

Vinícius Almada Mozetic

Direito e Novas Tecnologias: Perspectivas na Sociedade da Informação e Cibercultura



Editora Unoesc

Editora Unoesc

Coordenação
Débora Diersmann Silva Pereira - Editora Executiva
Revisão metodológica: Bianca Regina Paganini
Projeto Gráfico e Capa: Daniely A. Terao Guedes

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

M465h Mozetic, Vinícius Almada.
Direito e Novas tecnologias: Perspectivas na Sociedade da
Informação e Cibercultura / Vinícius Almada Mozetic. – Joaçaba:
Editora Unoesc, 2017.
55 p. ; il. ; 30 cm.

ISBN 978-85-8422-148-6

1. Direitos fundamentais. 2. Tecnologia e direito. 3.
Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Título.

Doris 341.27

Universidade do Oeste de Santa Catarina – Unoesc

Reitor
Aristides Cimadon

Vice-reitores de *Campi*
Campus de Chapecó
Ricardo Antonio De Marco
Campus de São Miguel do Oeste
Vitor Carlos D'Agostini
Campus de Videira
Ildo Fabris
Campus de Xanxerê
Genesio Téo

Pró-reitor de Graduação
Ricardo Marcelo de Menezes

Pró-reitor de Pesquisa,
Pós-graduação e Extensão
Fábio Lazzarotti

Diretora Executiva da Reitoria
Lindamir Secchi Gadler

Conselho Editorial

Fabio Lazzarotti
Débora Diersmann Silva Pereira
Andréa Jaqueline Prates
Ribeiro Jovani Antonio Stefani
Lisandra Antunes de Oliveira
Eliane Salete Filipim
Luiz Carlos Lückmann
Carlos Luiz Strapazzon
Gilberto Pinzetta
Marilda Pasqual Schneider
Claudio Luiz Orço
Maria Rita Nogueira
Daniele Cristine Beuron
Marceli Maccari

Comissão Científica

Núria Belloso Martín - UBU Espanha
Alfonso de Julios Campuzano - US Espanha
Lenio Luiz Streck - UNISINOS Brasil
Martin Faix - UPOl República Tcheca
Narciso Leandro Xavier Baez - UNOESC Brasil
Judith Solé Resina - UAB Espanha
Katarzyna Galka UKSW Polônia
Vinícius Almada Mozetic - UNOESC Brasil

A revisão linguística é de responsabilidade dos autores.

HEIDEGGER E A ESSÊNCIA DA TÉCNICA: O MELHOR CAMINHO PARA A COMPREENSÃO DA TECNOLOGIA PÓS-MODERNA NO DIREITO

Resumo: A presente pesquisa investiga a respeito da contribuição da filosofia no campo do direito. Autores como Heidegger e Gadamer questionam os fundamentos de amparo de uma cultura de época ou de um *mundo técnico*. Talvez seja esse o ponto mais interessante na prática Heideggeriana e Gadameriana, mesmo porque esse progresso técnico-científico não é metafísico, mas *consumado*, é o destino final da filosofia moderna, que considera o mundo como objeto de uma implacável vontade de poder e dominação. Por se decidir fazer a análise da técnica e sua influência, na ciência jurídica, aprofunda-se o pensamento em Heidegger. Por isso era preciso passar pelo estudo da chamada *ontologia fundamental*, que, na verdade, não fornece um novo *fundamento*, mas que surge também do fundamento dos fundamentos. Então, toda essa problematização que se percebe em Heidegger - que já pensa em *Ser* e *Tempo*, como o lugar onde *des-cobrem* várias maneiras de interpretar o próprio *Ser* (*não somente entes*) é que vai dar grau a uma relação entre a filosofia, tecnologia e direito; entre hermenêutica, filosofia, tecnologia e direito.

Palavras-chave: Hermenêutica jurídica. Novas tecnologias. Pós-modernidade.

Abstract: *This research investigates the contribution of philosophy in the field of Law. Authors such as Heidegger and Gadamer question the fundamentals of support of a culture of time or a technical world. Perhaps this is the most interesting point in Heidegger and Gadamer's practice, even as this technical and scientific progress is not metaphysical, but finished, is the ultimate destination of modern philosophy, which regards the world as the object of a relentless will to power and domination. Why decide to do the analysis of the technique and its influence in legal science, deepens the thought in Heidegger. It was necessary to go through the study of so-called fundamental ontology, which actually does not provide a new fundamental, but also arises from the fundamental of the fundamentals. So, all this questioning that is perceived in Heidegger - who already think in Being and Time, as the place where they discover several ways to interpret Being it-*

self (not only ones) is going to grade a relationship between philosophy, technology and right; between hermeneutics, philosophy, technology and law.
Keywords: *Legal hermeneutics. New technologies. Postmodernity.*

INTRODUÇÃO

Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta a diferença entre a superação (Überwindung) e Verwindung, que é um termo usado quando se trata de o Ser humano ter de “aguentar/lidar”, em caso de uma doença, ou admitir um fato muito complicado, em vez de esquecê-lo. A metafísica¹ é a parte da história (ocidental) que embasa a compreensão do Ser. Desse modo, Heidegger questiona: o que acontece quando os fundamentos - também chamados de valores por Nietzsche - perdem sua função de amparar uma época, uma cultura ou um mundo técnico? Um fator importante e que evidencia isso é o ponto de vista de Heidegger a respeito de Nietzsche: ele o vê como o pensador que melhor previu a que extremo poderia chegar a tecnologia moderna e de sua cegueira: a técnica como pretensão de poder do Homem. Talvez seja esse o ponto mais interessante na prática heideggeriana, mesmo porque esse progresso técnico-científico não é metafísico, mas consumado, o destino final da filosofia moderna, que considera o mundo como objeto de uma implacável vontade de poder e dominação, nada mais é do que isso mesmo: consumação.

¹ Etimologicamente a palavra metafísica é formada a partir de duas palavras gregas: metá que significa além e physis que quer dizer física, natureza. Neste eixo a metafísica vem a ser a ciência que estuda as coisas para além da física, ou seja, o que não se restringe ao mundo físico e além do materialismo, é o que designamos de mundo fenomenológico. Classicamente a metafísica é a parte da filosofia que se ocupa do entendimento das causas primeiras: formais, materiais, finais e eficientes, da supremacia dos princípios das coisas, com grande apreensão às razões da realidade. Ao decorrer dos séculos tal definição foi modificada de vários modos. É importante lembrar a definição clássica de Aristóteles, que delineava seus estudos acerca da metafísica chamando-a de ciência primeira, definindo como ciência que estuda o ser enquanto ser e suas propriedades. O pensamento aristotélico é uma reprodução do pensamento de Platão, e foi em Aristóteles que se alcançou a definição do ser com uma multiplicidade de significações. Aristóteles visava essencialmente uma fenda do que até então Platão havia estudado, à procura por uma universalidade, “nele, a linguagem não se manifesta, mas significa as coisas. A palavra é (somente um) símbolo, e sua relação com a coisa não é por semelhança ou por imitação, mas (apenas) por significação.” (STRECK, 2014. p. 148).

Por se decidir fazer análise da técnica e sua influência na ciência jurídica, aprofunda-se o pensamento em Heidegger. Ele é o grande responsável por permitir pensar em novos fundamentos que justificassem uma Hermenêutica Jurídica (crítica) da tecnologia. Nesse intuito, tornar-se-ia necessário passar pelo estudo da chamada *ontologia fundamental*, que, na verdade, não fornece um novo *fundamento*, embora surja do fundamento dos fundamentos. Quando se questiona o significado de *Ser*, é o mesmo que questionar sobre o significado de tais fundamentos e, especificamente, a relação entre o *Ser* e *Tempo*, que é para o *Ser* o mesmo que: *Ser* interpretado da primazia da presença e do presente, o qual deixa de lado os momentos temporais do passado e do futuro, realizando presença neste momento tão crítico do Direito ao receber em toda a sua dimensão a influência da tecnologia.

Por essa razão a ontologia fundamental de *Ser* e *Tempo* é vista como uma tentativa de distorcer (*no sentido Popperiano*) a tese clássica de que o *Ser* é igual à presença, uma vez que existe pelo menos um *Ente* - representado pelas pessoas mesmas - cujo *Ser* está caracterizado por essa abertura tri-temporal. Isso deixa em aberto a questão da relação entre este *Ente*, ou seja, o ser humano mesmo cujo *Ser* é precisamente o lugar tri-temporal (é tempo), o “*ai*” do *Ser* como o tempo (tridimensional), inclusive com outras formas de *Ser* dos *Entes* “*não existentes*”, cujo modo de *Ser* não é bem aquele do *Ser* humano.

Então, toda essa problematização que já se percebe em Heidegger - que já pensa em *Ser* e *Tempo*, como o lugar onde *des-cobrem* várias maneiras de interpretar o próprio *Ser* (não somente entes) é que vai dar grau a uma relação entre a filosofia, tecnologia e Direito; entre hermenêutica, filosofia, tecnologia e Direito. Isso vai acontecer de tal maneira que se pode perceber a filosofia da tecnologia dentro do Direito, pelo viés da hermenêutica filosófica, em outras palavras, acontece a hermenêutica jurídica da tecnologia como resultado dessa complexidade.

