quartier Latin, 2003.
- _____. Língua e Linguagem: os artifícios e a verdade jurídica. *Revista da Faculdade de Direito/Universidade de São Paulo*, v. 98, 2003, pp. 503-508.
- MARKENSON, Roberto. Kant e a Subjetividade Transcendental. *Revista de Filosofia da Ufpa*. Paraíba, 1992, pp.15-29.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à Filosofia do Direito: dos modernos aos contemporâneos*. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2006.
- MAZZILLI, Hugo Nigro. O público e o privado. *Revista dos Tribunais*. São Paulo, v. 84, n. 714, pp. 476-7, abr. 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORENTE, Manuel García. *Fundamentos de Filosofia I* – lições preliminares. Trad. e prólogo Guillermo de la Cruz Coronado. 5ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- OLIVEIRA, Francisco de; PAOLI, Maria Célia (orgs.). *Os Sentidos da Democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. 2ª ed. Núcleo de Estudos dos Direitos da Cidadania. Petrópolis: Vozes; Brasília: NEDIC, 2000.
- PAIM, Antônio. *Tratado de Ética*. Londrina: Humanidades, 2003.
- PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica*. Lisboa: Presença, 1992.
- PEREIRA, Aloysio Ferraz. *O Direito como Ciência*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.
- _____. *Estado e Direito na Perspectiva da Libertação* (uma crítica segundo Martin Heidegger). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1980.
- _____. *História da Filosofia do Direito: das origens a Aristóteles*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.
- _____. *Textos de Filosofia Geral e de Filosofia do Direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.

- PLATÃO. *A República*. Trad. e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. In: *Platão: Diálogos*. 3ª ed. revisada. Belém: Universitária UFPA, 2001.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- RAICHELIS, Raquel. *Esfera Pública e Conselhos de Assistência Social: caminhos da construção democrática*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- _____. *Legitimidade Popular e Poder Público*. São Paulo: Cortez, 1988.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Org., trad. e apresentação: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- ROULAND, Norbert. *Nos Confins do Direito*. Trad. Maria E. de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Coleção os Pensadores. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica, Arte e Técnica da Interpretação*. Trad. Celso Reni Braidá. 5ª ed. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano – uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- SMITH, Daniel. *Intensifying Phronesis: Heidegger, Aristotle, and Rhetorical Culture*. Pennsylvania State - acesso via VPN-USP – In Projeto Muse, em dez/2008, p. 77-102.
- SÓLON, Ari Marcelo. *Dever Jurídico e Teoria Realista do Direito*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2000.
- STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a Verdade – lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- STRECK, Luiz Lenio. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 4ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.
- TELLES, Vera da Silva. *Direitos Sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte: UFMG, 2006.

- _____. Espaço Público e Espaço Privado na Constituição do Social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. In: *Tempo Social*, revista de Sociologia da Usp. São Paulo, 2(1): 23-48, 1º. sem. 1990.
- TELLES JÚNIOR, Goffredo da Silva. A Democracia Participativa. *Revista da Faculdade de Direito/Universidade de São Paulo*, v. 100, 2005, pp. 171-188.
- _____. *Iniciação na Ciência do Direito*. 3ª ed. São Paulo: Saraiva, 2006.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: 70, 1987.
- VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WARAT, Luís Alberto. *O direito e sua linguagem*. 2.ª versão. 2ª ed. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1995.
- WOLKMER, Antônio Carlos, (org.). *Fundamentos de História do Direito*. 3ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso, 2007.
- _____; Org. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- _____; *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III, 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

ANEXO

Anexo I

Aparições do público, publicidade e variações do termo em *Ser e Tempo*

Abaixo aparecem transcritas as aparições do termo *öffentlich, öffentlichkeit e veröffentlichkeit* e de suas variações em *Sein und Zeit*⁴⁸⁰. Este cuidado foi tomado diante da análise realizada ao longo do trabalho relativamente à condição do “público” em Heidegger, e das traduções dos termos contidas nas obras utilizadas.

Os termos, suas respectivas traduções e os trechos transcritos não são suficientes, por si sós, para conclusões imediatas, mas servem como referência para uma análise preliminar, bem como para consulta nas edições indicadas.

A análise efetiva do “público” realizada ao longo do trabalho considerou as aparições, traduções e trechos abaixo, mas também e essencialmente a analítica fundamental heideggeriana e a totalidade da obra *Sein und Zeit*. Como se pôde perceber, o trabalho privilegiou alguns trechos, não por capricho, mas pela relação direta e essencial que tais mantêm com a temática da pesquisa.

As transcrições a seguir seguem a ordem de aparição de acordo com os parágrafos contidos em *Sein und Zeit*. Depois dos termos transcritos em alemão, a autora indicou as traduções respectivas contidas nas obras utilizadas e, ao final, transcreveu também os trechos completos em que os termos aparecem, em *Sein und Zeit*⁴⁸¹.

A localização dos termos encontra-se indicada em rodapé de página. As aspas e itálico originais da obra foram mantidos. Os grifos são da autora.

⁴⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

⁴⁸¹ Para promover as transcrições que se seguem a autora recorreu às leituras realizadas nas traduções de *Sein und Zeit*, constantes da bibliografia, e em especial às valiosas indicações contidas em HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trad. John Macquarrie e Edward Robinson. São Francisco: Harper San Francisco/Harper Collins, 1962.

§ 14

» die **öffentliche** « Wir-Welt - mundo “público” do nós e mundo “público” do nós; ‘public’ we-world; el mundo “público” del “nosotros”⁴⁸².

Welt meint die >öffentliche<, Wir-Welt oder die >eigene< und nächste (häusliche) – Umwelt⁴⁸³

§ 15

öffentlichen Welt (Umweltnatur) - mundo público; public world; mundo público⁴⁸⁴.

Das je besorge Werk ist nicht nuar in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der *öffentlichen Welt*⁴⁸⁵.

§ 27

öffentliche »Umwelt « - mundo circundante público; the public ‘environment’; “mundo circundante” público⁴⁸⁶.

⁴⁸² Os termos correspondem às edições de *Sein und Zeit* traduzidas para o português, inglês e espanhol, e a seguir indicadas: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 105; HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Coleção Pensamento Humano. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 112; HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trad. John Macquarrie e Edward Robinson. São Francisco: Harper San Francisco/Harper Collins, 1962, p. 93; HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. Tradução José Gaos. 2ª. edição. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 78; e HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Tradução Jorge Eduardo Rivera. Madri: Editorial Trotta, 2003, p. 93. A localização dos termos e expressões que se seguem serão diretamente indicadas pelas páginas respectivas, nas obras acima mencionadas, sem menção à referência, sempre observando a ordem que se deu inicialmente, vale dizer, as traduções para o português, seguida do inglês e ao final daquelas contidas nas edições em espanhol. Em algumas ocasiões a página da edição brasileira ou espanhola aparece com a outra indicação de página situada ‘entre parênteses’. Isto se dá em razão da tradução do termo ser coincidente.

⁴⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 65.

⁴⁸⁴ Páginas: 113 (119); 100; 84 (98).

⁴⁸⁵ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 71.

⁴⁸⁶ Páginas: 179 (184); 164; 143 (151).

öffentlicher Verkehrsmittel - meios de transporte público; public means of transport; medios públicos de comunicación; médios de locomoción pública⁴⁸⁷.

Früher wurde gezeigt, wie je schon in der nächsten Umwelt die öffentliche > Umwelt < zuhanden und mitbesorgt ist. In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere⁴⁸⁸.

» die **Öffentlichkeit** « - “public-idade”; o “público”; ‘publicness’, “la publicidad”⁴⁸⁹ –

Öffentlichkeit - public-idade; o público; ‘publicness’; la publicidad⁴⁹⁰.

Öffentlichkeit - public-idade, público; ‘publicness’; “la publicidad”⁴⁹¹.

Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als » die Öffentlichkeit « kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den » Dingen «, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens » auf die Sachen «, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus. (...). In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Sensentlaustung und Entgegenkommen liegt die nächste »Ständigkeit« des Daseins.⁴⁹²

§ 29

die **Öffentlichkeit** - public-idade; o público; publicness; la publicidad⁴⁹³.

Die Öffentlichkeit als die Seinsart des Man (vgl. §27) hat nicht nur überhaupt ihre Gestimmtheit sie braucht Stimmung und » macht « sie für sich⁴⁹⁴.

§ 34

⁴⁸⁷ Páginas: 179 (184); 164; 143 e 151.

⁴⁸⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 126.

⁴⁸⁹ Páginas: 180 e 184; 164; 144 (151).

⁴⁹⁰ Páginas: 180 e 185; 165; 143 (152).

⁴⁹¹ Páginas: 181 e 185; 166; 145 e 152.

⁴⁹² HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 127-128.

⁴⁹³ Páginas: 193 e 198; 178; 156 (163).

⁴⁹⁴ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 138.

diese **Öffentlichkeit** - public-idade; público; publicness; la “publicidad”, esta publicidad; **en lo público del uno, este carácter público**⁴⁹⁵. Nesse caso refere-se ao público do impessoal.

Ist das Dasein als geworfenes In-der-Welt-sein nicht gerade zunächst in die Öffentlichkeit des Man geworfen? Und was bedeutet dieses Öffentlichkeit anderes als die spezifische Erschlossenheit des Man?⁴⁹⁶

§ 35

die **Öffentlichkeit** - public-idade; ao que é público; becoming public; publicidad, acceso a lo público⁴⁹⁷.

die **Öffentlichkeit** - Interpretação pública; interpretación pública; Public way in which things have been interpreted; El dominio del público “estado de interpretado”, estado interpretativo público⁴⁹⁸.

Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in **die Öffentlichkeit**, sondern begünstigt ihn. Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache. (...). Die Herrschaft der **öffentlichen** Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Welt angehen läßt⁴⁹⁹.

§ 37

öffentlich gesehen - Do ponto de vista público; Do ponto de vista público; Emerges before the public; La publicidad; Opinion pública⁵⁰⁰.

die **Öffentlichkeit** - Se torna público; se torna público; Emerges before the public; La publicidad; Opinion pública⁵⁰¹.

Der öffentlichen - Interpretação pública; Interpretación pública; publicly interpreted; Público “estado de interpretado”; Estado interpretativo público⁵⁰².

⁴⁹⁵ Páginas 226 e 230; 210; 187 e 190.

⁴⁹⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 167.

⁴⁹⁷ Páginas: 229 e 232; 213; 188 e 192.

⁴⁹⁸ Páginas: 229 e 233; 213; 189 e 192.

⁴⁹⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 169-170.

⁵⁰⁰ Páginas: 235 e 239; 218; 194 e 197.

⁵⁰¹ Páginas: 235 e 239; 218; 194 e 197.

⁵⁰² Páginas: 235 e 239; 218; 194 e 197.

Der öffentlichen Erschlossenheit - Abertura pública da convivência; Public disclosedness; Público “estado de aberto”, aperturidad pública del convivir⁵⁰³.

öffentlich - publicamente; Public disclosedness; Público “estado de aberto”; aperturidad pública del convivir⁵⁰⁴.