1 POR QUE HEIDEGGER?²

Na literatura do século XX, a leitura heideggeriana tem sido o que se encontra de mais radical sobre a ontologia da técnica moderna. A explicação é porque existe a ideia de que Heidegger possui uma visão pessimista e fatalista da filosofia da tecnologia. Nos anos sessenta, seu pensamento ganhou muitos adeptos, mas também opositores. No ano de 1969, em uma entrevista ao professor Wisser, Heidegger afirma que: “*Primero, hay que decir que no tengo nada*

² Heidegger nace el 26 de septiembre de 1889, y muere el 26 de mayo de 1976, vive, pues, 86 años. Se doctora en filosofía en 1913 con una tesis sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*; y se habilita para la profesión universitaria dos años más tarde con una disertación sobre *La doctrina de las categorías y de la significación* en Juan Duns Scotto. Como curiosidad les contaré que Heidegger basó su estudio en la *Grammatica speculativa*, una obra que, sin embargo, luego se ha sabido (GRABMANN, 1922) que no es de Scotto, sino de un nominalista escolástico Tomás de Erfurt. Ese mismo año de 1915 es nombrado Privatdozent en la universidad Albert-Ludwing de Friburgo. A ella se incorpora el año siguiente Edmundo Husserl, y Heidegger colabora intensamente con él durante siete años. Pero en 1923 Heidegger es nombrado profesor extraordinario en Marburgo, donde permanece hasta 1927; su estancia allí finaliza con la publicación de *Ser y tiempo*, que marca el distanciamiento teórico respecto de Husserl: a juicio de éste, ese libro es grandioso, aunque no tiene nada que ver con la filosofía. Con todo, en 1928, sucede a Husserl, y a propuesta de éste, en la cátedra nuevamente de la universidad de Friburgo; su lección inaugural fue ¿Qué es metafísica? En 1933 renuncia a una cátedra en Berlín, y es elegido rector de la universidad de Friburgo; su discurso de toma de posesión-La autoafirmación de la universidad alemana-y algunos otros detalles, han generado la polémica, reabierta recientemente, sobre el nazismo de Heidegger; yo entiendo que aquí es una discusión fuera de lugar, y que esa dudosa aventura política en nada nos impide considerar la filosofía heideggeriana con independencia de ella; en cualquier caso, en febrero de 1934 dimite de esa rectoría. Con todo, en 1944 y hasta 1951, las autoridades de ocupación francesa suspenden la actividad académica de Heidegger, que después reemprende, también en Friburgo, como profesor honorario: en forma de conferencias-algunas en el extranjero (por ejemplo, Aix-en-Providence y Viena en 1958)-, cursos privados y seminarios en la Universidad. En 1959 ingresa en la academia de las ciencias de Heidelberg con un discurso sobre *El camino hacia el lenguaje*. También ese año, el 27 de septiembre y con motivo de su setenta aniversario, es nombrado ciudadano de honor de Messkirch, la ciudad donde nació, y donde más tarde sería enterrado, por expresa voluntad, según el rito de la Iglesia católica. El 1961 ven la luz los dos volúmenes de su *Nietzsche*, que recogen cursos y lecciones de los años 1936-46. Se retira de la actividad docente en 1966, y los últimos años de su vida transcurren entre la soledad de sus lecturas o la meditación de su filosofía-pues se instala en un aislado pabellón para invitados de su casa Friburgo, y distancia sus vistas-, y las obligaciones de su ya alcanzada fama: participación in absentia -con la conferencia *El final de la filosofía y la tarea del pensar*-en un coloquio de la UNESCO sobre Kierkegaard, em 1964, conferencias como la de la academia de ciencias y artes de Atenas (1967, tres seminarios en Le Thor, en la Provenza italiana (1966, 1968 y 1969), entrevistas a *Der Spiegel* (1966, publicada póstumamente en 1976) y a la televisión alemana (1970), etc. Su último texto es una salutación a los participantes en un coloquio sobre su filosofía organizado por la universidad de Paul de Chicago (GARCÍA GONZÁLEZ, 2004, p. 358-359).

contra la técnica. No he hablado nunca contra la técnica, tampoco contra lo así llamado ‘demoníaco’ de la técnica. Sino lo que intento es comprender la esencia [Wesen] de la técnica.’”³

³ Membro de uma família de tradição católica, começou os estudos teológicos, abandonando-os mais tarde, preferindo filosofia, que o acompanhou até o fim de sua vida. Desde o início de sua carreira como um filósofo e professor da universidade, especialmente em Friburgo onde foi nomeado como sucessor para a cadeira de Husserl em 1928, no último, a preocupação central da sua filosofia foi o tema do “Ser”: “a questão que pergunta sobre o significado de Ser é o que fazer”. Heidegger se dedica para fundar uma nova ontologia a partir da perspectiva da modernidade. Assim, revive na história do pensamento ocidental o problema central da metafísica. “Ser” e “pensar” pertencem juntos, porque o Ser é o sujeito do pensamento. Agora essa tese acompanha todo o pensamento de Heidegger por mais de sessenta anos de produção intelectual. Ser e Tempo, Heidegger sugere que não é possível pensar metafisicamente. Estar sem a categoria de tempo. Portanto, “Ser” e “tempo” são inseparáveis. Heidegger dedicou-se ao longo de sua vida acadêmica, como o tempo (em A fenomenologia da consciência interna do tempo, 1926); a verdade (na essência da verdade, 1930); A arte (em A Origem da Obra de Arte, 1935); A Poesia (em Holderlin e a essência da poesia, 1936); O humanismo (na Carta sobre o humanismo, 1947); A Ciência e a Tecnologia (Ciência e meditação de 1951, A questão da técnica, 1953) A língua (na essência da linguagem, 1957 e O Caminho para a língua, 1959). São questões que estão ligadas ao problema do Ser. Para entender a filosofia da técnica de Heidegger é preciso situá-la na sua área de investigação em busca de compreensão do Ser. Com este ponto de vista, o problema da técnica será analisado neste trabalho. E também, assim, vem a proposta já contida no título: “Técnica e Ser em Heidegger”. O tema da parte técnica do cenário do pensamento de Heidegger. A obra Introdução à Metafísica (1935) alude claramente para o problema da modernização global. Heidegger pronuncia em Bremen uma primeira série de palestras sob o conjunto Mirada no que é [Einblick in das was ist]. Nesta série abordam-se quatro temas específicos: A coisa [Das Ding] O Equipamento [Das Gestell] O Perigo [Die Gefahr] e a Virada (ou rotação) [Die Kehre]. Todos eles apontam na mesma direção: a era da modernização planetária. O tema da técnica torna-se o objeto central de sua análise. Heidegger trata de combinar o tema da técnica com a metafísica. A partir deste ponto de vista, Ramón Rodríguez conclui: [...] A abordagem heideggeriana de abordagem para a técnica é, como não poderia ser de esperar, a perspectiva da história do Ser. É o que diferencia a visão de Heidegger da técnica de tantas reflexões sobre ela encorajadas por sua preponderância na vida moderna. O pensamento da metafísica como uma história do Ser é, sem dúvida, o que induz Heidegger a perceber na técnica um fenômeno que vai muito além da visão banal que normalmente se costuma ter. O tema da técnica, gradualmente vem ganhando força e chão em suas reflexões filosóficas. Heidegger começa sua carreira no mundo da filosofia perguntando sobre o Ser (busque em sua obra dos anos vinte - Ser e Tempo) e ao questionar a respeito do Ser e a história do Ser (veja seus escritos sobre a metafísica dos anos trinta e quarenta) finalmente confrontado com o problema da arte moderna (ver especialmente seus escritos a partir dos anos cinquenta e sessenta). A publicação de Ser e Tempo, Heidegger admitia que “é um livro no qual ele teria gostado de ir mais longe”. Nós suspeitamos que foi a partir dessa perspectiva: ela estava pendente, precisamente o tema do tempo da técnica. Heidegger [...], mas isso não significa tenha ido mais longe que os dias de hoje. Mas meu ponto hoje, não poderia fazê-lo naquele momento, isto é, abordar a questão da essência da técnica, o seu significado no mundo moderno. Em suma, eu precisava para isso uns trinta anos a mais. Todas as críticas, especialmente por ocasião da “filosofia política no pensamento de Heidegger”, a verdade é que o seu pensamento sobre a técnica moderna aparece em suma, e não poderia ter sido de outra forma, quando ele atinge o ápice da sua meditação filosófica. O problema da arte no caminho filosófico Heidegger, ousamos dizer ainda o seguinte: se é preciso entender o significado de a técnica em Heidegger, talvez mais do que em seus escritos sobre a técnica, encontrará os fundamentos nos escritos sobre a metafísica. É aí, na

Há uma má interpretação dessa fala, quando Heidegger comenta a abordagem para a *essência da técnica*, e de que o filósofo seria contra. O que ele visivelmente está falando é a respeito das consequências da civilização tecnológica, tal como já anunciado no seu tempo, com a construção da bomba atômica e o surgimento da biofísica, por exemplo; como comenta nesta entrevista:

[...] em um tempo previsível, estaremos em condições de fazer o homem, quer dizer, construí-lo na mesma substância orgânica, assim como o necessitamos: homens hábeis e torpes, inteligentes e estúpidos. Vamos chegar a eles! As possibilidades técnicas estão presentes, neste momento. [...] na técnica, ou seja, na sua essência, vejo que o homem provocado sob o poder de uma potência que o leva a aceitar desafios com relação ao qual já não é livre - vejo que algo se anuncia aqui, ou seja, uma relação entre o Ser e o Homem - e que essa relação, que se dissimula na essência da técnica, poderá um dia ser divulgada de forma mais clara. (MIRANDA, 2008, p. 71-77).

Talvez, isso signifique que Heidegger se oponha à técnica; talvez não. Mas, o que acontece é que, de acordo com Heidegger, na história do *Ser*, o homem perdeu sua relação livre com a *técnica*. Portanto, o que Heidegger tenta resgatar, algo que também se fez nesta pesquisa, é esse sentido original do relacionamento livre entre o homem com a técnica. Heidegger faz uma crítica, dizendo que é um erro o homem pensar que domina a técnica e de que está em plena afinidade com ela; pois essa relação é uma situação de escravidão, em que ele, o próprio homem, está sendo dominado. E, isso não tem nada a ver com a ideia de ser contra a técnica. *Que el hombre vive*

metafísica, onde todos os problemas da tecnologia moderna para Heidegger se encontram. No fim das contas, como ele mesmo esclarece “a técnica não é a mesma coisa que a” ‘essência’ “da tecnologia” (MIRANDA, 2008, p. 72-85).

bajo el poder de la esencia de la técnica moderna, encadenado a ella. O que Heidegger não tem em vista, ainda, é se a relação - *Ser e Homem* -, que até o presente momento está encoberta pelo poder da essência da técnica moderna, poderia um dia ser divulgada claramente. E conclui:

[...] eu não sei se isso vai acontecer! No entanto, vejo na essência da técnica a primeira aparição de um segredo muito mais profundo que eu chamo de *Ereignis* - vocês, poderão deduzir que de algum modo poderia ser uma resistência à questão da técnica ou mesmo falta de convicção. Mas se trata de compreender na essência da técnica e no mundo técnico. Um pensamento que se dedica exclusivamente a reivindicar o poder da negação [...] permanece acorrentado à negação e faz desaparecer toda possibilidade de melhoria. Heidegger tinha conhecimento disto. (MIRANDA, 2008, p. 72-77).

O resgate do sentido original e a livre relação entre homem e a técnica eram motivo de inquietação para Heidegger. Dessa forma, a questão não é negação à técnica, todavia afirmação, no que é mais peculiar e ordinário. Seguindo essa ideia, a revelação do *Ser* significa que qualquer reflexão sobre a *ontologia da tecnologia moderna* fatalmente leva, pelo menos, no sentido filosófico, ao campo da metafísica, porque a técnica e a metafísica concordam com a modernidade. Portanto, se quiser compreender o significado da técnica pós-moderna, a hermenêutica jurídica da tecnologia no Direito, é preciso situar-se, inicialmente, no campo da metafísica e entender o porquê da necessidade de destruí-la.

1.1 NO HOMEM A MANIFESTAÇÃO DO SER

Durante a Primeira Guerra Mundial e depois, surgiu a crítica ao caráter de natureza de sistema fechado da concepção sistemática

neokantiana, o qual discutia a legitimação dos problemas da história; nessa atmosfera é que Heidegger deu início a sua carreira de pensar. Já se percebia nesse aspecto certo distanciamento dos problemas da história. Com a dissolução desse marco filosófico transcendental, a única coisa que se manteve em pé foi o legado de idealismo, o qual precisava deixar de lado também esses problemas. Isto se reflete até mesmo quando Heidegger tenta mudar o trabalho histórico reflexivo do pensamento de Dilthey. Na concepção sistemática da filosofia transcendental, de seu admirado professor Husserl, o fundador da fenomenologia, obteve, assim, uma espécie de síntese entre a problemática diltheyana da historicidade e os problemas da ciência de base transcendental. É assim que se encontra, em *Ser e Tempo*,⁴ a combinação surpreendente de uma dedicatória a Husserl e uma homenagem a Dilthey (GADAMER, 2002, p. 140). Em verdade, o que Heidegger quer que se compreenda é que a metafísica é como um destino para o *Ser*; foi *ela* quem levou a humanidade ocidental até ao completo e extremo esquecimento do *Ser*, esse *Ser* que conheceu a era da tecnologia e hoje impacta no Direito (GADAMER, 2002, p. 144).

⁴ *Esté bien atestiguado que en los primeros años de Friburgo el joven Heidegger se afanó en el estudio de los trabajos de Wilhelm Dilthey, por entonces accesibles únicamente en los gruesos volúmenes de la Berliner Akademie. Bajo la esfera de influencia de un Rickert o Husserl, esto no era algo que se sobrentendiese, lo cual que tras ello hay más que un simple interés por la discusión del momento en torno al historicismo. Revela, sobre todo, que Heidegger penetra efectivamente en ese mundo histórico y en de la creencia y el pensamiento cristianos al cual había sido introducido por sus maestros de teología (Braig, Finke) y en el cual se plantea el enigma del tiempo final. Desde un concepto dogmático del ser que entiende el ser como pura presencia - y esta para una "conciencia" -, la finitud e historicidad de nuestro Dasein no es más que una simple carencia que sucumbe ante el verdadero ser, el ser eterno, en el sí mismo atemporal. Así, bajo el dominio de este concepto griego de ser, limitación y condicionamiento de nuestro poder llegar a saber sucumbieron ante la amenaza mortal del relativismo tan pronto como en cuanto tales pasaron a ser conscientes de constituir "conciencia histórica" esta ha sido la idea que guió Ser y tiempo, desvelar la estructura "hermenéutica" del Dasein, es decir, proseguir no solo la hermenéutica del "espíritu" y de esas sus creaciones que llamamos "cultura", sino emprender una "hermenéutica de lo fáctico". Según esto, la condición de ser del Dasein no culminaba en la consciencia de sí misma, sino que se comprendía como un ser finito en su estar-en-el-mundo, debiéndose actualizar a partir de aquí la problemática principal de la metafísica: "logos" no es más que desvelar lo presente, "ser", no más que el más elevado o más inferior presente y el pensar presente (GADAMER, 1998, p. 32-33).*

Nota-se que o primeiro Heidegger é definido na obra *Ser e Tempo*, obra que se estabelece em duas partes: cada qual com três seções. Na primeira, encontra-se a reflexão acerca da interrogação do *Ser* no intuito de examinar e apontar o tempo e o horizonte, tal questionamento é de uma característica única, determinada, e muito, na metafísica, desde Platão, com suas ideias, até, enfim, na dialética de Hegel; uma tentativa de elevar o *Ser* à presença; o próprio Husserl fala dessa consciência como *presentificação*, um fazer-se presentes as coisas. Heidegger, então, comenta a primazia do *presente* e sugere um novo horizonte para a compreensão do *Ser*: a temporalidade estática; ou seja, a temporalidade no *passado-presente-futuro*; o tempo em seu transcurso efetivo. Por esse motivo, os temas em questão das três seções da primeira parte, subsequentemente, seriam; o *Ser humano-aí*, sua temporalidade estática e a conexão de *Ser e Tempo*. Seguindo essa ideia, a segunda parte destinar-se-ia à destruição da história da metafísica, algo que muito interessa a este estudo, Heidegger, todavia, ignora-a. Examinando, particularmente, seriam suas três seções - o esquematismo transcendental de Kant, o *cogito* cartesiano e a concepção aristotélica de tempo. Não obstante, *Ser e Tempo* inclui apenas as duas primeiras seções da primeira parte, as quais se findam com tom problemático e com questionamentos sobre presságios, aos quais não haverá respostas. Heidegger adverte repetidamente em *Ser e Tempo* que o pensar movimenta-se em círculos, o que se prende com a metodologia interrogativa que tem dopado; aqui não é só isso, mas que precisa ser reconhecido na Carta sobre o humanismo (em 1947) *que el pensar que intenta dar algunos pasos más allá de Ser y Tiempo, siegue todavía hoy*, (já se passaram vinte anos), *sin pasar adelante*.

Em relação à produção literária de Heidegger, é um pouco difícil esclarecer a evolução do seu pensamento, mas é preciso fazê-lo; ao que tudo indica, o filósofo alemão deu algum valor importante às meditações. Alguns insistem em sublinhar, acima da mudança a

que já se aludiu, a unidade de pensamento heideggeriano. E, com alguma razão, porque, como ele gostava de dizer, é um pensamento a caminho; ele mesmo aconselha que, *somente desde o que foi pensado em Heidegger I, você pode acessar o que há em Heidegger II* (HEIDEGGER, 1963, p. xiii). Do primeiro Heidegger, há outras obras importantes, não mencionadas por ora, que sobrevieram à obra *Ser e tempo*, são elas: *Sobre a essência do fundamento* (escrita em 1929); *Sobre a essência da verdade* (palestra de 1930); *Lógica* (curso de semestre de Verão de 1934); *Introdução à metafísica* (curso em 1935); e *Fundação da metafísica* (curso de 1936, publicado em 1936 e em 1962, intitulado *A Pergunta pela coisa*), bem como uma conferência denominada *A origem da obra de arte e outra*, sobre Holderlin e a essência da poesia, nos anos 1935-36. Em 1936, durante o período da nazi Alemanha, mudanças começaram a ocorrer em Heidegger;⁵ para mudar o que consiste no que Colomer expressou com veracidade, em *Transformando o pensamento sobre o próprio pensamento* (GARCÍA GONZÁLEZ, 2004, p. 359-362). Vale dizer que a primeira versão de Heidegger é de um pensador que eleva a produção à ordem transcendental: regressa o *Ser* para suas origens; é produção, é de seu *ativo* e *produtivo*. A crítica à metafísica, que acomete Heidegger em *Ser e tempo*, e que também se faz a fim de fundamentar este trabalho, é baseada na suspeita de que a tradição não chegou para o *Ser*, mas que se prendeu ao *Ente*, perdendo com isso, ou pelo menos, reduzindo a intensidade produtiva que o *Ser* tem. Isso influenciou de maneira determinante a modernidade. Essa intensidade produtiva do *Ser* acabou sendo esquecida com Platão e Aristóteles, pois a metafísica voltou-se a atender às necessidades do *Ente* já formado, presente e dado no tempo atual, nesta *Era da Técnica*, inclusive no Direito; seu nascimento e aparecer, assim se esqueceu também de questio-

⁵ Poggeler (1986, p. 4) fecha este cambio, de acuerdo con su distinción de tres etapas en el pensamiento heideggeriano, en 1930.

nar a presença do momento presente. Na opinião de Heidegger, a fundamentação da tradição filosófica ontoteológica cristã é, segundo dizem, um ferro de madeira, pois esta propõe a entidade Deus como base para a entidade criatura. Da mesma forma, o princípio da razão suficiente, que preside a especulação moderna sobre a *Verdade* e o *Ser*, permanece no nível puramente entitativo: a causa e o efeito, o fundamento e o fundado; mas isso não faz perceber o seu sentido genético e produtivo. Mas se tem sentido verbal, dinâmico, atuante e produtivo, como será para entendê-lo? Talvez, aqui, seja necessário aprofundarem-se os motivos que determinam a tecnologia fundante no Direito e razão única de caráter eficientista, cego e ao mesmo tempo, oculto ao próprio sujeito (GARCÍA GONZÁLEZ, 2004, p. 359-362).

De certo modo, Heidegger descreve a história da metafísica como o crescente esquecimento do *Ser*. O estar livre pelo Ente, o mostrar-se do *eidos* em seu contorno invariável, deixou em suas mãos a indagação da procura pelo *sentido* do *Ser*. O pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo* não era apenas um ajuste em um nível mais profundo dos fundamentos da fenomenologia transcendental, porém seu trabalho preparava, ao mesmo tempo, uma reviravolta que levaria ao colapso de todo o conceito de estabelecimento de qualquer validade impensável dentro do ego transcendental e, acima de tudo, a concepção de que o ego é, em si mesmo, muito do que se presencia nos dias atuais e nas ciências. O pensamento heideggeriano determina e passa a exigir, então, um retorno à busca pelo *Ser* na modernidade, na era da tecnologia, no Direito.⁶

⁶ Heidegger levantou o problema da fatualidade em um sentido mais radical e original. Na medida em que a metafísica incipiente começou a pedir, dentro dos logos, o desvelamento dos seres, a sua presença e preservação no pensamento e na enunciação, a verdadeira dimensão da temporalidade e historicidade de ele ser envolto em uma sombra profunda e duradoura (GADAMER, 2002, p. 86-87).