Sofern nun aber die Zeit des sich einsetzenden Daseins in der Verschwiegenheit der Durchführung und des echten Scheiterns eine andere, ist **öffentlich** gesehen eine wesentlich langsamere, als die des Geredes, das »schneller lebt«, is dies Gerede längst bei einem anderen, dem jeweilig Neuesten angekommen. (...) Gerede und Neugier sorgen in ihrer Zweideutigkeit dafür, daß das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die **Öffentlichkeit** weraltet ist. (...). Die Zweideutigkeit der **öffentlichen** Ausgelegtheit gibt das Vorweg-bereden und neugierige Ahnen für das eigentliche Geschehen aus und stempelt Durchführen und Handeln zu einem Nachträglichen und Belanglosen. (...). Zweideutig ist das Dasein immer »da«, das heißt in der öffentlichen Erschlossenheit des Miteinanderseins, wo das lauteste Gerede und die findigste Neugier den »Betrieb« im Gang halten, da, wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht. Aber **öffentlich** ist sie gerade verborgen, und *man* wird sich immer dagegen wehren, daß diese Interpretation der Seinsart der Ausgelegtheit des Man zutrifft⁵⁰⁵.

§ 38

die **Öffentlichkeit** - Public-idade; caráter público; publicness; publicidad; público⁵⁰⁶

öffentliche – interpretação pública; publicly interpreted; el público “estado de interpretado”, estado interpretativo publico⁵⁰⁷.

der **öffentlichen** – interpretação pública; publicly interpreted; el público “estado de interpretado”, estado interpretativo publico⁵⁰⁸.

die **öffentliche** – interpretação pública; publicly interpreted; el público “estado de interpretado”, estado interpretativo publico⁵⁰⁹.

Dieses Aufgehen bei... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die **Öffentlichkeit** des Man. (...). Das Gerede und die in ihm beschlossene öffentliche Ausgelegtheit konstituiert sic him Miteinandersein. (...) Wenn aber das Dasein selbst im Gerede und der öffentlichen Ausgelegtheit ihm selbst die Möglichkeit vorgibt,

⁵⁰³ Páginas: 235 (239); 218; 194 e 197.

⁵⁰⁴ Páginas: 236 (239); 218; 194 e 197.

⁵⁰⁵ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 174-175.

⁵⁰⁶ Páginas: 237 e 240; 220; 195 e 198.

⁵⁰⁷ Páginas: 238 (241); 221; 197 e 199.

⁵⁰⁸ Páginas: 239 (242); 221; 197 e 199.

⁵⁰⁹ Páginas: 239 (242); 221; 197 e 199.

sic him Man zu verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen, dann sagt das: das Dasein bereite ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen. Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst *versucherisch*. (...). In dieser Weise sich selbst schon zur Versuchung geworden, halt die öffentliche Ausgelegtheit das Dasein in seiner Verfallenheit fest⁵¹⁰.

§ 40

der **öffentlichen** – interpretação pública; publicly interpreted; el público “estado de interpretado”, estado interpretativo público⁵¹¹.

Öffentlichkeit – public-idade cotidiana do impessoal; público; everyday publicness of the they; cotidiana publicidad del uno, la publicidad cotidiana⁵¹².

Öffentlichkeit – public-idade; “at home” of publicness; “en su casa” de la publicidad, estar-em-casa de la publicidad⁵¹³.

Öffentlichkeit – public-idade; público; publicness; publicidad, lo público⁵¹⁴.

(...) die **öffentliche** Ausgelegtheit des Man – interpretação pública do impessoal; publicly interpreted by the “they”; del público “estado de interpretado” del uno; estado interpretativo público del uno⁵¹⁵.

Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt « und der **öffentlichen** Ausgelegtheit zu verstehen. (...). Dieser Charakter des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche **Öffentlichkeit** das Man, das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbsterständliche »Zuhause-sein « in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt. (...). Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der **Öffentlichkeit** ist Flucht *vor* dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt. (...). »Eigentliche« Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfallens un der **Öffentlichkeit** selten. (...). Im Gegenteil – die Seltenheit des Phänomens ist ein Index dafür, daß das Dasein, das ihm selbst zumeist durch die **öffentliche** Ausgelegtheit des Man in seiner Eigentlichkeit verdeckt bleibt, in dieser Grundbefindlichkeit in einem ursprünglichen Sinne erschließbar wird⁵¹⁶.

§ 41

⁵¹⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 177.

⁵¹¹ Páginas: 251 (254); 232; 208 e 210.

⁵¹² Páginas: 253 e 255; 233; 209 e 211.

⁵¹³ Páginas: 253 e 256; 234; 208 e 211.

⁵¹⁴ Páginas: 254 e 256; 234; 210 e 212.

⁵¹⁵ Páginas: 255 e 257; 235; 211 e 212.

⁵¹⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 187-190

die **Öffentlichkeit** – public-idade do impessoal; caráter público do impessoal; publicness of the they, publicidad del uno, carácter público del uno⁵¹⁷;

In diesem verfallenden Sein bei ... meldet sich, ausdrücklich oder nicht, verstanden oder nicht, das Fliehen vor der Unheimlichkeit, die zumeist mit der latente Angst verdeckt bleibt, weil die **Öffentlichkeit** des Man alle Unvertrautheit niederhält⁵¹⁸.

§ 44

der **öffentlichen** – interpretação pública; publicly interpreted; público “estado de interpretado”; estado interpretativo público⁵¹⁹.

Das Aufgehen im Man bedeutet die Herrschaft der **öffentlichen** Ausgelegtheit.⁵²⁰

§ 47

des **öffentlichen** - convivência pública; publicly being with one another; público⁵²¹.