1.2 MANIFESTAÇÃO DA METAFÍSICA E SUAS FORMAS

Historicamente, é possível observar três formas nas quais a metafísica se apresentou: metafísica como teologia; metafísica como ontologia e metafísica como gnosilogia. Primeiramente, apresenta-se como tudo aquilo que está além da experiência, elencada no perfeccionismo, em que os seres e coisas do mundo dependem dela. A segunda: a ontologia refere-se às caracterizações fundamentais do *Ser*, aquilo que o qualifica; se não por isso, não o seria. A terceira forma de apresentação da Metafísica é a gnosilogia “*uma ciência universal, que seja mãe de todas as outras e constitua no processo das doutrinas a parte do caminho comum, antes que os caminhos se separem e se desunam.*” (STRECK, 2014, p. 186). O *Ser* foi entendido na Filosofia Clássica como algo unívoco, caracterizado pelo princípio da univocidade, não permitindo nenhuma outra realidade, ou o *vir-a-Ser* como afirmado por Heráclito⁷ em sua metafísica, o que existe é a apenas aquilo que é, e sendo não pode *vir-a-ser*, porque já é. Todo o pensar ocidental desenvolveu-se a partir do pensamento de Aristóteles e Platão nas suas concepções acerca do sentido do *Ser*, porém, esqueceu-se da problematização da questão uma abertura sobre o sentido do *Ser* que deixou de ser alvo de uma investigação aprofundada. Um problema visivelmente filosófico da metafísica é a distinção entre as três formas em que ela se apresenta, entre aquelas que conseguiram distingui-la, destaca-se Heidegger, que, por sua vez, de forma acintosa, criticou veementemente a metafísica em sua abordagem sobre o problema do *Ser*, em sua obra *Ser e Tempo*. Martin Heidegger empreende a repetição da questão do sentido do *Ser*, no horizonte do tempo, indicando um primeiro passo na delimitação

⁷ Heráclito pensou o *Ser* como algo não idêntico. O *Ser* é o *Vir-a-Ser*. Nada é idêntico a si mesmo, o ser é mutável, pois “não somos os mesmos ao entrarmos num rio duas vezes, pois tanto as águas, como nós, deixaram de ser.

da pergunta em face da tradição⁸ metafísica, consistindo a temática na diferença ontológica, na qual ressalta a pergunta pelo sentido do *Ser* e abre um caminho de debates e uma desleitura do clássico, ressaltando o que até então havia sido encoberto na história da filosofia, no Direito e na tecnologia, inclusive.

[...] tal escolha teria como força de interpretação a desconstrução da outra linha aristotélica que predominou na Filosofia ocidental: a ontoteologia. A desconstrução dessa ontoteologia pode ser feita mediante uma destruição ou desobstrução das camadas encobridoras da Filosofia Ocidental. O que está realmente em questão é a clássica pergunta: O que é metafísica? Por mais que soe como familiar tal pergunta, ela esconde toda a tarefa de uma desleitura de Aristóteles e da consequente crítica dos textos clássicos da filosofia ocidental, descobrindo neles o não escrito no escrito, o não dito no dito. (STEIN, 2014, p. 28).

A recuperação da ontologia e a superação da ontoteologia da metafísica no pensamento moderno deram-se pela hermenêutica da facticidade e uma fixação de uma ontologia fundamentalista com uma profunda análise verídica acerca da teoria do *Ser*, realizando um desligamento da ontologia tradicional e encarando algo não cogitado pela tradição clássica, mas através das lentes da contemporaneidade

⁸ A repetição tem como horizonte a compreensão do sentido do ser e sua relação de copertencimento entre Ser e Tempo a qual, de acordo com Heidegger, fora encoberta pela tradição metafísica. “Entendemos por repetição de um problema fundamental a descoberta de suas possibilidades originárias, até então ocultas”. O “desocultar” dessas possibilidades exige que a repetição aconteça no âmbito da desconstrução². Neste horizonte a desconstrução reconduz a questão do Ser a um âmbito inteiramente novo, isto porque, ao orientar-se pela compreensão do sentido do Ser a investigação heideggeriana visa ultrapassar a simples investigação do ente enquanto ente, em torno da qual se movera a metafísica tradicional. A ontologia heideggeriana, uma vez que põe a questão do sentido do Ser em geral, é concebida de um modo fenomenológico. A expressão “fenomenologia” diz, antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a quididade real dos objetos da investigação filosófica, mas o seu modo, como eles o são.” (HEIDEGGER, 1988, p. 57 apud BARRETO, 2012, p. 19).

com novos métodos e conceitos.⁹ Para entender a crítica de Heidegger, necessário se faz perceber que ele não negou que a metafísica tenha sido guiada por uma ideia vaga de *Ser*, e isso já foi abordado nas páginas anteriores, mas que a compreensão sobre a qual se basearam os gregos, em toda investigação, não fora posta em questão, quanto à interrogação sobre o seu sentido. Heidegger vai além, discute e coloca na história da filosofia uma nova questão a ser resolvida. O fato de a tradição ter esquecido a questão do sentido do *Ser* demonstrou sua mentalidade de interpretar o mundo e entender o *Ser*. Sobre a ontologia heideggeriana¹⁰ é importante que se ressalte que surge, agora, como alternativa à metafísica para que se compreenda o mundo fora do mimetismo clássico através do método fenomenológico.

Então, Heidegger sugere: “*Será que hoje temos a resposta para a pergunta do que queremos dizer com a palavra Ente?*” De forma alguma, trata-se de colocar novamente a questão sobre o sentido do *Ser* (HEIDEGGER, 2005, p. 24). Com essa frase adentra-se num eixo filosófico quanto à preocupação na obra *Ser e Tempo*, proporcionando uma desleitura do texto filosófico clássico, além de abrir um caminho mais específico com base nela. Heidegger, de alguma forma, parece discordar das fundamentações aristotélicas no que tange à noção do *Ser*, o que, de fato, defende, parece, num primeiro momento, é que tais questões não são intrínsecas em relação ao

⁹ Seguindo os passos da estrutura formal do questionamento investigamos a possível relação entre a constituição estrutural dos existencial em *Ser e Tempo* e a perspectiva transcendental, apontada por Kant, considerando que o diálogo que Heidegger estabelece com Kant implica, também, na *desconstrução* do acervo categorial kantiano. Contudo, é importante ressaltar que a repetição da questão do *Ser* acontece no horizonte transcendental do tempo, o que se constitui num elo de grande valor teórico quando se pretende aproximar a crítica kantiana da metafísica, com a destruição (*Destruktion*) heideggeriana da metafísica tradicional (BARRETO, 2012, p. 18-32).

¹⁰ Es en esa ontología hermenéutica con pretensiones de universalidad y ultimidad, donde para Habermas las categorías de la ontología fundamental de Heidegger y los conceptos más básicos del Heidegger posterior quedan reinterpretados en términos de una ontologización de la tradición (y del prejuicio) y de una decidida deslegitimación de las estructuras de la conciencia moderna. Y ello por más que dicha deslegitimación quede atemperada por una culta, elegante y urbana apelación a la tradición humanista, que tampoco es sin más la tradición que sirvió de vehículo a las estructuras de la conciencia moderna (JIMÉNEZ REDONDO, 2005, p. 313).

sentido do *Ser*, mas, sim, uma crítica ao método de explicar o *Ser* como um objeto científico capaz de determinar adequadamente o sentido. *Ser e Tempo* confere uma mudança de paradigma, fugindo da dicotomia histórico-tradicionalista e avança para além da relação sujeito-objeto na questão da ontologia e conhecimento. Isso ajuda no caminho científico com o intuito de determinar a real necessidade das tecnologias no Direito e o problema da relação sujeito-objeto. Heidegger propõe uma investigação desligada do *Ente* que procura o acesso ao *Ser*, à própria revelação,¹¹ pois o *Ser* não se manifesta diretamente, está, todavia, sempre alienado como o *Ser* de determinado *Ente*.¹² Para tanto, o estudo de determinado *Ser* deve ser efetuado com fulcro na particularidade do *Ente*, desligando tudo o que não lhe pertence, concentrando a atenção no *Ente* particular. Destarte, será possível alcançar a transparência do *Ser* como *Ser*, ou do *Ser* como tal, sendo o homem o eixo excêntrico de ligamento, com base no método fenomenológico, deixando que o *Ser* se manifeste, procurando compreender a manifestação tecnológica. A fenomenologia é o caminho e o modo de verificação para o que deve constituir tema de Ontologia, ou seja, é a ciência do *Ser* do *Ente*. *A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A ontologia só é possível através da fenomenologia* (HEIDEGGER, 2005, p. 66). O homem é o *Ente*, por intermédio do qual o *Ser* manifesta-se, torna-se visível. É, por meio da reflexão, que o homem pode encontrar o *Ser*, a partir de uma re-

¹¹ Para Heidegger a repetição da questão do sentido do ser não requer mais uma *Análítica Transcendental*, mas uma *Análítica da Existência*, a qual se inscreve na perspectiva da transcendentalidade do *Dasein* e não mais do sujeito. A estrutura formal dos *existenciais*, aberta pelas modalizações da temporalidade (*Zeitlichkeit*), marca a diferença da *modalidade* no sistema categorial kantiano, enquanto modalidade lógica dos juízos, em face da modalização ontológica, ou modalidades da temporalidade. Contudo, embora considerando o hiato entre a lógica e à ontologia, convém buscar os nexos temáticos entre as filosofias de Kant e Heidegger no contexto da crítica heideggeriana da metafísica tradicional (BARRETO, 2012, p. 18-32).