Die weite Mannigfaltigkeit vertretbarer Weisen des In-der-Welt-eins erstreckt sich nicht nua auf die abgeschliffenen Modi des **öffentlichen** Miteinander, sondern betrifft ebenso die auf bestimmte Umkreise eingeschränkten, auf Berufe, Stände und Lebensalter zugeschnittenen Möglichkeiten des Besorgens.⁵²²

§ 51

der **öffentlichen** Ausgelegtheit – interpretação pública; publicly interpreted; público estado de interpretado e estado interpretativo público⁵²³.

die **Öffentlichkeit** – public-idade; público; publicnes; publicidad⁵²⁴.

⁵¹⁷ Páginas 257 e 259; 237; 213 e 214.

⁵¹⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 192.

⁵¹⁹ 290 (292); 264; 242 e 242;

⁵²⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 222.

⁵²¹ Páginas 20 (313); 283; 262 (260).

⁵²² HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 239.

⁵²³ Páginas 34 (328); 296; 275f e 272.

⁵²⁴ Páginas 35 e 328; 296; 276 (273).

die **Öffentliche** Daseins aulegung – interpretação pública; public way; la interpretación pública; acontecimiento público⁵²⁵.

die **Öffentlich** vorkommendes Ereignis – discurso público; acontecimento público; public occurrence; públicamente⁵²⁶.

die **Öffentlichkeit** - public-idade; público; public; publicidad⁵²⁷.

die **Öffentlichkeit** - public-idade; público; public; publicidad; público⁵²⁸.

gilt **öffentlich** als feige – domínio público; âmbito público; public acceptance; públicamente⁵²⁹

der **öffentlichen** Augelegtheit – interpretação pública; publicly interpreted; público⁵³⁰.

Das Selbst der Alltäglichkeit aber ist das Man, das sich in der **öffentlichen** Augelegtheit konstituiert, die sic im Gerede ausspricht. (...). Die **Öffentlichkeit** des alltäglichen Miteinander »kennt« den Tod als standing vorkommendes Begegnis, als »Todesfall«. Dieser oder jener Nächste oder Fernerstehende »stirbt«. (...) Die **öffentliche** Daseinsauslegung sagt: »man stirbt«, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das *Niemand*.(...). Das Sterben, das wesenhaft unvertretbar das meine ist, wird in ein **öffentlich** vorkommendes Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet. (...). Und selbst im Falle des Ablebens noch soll die **Öffentlichkeit** durch das Ereignis nicht in ihrer besorgten Sorglosigkeit gestört und beunruhigt werden. Sicht man doch im Sterben der Anderen nicht selten eine gesellschaftliche Unannehmlichkeit, wenn nicht gar Taktlosigkeit, davor die **Öffentlichkeit** bewahrt werden soll (...). Schon das »Denken an den Tod« gilt **öffentlich** als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht. Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen. Die Herrschaft **öffentlichen** Augelegtheit des Man hat auch schon über die Befindlichkeit entschieden, aus der sich die Stellung zum Tode bestimmen soll⁵³¹.

§ 55

öffentliche Augelegtheit - interpretação pública; publicness; público⁵³².

die **Öffentlichkeit** a des Man – public-idade; teor público do impessoal; publicly, publicidade e público⁵³³.

⁵²⁵ Páginas 35 (329); 297; 276 e 273.

⁵²⁶ Páginas 35 e 329; 297; 276 (273).

⁵²⁷ Páginas 36 e 329; 298; 276 (273).

⁵²⁸ Páginas 36 e 330; 298; 277 e 274.

⁵²⁹ Páginas 36 e 330; 298; 277 (274).

⁵³⁰ Páginas 36 (330); 298; 277 (274).

⁵³¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 252-253.

⁵³² Páginas (56) e 330; 315; 295 (290).

⁵³³ Páginas 56 e 330; 315; 295 e 290.

Dadurch »weiß« das Dasein, woran es mit ihm selbst ist, insofern es sich auf Möglichkeiten seiner selbst entworfen hat, bzw. sich solche, aufgehend im Man, durch dessen **öffentliche** Ausgelegtheit vorgeben ließ. (...) Sich verlierend in die **Öffentlichkeit** des Man und sein Gerede *überhört* es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst⁵³⁴.

§ 56

im **öffentlichen** Miteinander gilt – *vivência pública; convivência pública; being with another publicly; el público “uno con otro” e convivir público*⁵³⁵.

die **öffentliche** Ausgelegtheit - *interpretação pública; publicly interpreted; público estado de interpretado, estado interpretativo público*⁵³⁶.

öffentliches Ansehen - *considerações públicas; Public repute; pública consideración e consideración pública*⁵³⁷

Nicht daraufhin, was das Dasein im **öffentlichen** Miteinander kilt, kann, besorgt, noch gar auf das, was es ergriffen, wofür es sich eingesetzt hat, wovon es sich hat mitnehmen lassen. (...). Daß der Rub das Man und die **öffentliche** Ausgelegtheit des Daseins *übergeht*, bedeutet keineswegs, daß er es nicht *mittrifft*. Gerade *im Übergehen* stößt er das auf **öffentliches** Ansehen erpichte Man in die Bedeutungslosigkeit⁵³⁸.

§ 57

öffentlich – *public-amente; público; public; publicamente*⁵³⁹.

»**öffentliche** Gewissen« – *consciencia pública; public conscience; conciencia pública*⁵⁴⁰.

»Es« ruft und gibt gleichwohl für **öffentlich** beredet werden möchte. (...). Aber dieses »**öffentliche** Gewissen« - was ist es anderes als die Stimme des Man?⁵⁴¹.

§ 58

öffentliche – *convivência pública, publicly; afetar al público uno con outro en general; convivir público*⁵⁴²

⁵³⁴ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 271.

⁵³⁵ Páginas 58 e 351; 317; 297 e 292.

⁵³⁶ Páginas 58 (351); 317; 297 e 293.

⁵³⁷ Páginas 58 (351); 317; 297 e 293.

⁵³⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 273.

⁵³⁹ Páginas 63 e 356; 322; 301 (296).

⁵⁴⁰ Páginas 65 (357); 323; 303 (297).

⁵⁴¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 277-278.

⁵⁴² Páginas 69 (362); 327; 307 e 301.

» **öffentlichen** « Gesetzes lei “pública”; “public” law; lesión de; contravención de la lei “pública”⁵⁴³.

öffentlichen Norm – normas públicas; public norms; norma pública⁵⁴⁴.

Die Forderung, der man nicht genügt, braucht jedoch nicht notwendig auf einen Besitz bezogen zu sein, sie kann das **öffentliche** (...). Dieses Schuldigwerden an Anderen ist möglich ohne Verletzung des »**öffentlichen**« Gesetzes⁵⁴⁵.

Die Verständigkeit des Man kennt nur Genügen und Ungenügen hinsichtlich der handlichen Regel und **öffentlichen Norm**⁵⁴⁶.

§ 60

Öffentlichkeit – public-idade; público; publicness; publicidad, público⁵⁴⁷.

Das Dasein wird als Man-selbst von der verständigen Zweideutigkeit der **Öffentlichkeit** »gelebt«, in der sich niemand entschließt und die doch schon immer beschlossen hat⁵⁴⁸.

§ 69

öffentlichen Umwelt – mundo circundante público; public environment, el mundo circundante público; el mundo público circundante.⁵⁴⁹

öffentlichen Umwelt – mundo circundante público, public environment; el del mundo circundante y público correspondiente; el mundo público circundante⁵⁵⁰.

Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen konstituiert die Vertrautheit, gemäß der sich das Dasein als Miteinandersein in der **öffentlichen Umwelt** »auskennt«⁵⁵¹.

Die Umsicht bewegt sich in den Bewndtnisbezügen des zuhandenen Zeugzusammenhangs. Sie untersteht selbst wieder der Leitung durch eine mehr oder Zinder ausdrückliche Übersicht über das Zeugganze der jeweiligen Zeugwelt und der ihr zugehörigen **öffentlichen Umwelt**⁵⁵².

⁵⁴³ Páginas 69 (362); 328; 307 e 301.

⁵⁴⁴ Páginas 69 (368); 334; 313 e 306.

⁵⁴⁵ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 282.

⁵⁴⁶ Idem, p. 288.

⁵⁴⁷ Páginas 89 e 380; 345; 325 e 316.

⁵⁴⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 299.

⁵⁴⁹ Páginas: 154 (442); 405; 383 e 370.

⁵⁵⁰ Páginas: 159 (447); 410; 388 e 374.

⁵⁵¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 354.

⁵⁵² Idem, p. 359.

§ 71

der **Öffentlichkeit** – public-idade; convivência do público, publicness, publicidad⁵⁵³.

die **öffentliche** – manifestação pública, public manifest, pública patencia, públicamente manifesto⁵⁵⁴.

»Zunächst« bedeutet: die Weise, in der das Dasein im Miteinander der **Öffentlichkeit** »offenbar« ist, mag s auch »im Grunde« die Alltäglichkeit gerade existenziell »überwunden« haben. (...). Alltäglichkeit ist eine Weise *zu sein*, der allerdings die **öffentliche** Offenbarkeit zugehört⁵⁵⁵.

§ 74

öffentlichen – interpretação pública; public way; público “medio” y hodierno del “ser ahí” y en el caso; estado interpretativo público mediano⁵⁵⁶.

Es versteht sich aus den Existenzmöglichkeiten, die in der jeweils heutigen »durchschnittlichen« **öffentlichen** Ausgelegtheit des Daseins »kursieren«⁵⁵⁷.

§ 75

öffentlichen – convivência pública; public; público⁵⁵⁸.

öffentlichen – convivência pública; public; público⁵⁵⁹.

Was dem alltäglichen Besorgen im **öffentlichen** Miteinander begegnet, sind nicht nur Zeug und Werk, sondern zugleich das, was sich damit (...). »Begibt«: die »Geschäfte«, Unternehmungen, Vorfälle, Unfälle. Die »Welt« ist zugleich Boden und Schauplatz und gehört als solcher mit zum alltäglichen Handel und Wandel. Im **öffentlichen** Miteinander begegnen die Anderen in solchem Treiben, in dem »man selbst« »mitschwimmt«⁵⁶⁰.

§76

Öffentlichkeit – public-idade; público; publicness of the “today”; publicidad, carácter público.⁵⁶¹

⁵⁵³ Páginas: 173 (461); 423; 400 (386).

⁵⁵⁴ Páginas: 174 e 461; 423; 401 e 386.

⁵⁵⁵ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 370-371.

⁵⁵⁶ Páginas: 189 (475); 445; 414 e 389.

⁵⁵⁷ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 383.

⁵⁵⁸ Páginas: 193 (480); 439; 418 e (403).

⁵⁵⁹ Páginas: 194 (480); 439; 418 (403).

⁵⁶⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 387-388.

⁵⁶¹ Páginas: 204 e 490; 449; 428 e 411.

» Sofern dieses aber aus dem zukünftig-wiederholenden Verstehen einer ergriffenen Existenzmöglichkeit ausgelegt ist, wird die eigentliche Historie zur Entgegenwärtigung des Heute, das ist zum leidenden Sichlösen von der verfallenden **Öffentlichkeit** des Heute«⁵⁶².