¹² A determinação do “ente” dá-se por tudo aquilo que somos e como somos tudo aquilo de que falamos e nos referimos.

flexão¹³ sobre ele mesmo, partindo da premissa da existência humana como *Daisen*, assim o homem desvendará a si mesmo, inclusive na era tecnológica. Heidegger cria uma terminologia própria ao denominar o homem como *Daisen*,¹⁴ assim expressa que o homem é o *Ser-aí* em um determinado momento histórico, situado nesse contexto. O homem é aquele que interroga a sua existência no mundo tecnológico através de um caminho, um ato de liberdade, isto é, *estar-no-mundo tecnológico*. Esse fenômeno apresenta uma tripartição: “O ‘em - um - mundo’, o ente que sempre é, o Ser - em como tal.” (HEIDEGGER, 2005, p. 91). O *Ser* como existência fática é algo que não se pode medir ou calcular - veja; há um questionamento do *Ser Tecnológico*, em que a existência do *Ser* não poderá ser sinônimo de objetificação, de virtualização, a verdadeira ontologia deve estar hermeneuticamente ligada à facticidade moderna, por facticidade Heidegger entende “a designação para o caráter ontológico, de nosso *Ser-aí* próprio [...] Esse “*Ser-aí*” em cada ocasião.” (HEIDEGGER, 2005, p. 13). O ponto de partida é o fático moderno estabelecendo uma relação com o ontológico. A partir dessa linha, Heidegger estrutura o *Ser* não mais como algo fixo, objetual, como o sujeito-objeto, que por fim deve se esgotar. Assim, A fenomenologia constitui o *como* da pesquisa sobre o *Ser* na tecnologia, ou seja, o modo como ela deve ocorrer. Com esses conceitos, Heidegger argumentará, então, que a *hermenêutica é o caminho mais adequado de apreensão do ser fático e tecnológico*,

¹³ A reflexão como reflexo da ação. A reflexão não é determinada como produto da consciência, mas como reflexo. Reflexo das ações bem-sucedidas a sua memória. A ação é o modo como o homem expressa a vontade de existir, contra a qual o homem da reflexão se rebela, atribuindo à existência objetivos e fins aos quais deve atender. A autonomia da reflexão apoia-se sobre a remoção da sua origem. A técnica não quer um simples prosseguimento da vida de maneira cômoda (GALIMBERTI, 2006, p. 101-103).

¹⁴ *Daisen* (*Ser-aí*) Não se pode confundir o *Daisen* com o homem ou com a humanidade. É no *Daisen* que o homem constrói a sua história, o seu modo de ser, sua existência, o *Daisen* não é o homem individual, mas toda a humanidade fática e concreta, assim *Ser* e *Tempo* não se torna uma investigação antropológica, mas o ponto de partida de uma ontologia fundamental.

uma interpretação fenomenológica da tecnologia e da existência humana na era moderna.

É possível afirmar, então, que *Heidegger inaugura o que se pode chamar de hermenêutica filosófica*, uma vez que em seu pensamento a hermenêutica é mais do que uma preocupação epistemológica, pois se torna o esforço compreensivo acerca do *Ser* em vista do horizonte existencial do *Dasein*, no tempo, neste tempo. É importante lembrar-se de que hermenêutica visa a compreender o *Ser* tecnológico, sua relação com a ciência jurídica. Heidegger vincula a hermenêutica à existência, tendo por objetivo um conhecer puramente existencial do *Ser-áí* que permite o homem conhecer o *Ente* e interpretá-lo. Heidegger projeta os novos rumos para a hermenêutica como compreensão do homem na era moderna como o *Ser* que só se compreende ao interpretar, ou seja, o conhecimento humano na era da tecnologia é interpretativo-existencial - sua relação com a ciência jurídica. Essa fenomenologia hermenêutica atribui sentido para com o intérprete e a interpretação, no que tange à fenomenologia hermenêutica da tecnologia - entendida globalmente, e que se verá mais adiante; comportando as descobertas tanto de Heidegger quanto de Gadamer - é possível notar nas obras de Josef Esser, Friedrich Müller, Arthur Kaufmann e Ronald Dworkin a recepção dos principais conceitos desenvolvidos por esta tradição¹⁵ hermenêutica do século XX e do século XXI. Por tudo isso, e, em todos esses autores, agora,

¹⁵ Buscando apresentar um ferramental para a interpretação do Direito, desde a primeira edição, venho utilizando, como fio condutor, o “método” fenomenológico-hermenêutico, visto a partir de Heidegger, como “interpretação ou hermenêutica universal”, é dizer, como revisão crítica dos temas centrais transmitidos pela tradição filosófica através da linguagem, como destruição e revolvimento do chão linguístico da metafísica ocidental, mediante o qual é possível descobrir um indisfarçável projeto de *analítica da linguagem, numa imediata proximidade com a práxis humana, como existência e faticidade*, em que a linguagem - o sentido, a denotação - não é analisada num sistema fechado de referências, mas, sim, no plano da historicidade. Enquanto baseado no método hermenêutico-linguístico, o texto procura *não se desligar da existência concreta*, nem da carga pré-ontológica que na existência já vem sempre antecipada. Para tanto, ver: Stein (2013, p. 2).

há a possibilidade de se pensar em um *acesso hermenêutico* para a tecnologia do (e no) Direito (STRECK, 2013, p. 278).¹⁶

1.3 A NECESSÁRIA SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA

É necessário entender por que, para Heidegger, o trabalho de superação da metafísica,¹⁷ antes de qualquer coisa, teria de desfazer toda uma arquitetura que foi planejada na história do Ocidente. Esse trabalho foi planejado para pensar incorporação de *Ser* e *Ente*. O *Ser*, assim nivelado a partir dessa perspectiva, construiu também as bases do mundo pós-moderno,¹⁸ a discussão do *Ser* na tecnologia e, conseqüentemente, seus reflexos ao Direito. Desse modo, a ideia é tratar inicialmente da diferença ontológica não apenas como

¹⁶ Daí a necessidade da elaboração de uma crítica à hermenêutica jurídica tradicional - ainda (fortemente) assentada nesses dois paradigmas filosóficos (metafísica clássica e filosofia da consciência) - através da fenomenologia hermenêutica, pela qual o horizonte do sentido é dado pela compreensão (Heidegger) o *Ser* que pode ser compreendido é linguagem (Gadamer), onde a linguagem não é simplesmente objeto, e sim, horizonte aberto e estruturado e a interpretação faz surgir o sentido (STRECK, 2013, p. 19).

¹⁷ ¿Qué significa “superación de la Metafísica”? en el pensar de la historia acontecida del ser rótulo está usado sólo como un expediente para hacerse entender mínimamente. En realidad este rótulo da pie a muchos malentendidos; porque no deja que al experiencia llegue al fondo desde el cual, la historia del ser revela sua esencia. Es el acaecimiento propio en el que ser mismo está en torsión. Ante todo, superación no quiere decir el arrumbamiento que saca a una disciplina del horizonte de intereses de la “cultura” filosófica. La palabra “Metafísica” está pensada ya como sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida en cuanto acaecer propio todavía oculto pero sobresaaliente, a saber, del olvido del ser. En la medida en que se piensa la superación como artefacto de la Filosofía, el rótulo suscita nuevos malentendidos. Pasado quiera decir aquí: pasar (marcharse para no volver), disolverse en el haber sido. Al pasar, la Metafísica está pasada. El pasado no excluye sino que incluye el hecho de que ahora, no antes, la Metafísica llegue a su dominio absoluto en el seno del ente mismo y en cuanto tal ente, en la figura desprovista de verdad de lo real y de los objetos. Pero experiencia desde los albores de su comienzo, la Metafísica es al mismo tiempo algo pasado en el sentido de que ella ha entrado en su finalización. La finalización *dura* más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la Metafísica (HEIDEGGER, 1994, p. 67).

¹⁸ A metafísica se encontra [...] em uma situação de desintegração, como a própria filosofia, o que não significa qualquer maneira que encontrou um preagônico; pelo contrário, há claros sinais de vitalidade, esta fragmentação pode ser vista claramente, se partimos do diagnóstico de Heidegger, implícita ou explicitamente aceita por grande parte da pensamento atual. A reflexão *seinsgeschichtlich*, que Heidegger se comprometeu a partir dos anos 30, suponha que a tentativa de trazer à luz a lógica interna da metafísica, revelando-a como ontoteologia, que responde à cunhagem da diferença ontológica na impressão da estrutura de fundação do princípio da razão (RODRIGUEZ GARCÍA, 1996, p. 101).

proposta de superação da metafísica,¹⁹ mas também como fonte de interpretação desse impacto da pós-modernidade na ciência jurídica como um todo. Veja-se o que diz Heidegger (1983, p. 182 apud COSTA, 2015, p. 62):

No homem impera um pertencer ao Ser; este pertencer escuta ao Ser, porque a ele está entregue como propriedade. O *Ser*? Pensemos o *Ser* em seu sentido primordial como apresentar. O Ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o Ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar. Tal apresentar necessita do aberto de uma clareira e permanece assim, por uma necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isso não significa absolutamente que o Ser é primeiro e unicamente posto pelo homem.

Stein (2000, p. 85) muito bem complementa a respeito da superação da Metafísica:

O que Heidegger fez, falando em superação da metafísica, foi nos libertar das ilusões de fundar a metafísica no ente e no positivo e nos levar ao adentramento da metafísica, para nela vermos a moldura que dá unidade e funda nosso conhecimento positivo. Aqui Heidegger nos fala de necessidade de desconstrução da metafísica como presença.

¹⁹ A nova ontologia proposta por Heidegger se inicia a partir de *Ser e Tempo*, quando este propõe desconstruir a metafísica mediante uma análise aprofundada da existência humana, se imiscuindo em seus aspectos mais fundamentais. Esses aspectos são justamente sua própria existência que se dá e se desfaz no próprio tempo, sem que seja permitida qualquer intervenção que manipule tal existência através de explicações como infinitude ou conceitos imutáveis e eternos como o fez à metafísica. O *Ser*, segundo Heidegger, é advento consubstancial da própria história e, portanto, essencialmente diferença não apreensível absolutamente por qualquer conceito à margem dos desdobramentos históricos. Assim, o *Ser* acontece no aberto do tempo e que conduz o homem para o ocultamento e desencobrimento de sua própria existência (COSTA, 2015, p. 61).