§ 77

öffentliche – opinião pública; public opinion; opinión pública; opiniones públicas⁵⁶³

öffentlichen – consciência moral pública; conciencia pública, conciencia pública⁵⁶⁴.

Staatspaedagogische Aufgabe ware es die elementare **öffentliche** Meinung zu zersetzen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würden dann statt eines so genannten **öffentlichen** Gewissens – dieser radikalen Veräußerlichung, wieder Einzelgewissen, das heißt Gewissen mächtig werden⁵⁶⁵.

§ 79

öffentlichen – compreensibilidade pública; public, comprensibilidad pública y media, comprensibilidad pública y mediana⁵⁶⁶

Öffentlichkeit – public-idade; teor público da convivência; publicness, publicidad, ámbito público⁵⁶⁷.

veröffentlicht – público; public character; “hecho público”, público⁵⁶⁸.

Öffentlichkeit – public-idade; público; publicness; publicidad⁵⁶⁹.

Als erschlossenes existiert das Dasein faktisch in der Weise des *Mitseins* mit Anderen. Es halt sich in einer **öffentlichen**, durchschnittlichen Verständlichkeit. (...). Das ausgesprochene »jetzt« ist von jedem gesagt in der **Öffentlichkeit** des Miteinander-in-der-Welt-seins. Die ausgelegte, ausgesprochene Zeit des jeweiligen Daseins ist daher als solche auf dem Grunde seines ekstatischen In-der-Welt-seins je auch schon **veröffentlicht**. (...) Die **Öffentlichkeit** der »Zeit« ist aber um so eindringlicher, je mehr das faktische Dasein die Zeit *ausdrücklich besorgt*, indem es ihr eigens Rechnung trägt⁵⁷⁰.

⁵⁶² HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 397.

⁵⁶³ Páginas: 211 (496); 454; 434 e 417.

⁵⁶⁴ Páginas: 211 (496); 455; 434 e 417.

⁵⁶⁵ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 403

⁵⁶⁶ Páginas: 221 (506); 463; 442 e 425.

⁵⁶⁷ Páginas: 221 e 506; 463; 443 e 425.

⁵⁶⁸ Páginas: 221 (506); 464; 443 e 425.

⁵⁶⁹ Páginas: 221 e 506; 464; 443 e 425.

⁵⁷⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 410-411.

§ 80

veröffentlicht – público; makes itself public; hace público⁵⁷¹.

öffentliche Zeit –publicamente; public; tiempo público⁵⁷².

öffentliche Zeit – tempo público; such time; tiempo público⁵⁷³.

der **öffentlichen Zeit** – tempo público; public time; tiempo público⁵⁷⁴.

die **Veröffentlichung** der Zeit – publicação; fazer-se público; made public; “hacerse público”⁵⁷⁵.

Zeit **veröffentlicht** – tornou público; made itself public, hecho público⁵⁷⁶.

»Eigentliche« **Veröffentlichung** – publicação; fazer-se público; public; “hacerse público”⁵⁷⁷.

öffentlich Zeit – publicamente; o tempo possa se “dar”publicamente, publicly; públicamente un tiempo, un tiempo público⁵⁷⁸.

der **öffentlichen Zeit** – tempo público; public; tiempo público⁵⁷⁹.

Die »**öffentliche Zeit**« – tempo público; public; “tiempo público”⁵⁸⁰.

der »**öffentlichen Zeit**« – “tempo público”; public; “tiempo público”⁵⁸¹.

die **öffentliche** Umwelt – mundo circundante público; public environment; mundo circundante público, mundo público circundante⁵⁸².

öffentliche Datierung – datação pública; publicly; público, pública⁵⁸³.

öffentlich verfügbares – medida pública; public; públicamente⁵⁸⁴.

öffentlich umweltlich – publicamente; public; públicamente⁵⁸⁵.

veröffentlicht – público; public environment, hace público⁵⁸⁶.

öffentliche Zeit – tempo público; publicly; tiempo público⁵⁸⁷.

⁵⁷¹ Páginas: 222 (506); 464; 443 (426).

⁵⁷² Páginas: 222 (506); 464; 443 (426).

⁵⁷³ Páginas: 222 (506); 464; 443 (426).

⁵⁷⁴ Páginas: 222 (506); 464; 443 (426).

⁵⁷⁵ Páginas: 222 e 506; 464; 443 (426).

⁵⁷⁶ Páginas: 222 (506); 464; 443 (426).

⁵⁷⁷ Páginas: 222 e 507; 464; 444 (426).

⁵⁷⁸ Páginas: 222 e 507; 464; 444 e 426.

⁵⁷⁹ Páginas: 222 (507); 464; 444 (426).

⁵⁸⁰ Páginas: 223 (507); 465; 444 (427).

⁵⁸¹ Páginas: 223 (507); 465; 444 (427).

⁵⁸² Páginas: 224 (508); 466; 445 e 428.

⁵⁸³ Páginas: 224 (508); 466; 445 (428).

⁵⁸⁴ Páginas: 224 (508); 466; 445 (428).

⁵⁸⁵ Páginas: 224 (509); 466; 446 (428).

⁵⁸⁶ Páginas: 225 (509); 466; 446 (428).

⁵⁸⁷ Páginas: 225 (509); 466; 446 (428).

Die **veröffentlichte** Zeit – tempo público; made public; hecho público⁵⁸⁸.

Die **veröffentlichte** Zeit – tempo público; made public; el tiempo hecho público⁵⁸⁹.

veröffentlichende Zeit – torna público; makes it self public; hace público⁵⁹⁰.

der **öffentlichen** Zeit – tempo público; public time; tiempo público⁵⁹¹.