De acordo com essa perspectiva, é possível afirmar, segundo as reflexões de Heidegger,²⁰ que a história do *Ser* pertence apenas a si mesmo. Veja-se o que diz o filósofo sobre essa questão:

A história do ser não é a história do homem e da humanidade, nem a história do relacionamento humano com os entes e com o ser. A história do ser é ser-ele-mesmo, e apenas ser. Contudo, uma vez que o ser carece do ser humano [Menschenwesen], para fundamentar a sua verdade nos entes, o homem permanece atraído para a história do ser, mas apenas e sempre no concernente à maneira como ele adquire a sua essência [Wesen] a partir da relação do ser consigo, e em conformidade com este relacionamento perde a sua essência, negligencia-a, cede-a, fundamenta-a, ou a dissipa-a. (ZIMMERMAN, 1990, p. 256 apud COSTA, 2015, p. 66).

Mas, o que houve foi apenas uma substituição das determinações metafísicas como algo exterior ao próprio homem pela certeza proporcionada pela subjetividade (ZIMMERMAN, 1990 apud COSTA, 2015, p. 66). O que, para Nietzsche (1985, p. 71 apud GUZMÁN ROBLES, 2008, p. 59):

[...] se constituyó como lucha abierta contra la tradición metafísica, no se trató, como cabría suponer, de una lucha que pretendiese una destrucción conceptual de la metafísica, no buscó deconstruirla sirviéndose de

²⁰ O pensamento de Heidegger coexiste com as críticas generalizadas à metafísica, feitas também para “superação” desta, mas Heidegger quer caracterizar este problema priorizando o fato do ontológico não se reduzir a determinações metafísicas. É o fato que requer atenção e aprofundamento. Isto marca diferenciação entre esses propósitos de crítica à metafísica. Aquilo que é designado, correntemente, por “superação” pura e simples da metafísica, não chega a ser já a explicação disto. Heidegger mostra, na questão do fundamento, o problema do princípio de razão e o problema ontológico como tal. Já de partida, o segundo aspecto - o problema ontológico como tal - se mostra mais abrangente e até inclui o primeiro - o problema do princípio de razão, o problema ontológico como tal atraindo para si toda a questão do fundamento, buscando superar a farta especulação típica do primeiro aspecto - O princípio de razão (NASCIMENTO, 2002, p. 109-125).

los mismos ingenios del pensar conceptual del ser, sino que se dedicó a confrontar directa y apasionadamente el error, esgrimiendo la denuncia absoluta contra el concepto mismo, contra el racionalismo. Lejos de él, la intención de deconstruir la tradición metafísica para corregirla, reorientarla o mejorarla, menos aún para proponer una razón alterna. No soy un monstruo de moral, declaraba en 'Ecce homo', la última cosa que yo pretendería sería 'mejorar' a la humanidad. Yo no establezco nuevos ídolos. Derribar ídolos (tal es mi palabra para decir 'ideales') -eso sí forma parte de mi oficio.

O principal ponto dessa luta foi a desconstrução da tradição metafísica proposta apenas para mostrar o erro real, Uma vez que ocupa, na história do espírito do Ocidente, uma crítica cheia de cultura.

[...] esta luta obrigou a enfrentar a tradição europeia em duas frentes: por um lado a polêmica contra a religião tradicional e moral, por outro, a discussão com o passado e de todas as origens. Não contamos agora com tempo suficiente para lidar com sua polêmica contra a religião e moral, por isso vamos concentrarmos em expor como Nietzsche tentou, através de sua conversa em privado com as origens, colocar em um plano radicalmente metafísico sua luta contra a tradição metafísica. (NIETZSCHE, 1985, p. 71 apud GUZMÁN ROBLES, 2008, p. 59).

Além disso, afirma-se:

[...] a metafísica é a vingança do homem contra o tempo e sua fé. Vingança é mais que negação, negação socrática da autêntica Constituição da realidade. O erro de acreditar no ideal não é a cegueira, o erro é covardia. Então aconteceu que esta negação da vida se tornou hipóstase final em Platão, ao ficar estabelecido por esta divisão da realidade em

dois mundos opostos: que, o mundo das coisas finitas, falsos para impermanente e paradoxal, lá em cima na cúpula celeste, o mundo das protoformas universais, verdadeiro e precisamente por isso, por causa de sua condição universal intrínseca. E a verdade foi então deslocada como coisa fora dela, acima dela, existindo como formas arquetípicas parte da coisa através da imitação. O mundo, em seguida, virou a simples imitação de uma verdade supramundana, que não afetou nem o tempo nem a dissolução ou contradição. (NIETZSCHE, 1985, p. 71 apud GUZMÁN ROBLES, 2008, p. 59).

Isso posto, vê-se que, para fundamentar a história *Ser-Ente*, o homem nivela a si mesmo e aos demais entes, uma vez que ele próprio produz uma essência ontológica. Alguns estudiosos ou pensadores precipitados deixam amostras de que a pós-modernidade não conseguiu, de fato, superar a metafísica.

1.4 A ANÁLISE CRÍTICA DA DIFERENÇA ONTOLÓGICA SUPERA FINALMENTE A METAFÍSICA

O filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), dentre outros objetivos de suas reflexões filosóficas, objetivou *superar a metafísica por meio de uma análise crítica da diferença ontológica*. Para tal, Heidegger pesquisou as bases da própria metafísica. Em outro sentido, o filósofo recorreu ao período da filosofia pré-socrática para tentar construir um fio condutor acerca da diferença ontológica, isto é, seu percurso, seu esquecimento e a necessidade de recuperá-la. Essa base de pensamento será necessária para entender o significado do *Ser* na perigosa travessia do Direito na era da tecnologia e seus reflexos. A metafísica²¹ é a ciência que tem como objeto próprio o

²¹ Etimologicamente a palavra metafísica é formada a partir de duas palavras gregas: *metà* que significa além e *physis* que quer dizer física, natureza. Neste eixo a metafísica vem a ser

objeto comum de todas as outras, e como princípio próprio um princípio que condiciona a validade de todos os outros. Na sua história, apresentou-se sob três formas fundamentais diferentes, como dito anteriormente, as quais se podem detalhar brevemente: 1 - Metafísica como teologia; 2 - como ontologia; e 3 - como gnosiologia. Na primeira, a metafísica se apresenta como “*ciência daquilo que está além da experiência*”. Implica reconhecer como objeto da metafísica o ser mais alto e perfeito do qual dependem todos os outros seres e coisas do mundo. É o que Aristóteles chama de “*algo de eterno, de imóvel e de separado*” (Met. VI, 1, 1026 a). A segunda é a ontologia ou doutrina, a qual estuda os caracteres fundamentais do ser: aquilo sem o qual algo não é, refere-se às determinações necessárias do ser. Essas determinações estão presentes em todas as formas e maneiras de ser particular. É um saber que precede todos os outros e é por isso ciência primeira enquanto seu objeto está implicado nos objetos de todas as ciências e enquanto, conseqüentemente, o seu princípio condiciona a validade de todos os outros princípios. O terceiro conceito da metafísica, vista como gnosiologia, é expresso por Kant,²²

a ciência que estuda as coisas para além da física, ou seja, o que não se restringe ao mundo físico e além do materialismo, é o que designamos de mundo fenomenológico. Classicamente a metafísica é a parte da filosofia que se ocupa do entendimento das causas primeiras: formais, materiais, finais e eficientes, da supremacia dos princípios das coisas, com grande apreensão às razões da realidade. Ao decorrer dos séculos tal definição foi modificada de vários modos. É importante lembrar a definição clássica de Aristóteles, que delineava seus estudos acerca da metafísica chamando-a de ciência primeira, definindo como ciência que estuda o *Ser* enquanto *Ser* e suas propriedades. O pensamento aristotélico é uma reprodução do pensamento de Platão, e foi em Aristóteles que se alcançou a definição do *Ser* com uma multiplicidade de significações. Aristóteles visava essencialmente uma fenda do que até então Platão havia estudado, à procura por uma universalidade, “nele, a linguagem não se manifesta, mas significa as coisas. A palavra é (*somente um*) símbolo, e sua relação com a coisa não é por semelhança ou por imitação, mas (*apenas*) por significação.” (STRECK, 2014, p. 184).

²² Concebendo a estrutura compreensiva do *Dasein*, como a instância originária do sentido, Heidegger busca a clarificação do conceito de *Ser*, seguindo o horizonte do sentido e não mais, como acontece na crítica kantiana, por meio das condições extraídas da determinação categorial dos entes. Em *Ser e Tempo* o *Ser* não se diz por analogia, nem pode ser esclarecido pelo ente. “A generalidade do *Ser* não é a generalidade do gênero”. Nesta direção a *desconstrução* visa o esclarecimento do sentido do *Ser* em geral. Somente após vir à luz o que quer dizer *Ser* pode-se esclarecer o distanciamento, entre a compreensão tradicional e a compreensão (*Vers-then*) do sentido do *Ser* em geral (BARRETO, 2012, p. 18-32).

resgatando Bacon na sua *filosofia primeira*: “ciência universal, que seja mãe de todas as outras e constitua no processo das doutrinas a parte do caminho comum, antes que os caminhos se separem e se desunam.”

Essa definição de Kant à *Metafísica* como o estudo de formas ou princípios cognoscitivos que, por serem constituintes da razão humana, condicionam todo saber e toda ciência e de cujo exame, portanto, de onde podem ser retirados os princípios gerais de cada ciência, inclusive a jurídica. Muitos filósofos, mesmo Aristóteles, por vezes sobrepõem essas distinções e são poucos os que realmente dominam esse problema primeiro e último, da/na filosofia. Entre os eruditos que entenderam bem esse problema fundamental da filosofia, destaca-se Aristóteles,²³ que, por primeiro, a formula ordenadamente; Plotino, Tomás de Aquino - que leva adiante o projeto de Aristóteles e o aplica às ciências; Duns Scotus - que muito crítica a tradição aristotélico-tomista; Francisco Suarez - que recebe a encomenda de fazer uma grande síntese; Bacon e Kant - os quais que dão condições para o positivismo filosófico; e Heidegger - o qual será o defensor de uma nova formulação na ontologia fundamental (STRECK, 2013, p. 186). Para dar início ao seu processo de sua investigação, Heidegger renuncia os conceitos de finitude e facticidade²⁴ do homem no senti-

²³ “La Filosofía es para Heidegger, una de las direcciones que ha tomado el pensamiento griego. La Filosofía es esencialmente griega. [...] ao longo da mesma, será evidente que a filosofia é *el corresponder que intenta traducir al lenguaje la llamada del Ser del ente*.” (HEIDEGGER, 1980, p. 38).

²⁴ O tema do *Ser*, é fenomenológico por excelência, de acordo com Heidegger. “Se parece que a natureza do *Ser*, que é o objeto da filosofia, pertence ao *ser* como modo de *ocultar* e encobrir-se - e isto não vem de modo acessório, mas de acordo com a sua natureza de *ser* - em seguida, a categoria fenômeno é realmente levada a sério. A tarefa de tirar o fenômeno radicalmente é aqui fenomenológica”. Perguntar-se pelo *Ser* e fenomenologia seria mostrá-lo em sentido original, a tarefa radicalmente fenomenológica. E dizendo isso Heidegger continua: “este caminho tenta a *hermenêutica trilhar com faticidade*. Isso é chamado de *auto-interpretação (Auslegung)*; isto é, não é puro cópia no primeiro aspecto. Todo o jogo é interpretado como algo ... você tem que ir de a coisa mais próxima ao que se encontra na parte inferior. A extensão (*Fortgang*) da hermenêutica deve ser da mesma.” Como pode ser visto, a fenomenologia de Heidegger leva à hermenêutica (HEIDEGGER apud VILLALIBRE, 2001, p. 221).

do de promover uma discussão radical sobre a existência²⁵ humana. Os temas fundamentais do *Ser*, para Heidegger (apud VILLALIBRE, 2001, p. 76):

A natureza do *Ser*, que é o assunto da filosofia, pertence ao *Ser* no modo de *esconder-se* e *encobrir-se* - e isto não vem de modo acessório, mas de acordo com a sua natureza de *Ser* - em seguida, a categoria fenômeno é realmente levá-lo a sério. A tarefa de levá-lo ao fenômeno é aqui radicalmente fenomenológica.

Partindo de uma proposta analítica existencial, parece que Heidegger recupera o eixo articulador de todo o edifício da metafísica,²⁶ isso é, o esquecimento do *Ser*,²⁷ que será útil para de-

²⁵ A essência do homem e a existência que ressoa estar fora daquela suposta corrente organizada dos seres vivos que, através de sucessivas etapas da evolução, chega ao homem, visto como o mais especializado e o mais apetrechado para a vida. Significa pensar a natureza do homem a partir do ápice da sua evolução, não do seu início, onde o que aparece é uma natureza carente ou falta de um específico suporte biológico faz do homem um *Ser* caracterizado por primitivos, falta de adaptações, ausência de especializações, portanto um problema biológico especial. O homem existe devido a sua existência, pois é obrigado a construir para si um mundo. Trata-se de um mundo que, além de ser o único que o homem pode habitar como região organizada pela sua ação, é também o único que a ainda é o centro de referência de todas aquelas coisas que a sua necessidade de sobrevivência assinala como prováveis ferramentas e possíveis instrumentos (GALIMBERTI, 2006, p. 79-81).

²⁶ No projeto de uma ontologia fundamental significa um retorno à fundação da Metafísica. A necessidade dessa, e como dela mesma, já foi revelado para analisar a destruição da história da Ontologia (HEIDEGGER, 1980. p. 31).

²⁷ Esse tema do esquecimento do *Ser*, que abre *Ser e Tempo*, já anuncia o binômio velamento-desvelamento como constituindo o ritmo interno do fenômeno ontológico, as duas possibilidades radicais da manifestação do ser. Com efeito, se o sentido do *Ser* veio historicamente a ser esquecido, é porque este, de si mesmo, comporta essa possibilidade. De outra parte, a referência à história da metafísica como história da ocultação do sentido do *Ser* já antecipa o tema do tempo como horizonte onde o ser alternadamente se revela ou se dissimula. “Heidegger considera toda ontologia que sufoca as verdades.” A ontologia foi vulgarizada e o *Ser* caiu no esquecimento, porque o *Ser* se tornou uma noção pretensamente evidente. Os preconceitos que conduziram a essa dissimulação do problema ontológico fundamental, convertendo em doutrina o que na origem era pesquisa e indagação, que o autor denomina preconceito. O *Ser* é o conceito mais geral. É a tese desenvolvida, sobretudo pela filosofia medieval, sobre a universalidade do *Ser* enquanto transcendendo a todos os gêneros e enquanto incluído na apreensão intelectual de qualquer ente. Ora, essa transcendência do ser traz em si mesma um problema da articulação do sentido geral com as acepções particulares. Transcendência do *Ser* não é, portanto, equivalente à noção de imediata clareza. O claro aparecer do ser em sua generalidade não é, em verdade, senão a aparência que de fato o dissimula. [...] o “*Ser*” é o conceito mais geral, não pode isto significar que seja o mais claro e que dispense toda outra explicação. O conceito de *Ser* é, ao contrário, o mais obscuro. O *Ser* é indefinível. É a

finir os problemas do impacto das novas tecnologias no Direito. Com essa discussão, é possível perceber que a questão do *Ser* constitui toda a filosofia de Heidegger, inclusive no século XXI. É somente a par dessa percepção que se pode compreender como a questão ontológica sustenta todas as suas concepções filosóficas (COSTA, 2015, p. 60). A questão da diferença ontológica, segundo Heidegger, constitui-se como a compreensão de que o *Ente* só pode ser pensado a partir do *Ser*, ou seja, do espaço, do aberto por onde o *Ente* se apresenta. Daí o homem ser *Dasein*, um *Ente* lançado ao mundo²⁸ pós-moderno e que traz sérios problemas para aquilo que se entende como integridade do Direito; e o único capaz de dizer o que é o *Ente* através da compreensão do *Ser*. Diante desse pressuposto, Heidegger constrói sua crítica à metafísica clássica, pois, de acordo com o filósofo, a história da metafísica é de igual maneira a história do esquecimento do *Ser* (COSTA, 2015, p. 60).

1.5 A POSSIBILIDADE DE ABERTURA PARA O PENSAR ATRAVÉS DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

A “ontologia fundamental”²⁹ não proporciona um novo fundamento, porém abre caminhos para pensar sobre fundamentos,

dedução lógica que se infere de sua absoluta generalidade. Sendo um transcendente, colocado acima de todos os gêneros, o *Ser* não se compadece com uma definição que somente é possível mediante as determinações de gênero e de espécie. Por certo, e esta doutrina envolve um aspecto positivo, ao se assentar sobre a distinção entre ser e ente. Mas pode, igualmente, servir de pretexto para que se descarte o problema ontológico fundamental. Se o *Ser* é indefinível logicamente, não quer isso dizer que não seja indispensável uma interrogação sobre o seu sentido. Qualquer comportamento humano, seja em relação ao próprio homem, seja em relação a outro ente, envolve certa compreensão do que seja “*Ser*”. [...] *o fato de vivermos de imediato numa certa compreensão do Ser e de, ao mesmo tempo, permanecer o sentido do Ser envolvido de obscuridade, demonstra a necessidade fundamental de submeter a questão do Ser a uma repetição* (HEIDEGGER, 2005, p. 69-98).

²⁸ Na análise do conceito de *Vorhandenheit* como uma maneira pobre de ser, e reconhecê-lo como plano de fundo de ambos a metafísica clássica, uma vez que passa por uma transformação na era moderna com o conceito moderno de sujeito, Heidegger estava descobrindo e movendo-se no caminho da relação correta entre *theoria* grega e ciência moderna (JIMÉNEZ REDONDO, 2005, p. 298).

²⁹ Aqui é necessária uma explicitação: Heidegger elabora a analítica existencial como ontologia fundamental. Essa palavra “ontologia” usada ali é identificada com a fenomenologia. Por quê? Porque a fenomenologia é utilizada para descrever também o fenômeno da compreensão do

bem como a respeito do fundamento dos fundamentos, que é o Ser, visto exatamente dessa forma pela metafísica. Mas, qual o significado de Ser? Seria o mesmo que perguntar-se sobre o significado de tal fundamento e, especificamente, a relação entre Ser e Tempo, que é para o Ser o mesmo que ser interpretado, da primazia da presença e do presente, o qual deixa de lado os momentos temporais do passado do futuro, o momento em que se vive. Para se superar a metafísica e, conseqüentemente, atentar-se à questão da diferença ontológica que interfere na maneira como se interpreta a tecnologia do/no Direito, é preciso pensar no processo de mutualidade no qual o homem está inserido, isto é, na condição histórica do Ser. Ser é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição. A universalidade do Ser ultrapassa toda essa universalidade genérica. Segundo a designação da ontologia medieval, é um transcendente porque o Ser só se completa, quando ultrapassa a sua cotidianidade e se torna um si mesmo, ou seja, sai da esfera do eles para entrar na esfera profunda do eui (HEIDEGGER, 2005, p. 33). Quer dizer, primeiramente, existir, estar no mundo de um modo específico. O Ser, nesse sentido, é temporalidade pura, é um fazer contínuo no tempo:

E, para tanto, o horizonte de toda a questão do Ser, seu perguntar será caracterizado pela historicidade, como temporariamente sua. Seu 'Ser histórico' é o desenvolvimento de suas possibilidades. A questão pelo Ser uma

ser. Então, a fenomenologia não se liga somente à compreensão, mas à questão do ser. E, na medida em que a compreensão do ser de que trata a fenomenologia diz respeito a uma questão ontológica que é prévia - antecipadora, porque a compreensão do ser é algo com que já sabemos e operamos quando conhecemos os entes -, a ontologia de que aqui se fala se refere a esse contexto. É a partir daí que a fenomenologia (hermenêutica) faz uma distinção entre ser (*Sein*) e ente (*Seiende*). Ela trata do ser enquanto compreensão do ser e do ente enquanto compreensão do ser de um ou outro (ou cada) modo de ser. Classicamente, a ontologia tratava do ser e do ente. Aqui, a ontologia trata do ser ligado ao operar fundamental do Ser-aí (*Dasein*), que é o compreender do ser. Esse operar é condição de possibilidade de qualquer tratamento dos entes. Tratamento esse que pode ser chamado na tradição de "ontológico", mas sempre entificado.

delas, por isso só é possível em diálogo com a tradição. A Destruição de História da Ontologia é uma exigência do método fenomenológico. Agora, Heidegger assinala, a sua função negativa é apenas secundária. Seu objetivo real é uma apropriação criativa do passado, o situarmos dentro dos limites em que a questão pode ser levantada pela pergunta do *Ser*. (HEIDEGGER, 1980, p. 28).