öffentlich – público; public; público e inherente; público y pertenece⁵⁹².

Veröffentlichung – publicação; fazer-se público; public carácter; *hacerse público, hacer público*⁵⁹³.

Veröffentlichung – publicação explícita; making-public; expresamente público, publicidad, hacerse público⁵⁹⁴.

öffentlichen Zeit rechnung – contagem pública; public way; contra públicamente el tiempo, público⁵⁹⁵.

Die **öffentliche** Zeitbestimmung – determinação pública do tempo; publicly; La determinación pública⁵⁹⁶.

Die **öffentliche** Sonnenuhr – relógio de sol público; public; el público reloj del sol⁵⁹⁷.

Öffentlichkeit – public-idade; público; publicness; la publicidad⁵⁹⁸.

Veröffentlichung – publicação; fazer-se público; *made public; hacerlo público, hace público*⁵⁹⁹.

veröffentliche Zeit – tempo publicado; made public; el tiempo hecho público.⁶⁰⁰

Veröffentlichung der Zeit – publicação; fazer-se público; marked public; hacer público el tiempo, carácter público⁶⁰¹.

Veröffentlicht – torna público; made public; hecho público⁶⁰².

Vorläufig galt es nur zu verstehen, wie das in der Zeitlichkeit gründende Dasein existierend Zeit besorgt und wie diese im auslegenden Besorgen für das In-der-Welt-sein sich **veröffentlichen**. Dabei blieb noch völlig unbestimmt, in welchem Sinne die

⁵⁸⁸ Páginas: 225 (510); 466; 447 (429).

⁵⁸⁹ Páginas: 225 (510); 467; 447 (429).

⁵⁹⁰ Páginas: 225 (510); 467; 447 (429).

⁵⁹¹ Páginas: 226 (510); 467; 447 (429).

⁵⁹² Páginas: 226 (510); 467; 447 (429).

⁵⁹³ Páginas: 226 e 510; 468; 447 (429).

⁵⁹⁴ Páginas: 226 (510); 468; 447 e 429.

⁵⁹⁵ Páginas: 227 (511); 468; 448 e 430.

⁵⁹⁶ Páginas: 227 (511); 468; 448 e 430.

⁵⁹⁷ Páginas: 227 (512); 469; 448 (430).

⁵⁹⁸ Páginas: 228 e 512; 469; 449 (431).

⁵⁹⁹ Páginas: 228 e 513; 470; 449 (431).

⁶⁰⁰ Páginas: 229 (513); 470; 450 (432).

⁶⁰¹ Páginas: 230 (515); 471; 451 (433).

⁶⁰² Páginas: 231 e 515; 471; 451 (433).

ausgesprochene **öffentliche** Zeit »ist«, ob sie überhaupt als *seiend* angesprochen werden kann. Vor jeder Entscheidung darüber, ob die **öffentliche** Zeit »doch nur subjektiv« oder sie »objektiv wirklich« oder gar keines von beiden sei, muß der phänomenale Charakter der **öffentlichen** Zeit allererst schäfer bestimmt werden (...). Die **Veröffentlichung** der Zeit geschieht nicht nachträglich und gelegentlich. Weil vielmehr das Dasein als ekstatisch-zeitliches je schon erschlossen ist und zur Existenz verstehende Auslegung gehört, hat sic ihm Besorgen auch schon Zeit **veröffentlicht**. (...). Weil das Dasein wesensmäßig als geworfenes verfallend existiert, legt es seine Zeit in der Weise einer Zeitrechnung besorgend aus. In *ihr* zeitigt sich die »eigentliche« **Veröffentlichung** der Zeit, so daß gesagt werden muß: die *Geworfenheit des Daseins ist der Grund dafür, daß es öffentlich Zeit »gibt«*. Um dem Nachweis des Ursprungs der **öffentlichen** Zeit aus der faktischen Zeitlichkeit die mögliche Verständlichkeit zu sichern, mußten wir zuvor die in der Zeitlichkeit des Besorgens ausgelegte Zeit überhaupt charakterisieren, schon allein um deutlich zu machen, daß das Wesen des Besorgens von Zeit *nicht* in der Anwendung von zahlenmäßigen Bestimmungen bei der Datierung liegt. (...). Die »**öffentliche** Zeit« erweist sich als *die Zeit*, »in der« innerweltlich Zuhandenes und Vorhandenes begegnet. Das fordert, dieses nichtdaseinsmäßige Seiende *innerzeitiges* zu nennen. Die Interpretation der Innerzeitigkeit verschafft einen ursprünglicheren Einblick in das Wesen der »**öffentlichen** Zeit« und ermöglicht zugleich, ihr »Sein« zu umgrenzen. (...). In dieser ist vielmehr schon immer die Umweltnatur und die **öffentliche** Umwelt mitentdeckt. Auf diese **öffentliche** Datierung, in der jedermann sich seine Zeit angibt, kann jedermann zugleich »rechnen« sie gebraucht ein **öffentlich** verfügbares *Maß*. (...). Als Bedingung der Möglichkeit der faktischen Notwendigkeit der Uhr bedingt die Zeitlichkeit zugleich deren Entdeckbarkeit; denn nur das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen des mit der Entdecktheit des innerweltlich Seienden begegnenden sonnenlaufes ermöglicht und fordert zugleich als sich auslegendes die Datierung aus dem **öffentlich** umweltlich Zuhandenen (...). Wenn die Zeit-messung die besorgte Zeit erst »eigentlich« **veröffentlicht**, dann muß im Verfolg dessen, wie sich in solcher »rechnenden« Datierung das Datierte zeigt, die **öffentliche** Zeit phänomenal unverhüllt zugänglich sein. (...). Die **veröffentlichte** Zeit offenbart mit diesem Um-zu-Bezug *die* Struktur, als welche wir früher die *Bedeutsamkeit* kennenlernten. Sie konstituiert die Weltlichkeit der Welt. Die **veröffentlichte** Zeit ist als Zeit-su ... wesenhaft Weltcharakter. Daher nennen wir die in der Zeitigung der Zeitlichkeit sich **veröffentlichende** Zeit die *Weltzeit*. (...). Wie die wesentlichen Bezüge der Weltstruktur, zum Beispiel das »um-zu« auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit mit der **öffentlichen** Zeit, zum Beispiel dem »dann-wann«, zusammenhängen, muß sic ihm folgenden zeigen. Jedenfalls läßt sich jetzt erst die besorgte Zeit structural vollständig charakterisieren: sie ist datierbar, gespannt, **öffentlich** und gehört als so strukturierte zur Welt selbst. (...). In der zum geworfen-verfallend existierenden Dasein gehörenden Erschlossenheit der natürlichen Uhr liegt zugleich eine

ausgezeichnete, vom faktischen Dasein je schon vollzogene **Veröffentlichung** der besorgten Zeit, die sich in der Vervollkommnung der Zeitrechnung und in der Verfeinerung des Uhrgebrauchs noch steigert und verfestigt. Mit der Beantwortung dieser Frage muß ein ursprünglicheres Verständnis davon erwachsen, daß die *Zeitmessung*, das heißt zugleich die ausdrückliche **Veröffentlichung** der besorgten Zeit, *in der Zeitlichkeit* des Daseins und zwar in einer ganz bestimmten Zeitigung derselben gründet. (...). Wenngleich es der jeweiligen Zeitablesung verdeckt bleiben mag, auch der Uhrzeuggebrauch gründet, weil die Uhr im Sinne der Ermöglichung einer **öffentlichen** Zeitrechnung auf die »natürliche« (...). Die **öffentliche** Zeitbestimmung der besorgenden Verabredung zum Beispiel erhält dann die Form: »Wenn der Schatten soviel Fuß lang ist, dann wollen wir uns dort treffen« (...). Die **öffentliche** Sonnenuhr, bei der sich ein Schattenstrich entgegengesetzt dem Lauf der Sonne auf einer bezifferten Bahn bewegt, bedarf keiner weiteren Beschreibung. (...). Es ist so »selbstverständlich«, daß wir es gar nicht beachten und noch weniger ausdrücklich darum wissen, daß hierbei das Jetzt je schon in seinem vollen strukturalen Bestande der Datierbarkeit, Gespanntheit, **Öffentlichkeit** und Weltlichkeit verstanden und *ausgelegt* ist. (...). In der *Zeitmessung* vollzieht sich daher eine **Veröffentlichung** der Zeit, dergemäß diese jeweils und jederzeit für jedermann als »jetzt und jetzt und jetzt« begegnet. (...). Die in der *Zeitmessung* **veröffentlichte** Zeit wird durch die Datierung aus räumlichen Maßverhältnissen keineswegs zum Raum. (...). Die *Zeitmessung* vollzieht eine ausgeprägte **Veröffentlichung** der Zeit, so daß auf diesem Wege erst das bekannt wird, was wir gemeinhin »die Zeit« nennen. (...). Mit der Erschlossenheit von Welt ist Weltzeit **veröffentlicht**, so daß jedes zeitlich besorgende Sein bei *innerweltlichem* Seienden dieses als »in der Zeit« begehrendes umsichtig versteht⁶⁰³.

§ 81

veröffentlicht – torna público; made public; hecho público⁶⁰⁴.

daseinsmäßigen **Öffentlichkeit** – teor público; ----; ----- publicidad existencial⁶⁰⁵.

öffentlichen – tempo público; public time; tiempo público⁶⁰⁶.

öffentlich – publicamente; publicly; públicamente⁶⁰⁷.

öffentlich – publicamente; publicly; públicamente; en forma pública⁶⁰⁸.

Wenn mit der Erschlossenheit von Welt Zeit **veröffentlicht** und mit der zur Erschlossenheit von Welt gehörigen Entdecktheit des innerweltlichen Seienden immer auch schon besorgt ist, sofern das

⁶⁰³ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 411-419.

⁶⁰⁴ Páginas: 179 (517); 472; 453 (434).

⁶⁰⁵ Páginas: 521 e 438.

⁶⁰⁶ Páginas: 179 (521); 477; 458 (438).

⁶⁰⁷ Páginas: 179 (522); 477; 458 (439).

⁶⁰⁸ Páginas: 179 (523); 478; 459 e 440.

Dasein mit *sich* rechnend Zeit berechnet, dann liegt das Verhalten, in dem »man« sich ausdrücklich *nach der Zeit* richtet, im Uhrgebrauch. (...). Diese Zeitthese wird nur möglich auf Grund der Orientierung *na einem freischwebenden An-sich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs*, wobei das volle Jetztphänomen hinsichtlich der Datierbarkeit, Weltlichkeit, Gespanntheit und daseinsmäßigen **Öffentlichkeit** verdeckt und zu einem unkenntlichen Fragment herabgesunken ist. (...). Und wenn gar das vulgäre Daseinsverständnis vom Man geleitet wird, dann kann sich die selbstwegessene »Vorstellung« von der »Unendlichkeit« der **öffentlichen** Zeit allererst verfestigen.(...). Die Zeit ist **öffentlich** etwas, was sich jeder nimmt und nehmen kann. (...) Daher wird auch zunächst und zumeist die *Geschichte öffentlich als innerzeitiges* Geschehen verstanden⁶⁰⁹.

⁶⁰⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 420-426.