Na verdade, o *Ser* é a *transcendência*, porque ele só se *completa*, para ele mesmo quando ultrapassa a sua cotidianidade e se torna um si mesmo, ou seja, sai da esfera dos *eles* para entrar na esfera profunda do *eu*. *Existir*, portanto, ganha um sentido de interioridade (HEIDEGGER, 2005, p. 33). Para Heidegger, o perguntar sobre o *Ser* é universal, mas muito vazio, pois contém uma extrema individualização, de interpretação, investigação e especialidades por ele desenvolvidas. Com isso a questão do *Ser* foi desenvolvida em duas partes. Na primeira: A interpretação do *Dasein*, que se refere à *temporalidade*; a explicação do tempo como horizonte transversal da pergunta do *Ser*. Na segunda parte: linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da *ontologia pelo fio condutor da problemática da temporalidade* (HEIDEGGER, 2005, p. 119). Então, esse transcender de Heidegger se refere à capacidade do *Dasein* decidir o seu próprio destino, mas, se isso significa romper com o mundo sem a antiga perspectiva filosófica da produção de novos valores para o próprio mundo, então, chega-se, de fato, ao ápice da ruptura entre o *pensamento* e a *vida*. Uma vez que ocupa, na história do espírito do Ocidente, uma crítica cheia de cultura,³⁰ o *Ser. Dasein*, do alemão, é um termo vernáculo para designar existência e significa *existência humana* ou *presença*, ou seja: como em *eu estou satisfeito com a mi-*

³⁰ O homem é definido, pois, como existência, como poder-ser. É aí que entra a noção de ser-no-mundo. Se o estar-aí é ser-no-mundo, diz Vattimo, o resultado da análise da mundanidade deverá refletir-se também na determinação das estruturas existenciais do *Dasein* (STRECK, 2013, p. 283).

nha existência. Para Heidegger, uma das maneiras mais fundamentais para entender o *Ser* é por meio das relações. Vive-se este mundo, um *mundo virtualizado*, em que a tecnologia passa a tomar conta das relações. Mas para o autor, o *Ser* em si é uma de suas principais preocupações. Aquela rede de crenças, valores e afetos compartilhados pelos homens que vivem em certo meio social, neste século XXI, uma vida em rede que serve ao mesmo tempo de matéria-prima das projeções e de limite para elas (HEIDEGGER, 2005, p. 57). O homem é um ser social, e passou a ser, antes de tudo, técnico, não no sentido essencial de que ele quer ou precisa viver em sociedade, e sim no sentido existencial de que a definição do seu *Ser-aí* se alimenta (como continuidade, renovação ou oposição) de uma massa de imagens e motivos que já existem antes dele e no qual cada homem se vê mergulhado ao fazer parte de um mundo social e técnico-virtual. Por isso, a ontologia é o aspecto da metafísica que visa a caracterizar *a realidade*, identificando todas as suas categorias essenciais e estabelecendo as relações que mantêm entre si. É a ciência ou estudo mais geral do *Ser*, *Existência* ou *Realidade*. Nesse sentido, a precedência ôntica é demonstrada pela razão de o *Ser-aí*; determinado em seu *Ser* pela existência em seus primeiros textos de *Filosofia Transcendental, lógica y psicologismo* - problemática metafísica:

[...] neles é apontado o nascimento de uma problemática metafísica que, de alguma forma, configurará o desenvolvimento posterior do pensamento heideggeriano. O termo problemático metafísica está se referindo ao significado que essa expressão em *Kant y el problema de la metafísica*: é um 'problema' surgido a partir da reflexão sobre o objeto da Metafísica tradicional, do Ser de entes; é de uma natureza tal, cobrindo toda a Metafísica e a problematiza, exigindo a sua melhoria no retorno à fundação escondida não só parcialmente desvelada. Este fundamento é o Ser, que em vão

tenta se aproxima da Metafísica quando perguntado pelo Ser do ente. [...] O conhecimento do assunto anula a alegação - compreensível, em primeiro lugar - para classificar a Heidegger entre os 'existencialistas', que iriam distorcer seriamente o significado de seu pensamento. (HEIDEGGER, 1980, p. 12-14).³¹

Pode-se afirmar, sem exagero, que:

[...] o pensamento de Heidegger está enraizado em uma pergunta, e quais são as raízes diferentes, mas são a expressão das diferentes possibilidades de pensar³² para planejá-la. Este será o motor de uma série de investigações que vai acabar vinte anos mais tarde, em sua obra *Ser e Tempo*. Seu objetivo era encontrar uma nova maneira de pensar para um tema muito antigo: o Ser. (HEIDEGGER, 1980, p. 11-12).

Não haveria sentido deixar de analisar, em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2006, p. 304), o fato de que Heidegger introduz conceitos fundamentais e importantes para a discussão acerca da possibilidade de se alcançar condições de interpretação capazes de garantir uma resposta constitucionalmente adequada; no Direito não será diferente. Por essa razão, a hermenêutica vai iniciar objetivando a busca e o descobrimento no próprio ser humano a ideia de compreensão. Streck vai colaborar com a declaração de Heidegger, demonstrando que a compreensão sempre chega a uma horizontalidade para o homem,

³¹ Kant: o saber como legislação da alma. A alma se torna método e sistema categorial que não tem mais como se confrontar com um mundo externo, porque é ela própria que determina as regras da experiência, a fim de que o mundo apareça. A função legislativa da razão Kantiana não desmerece o motivo platônico segundo o qual é a alma toda recolhida em si mesma, que diz como é o mundo. A alma se torna espírito absoluto, isto é, livre de qualquer ligação com o presumido mundo em si, porque a partir daí o mundo é exposto pelas ideias que o espírito produz (GALIMBERTI, 2006, p. 126-128).

³² *Porque el preguntar es la devoción del pensar?*

pois é impraticável estabelecer condições ideais de fala para alcançar um resultado, a partir de imparcialidade proporcionada por um princípio. É que cada interlocutor sempre virá de um lugar de compreensão, ou seja, terá uma pré-compreensão a respeito do objeto de estudo. Por isso, na formulação do juízo de validade do caso concreto, para a filosofia e para o Direito, já estará presente a dimensão estruturante, pré-concebida ou pré-compreendida, pois, diante dos procedimentos, sempre se chega com elementos e valores anteriores a eles e que são, portanto, inelimináveis (STRECK, 2006, p. 63 apud BAEZ; MOZETIC, 2014, p. 48-69). Não há dúvidas de que em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger procura examinar a vida e a filosofia, descrevendo a sua ascensão à proeminência intelectual, e expondo os motivos de seu envolvimento. O autor repropõe a chamada questão do *Ser*, uma interrogação formulada a partir da análise ontológica de um *Ente exemplar*, que tem por isso a função de ontologia fundamental, que é denominado por Heidegger de *Dasein*, conforme já exposto. Heidegger crê ter sido tudo isso feito de maneira incorreta ao longo da história da filosofia; razão pela qual, propõe-se a diferenciar *Ser* de *Ente*, levando em conta a questão da temporalidade. “*Por que há algo em vez de nada?*” (HEIDEGGER, 2005, p. 119). Mas, que estrutura é essa? É *a busca pela interpretação do Ser*. É a concepção de que o *Ser* é o conceito mais universal e mais vazio, resistindo a qualquer tentativa de definição. Depois, salienta que o *Ser* se articula de maneira conceitual, segundo gênero e espécie, sendo que a *universalidade* do *Ser transcende* toda a universalidade genérica. O *Ser* é um conceito evidente por si mesmo, uma vez que em todo conhecimento pronunciado ou relacionamento com os *Entes*, e propriamente em seu relacionamento intrapessoal, faz-se uso de *Ser*. A busca presente nesse questionamento é aqui já visto:

[...] Investigação ontológica que se compreende corretamente confere à questão do *Ser* um prima-

do ontológico que vai muito além de simplesmente reassumir uma tradição venerada e um problema até agora sem transparência. A visualização, o compreender, o escolher, são atitudes que constituem o perguntar do ente, sendo que ao mesmo tempo são os modos de *Ser* de um determinado ente, o próprio que se questiona. (HEIDEGGER, 2005, p. 39).

Na busca de uma elaboração em relação ao *Ser*, torna transparente um *Ente*, o qual possa exercer a atividade de questionar e, concomitantemente, tempo de falar dele, então para encontrar uma solução, Heidegger apresenta o *Dasein*, que se relaciona e pergunta por esse *Ser*. O *Dasein* vai ter esse primado ontológico como sendo sua existência interpretada na *temporalidade*. Tudo isso vai fundamentar a ideia do *Ser* na tecnologia e que busca responder aos problemas de uma sociedade tecnicista, desconhecadora de sentidos. A pergunta sobre o *Ser* deve ser interpretada para além das aparências, em que se percebe o sentido do cuidar que implica temporalidade, estrutura constitutiva desse homem *tecnologicus*. Desenvolver a pergunta que interroga pelo *Ser* na era da técnica, quer dizer: fazer “ver através” de um *Ente*, o que pergunta sobre o ponto de vista de seu próprio *Ser*.

[...] O perguntar desta pergunta está, enquanto modo de *Ser* de um Ente, ele mesmo determinado essencialmente por aquilo pelo que se pergunta nele - pelo *Ser*. Este *Ente* que somos em cada caso nós mesmos e que tem entre outros traços a possibilidade de *Ser* do perguntar, nós o designamos com o termo *Dasein*. (HEIDEGGER, 2005, p. 39).

Heidegger (1983, p. 183 apud COSTA, 2015, p. 63, grifo nosso) comenta a respeito desse questionamento:

Não penetramos ainda no comum-pertencer. Como, porém, acontece tal entrada? Pelo fato de nos distanciarmos da atitude do pensamento que representa. Este distanciar-se se diferencia como um salto. Ele salta, afastando-se da comum representação do homem como animal *rationale*, que na modernidade tornou-se sujeito para seus objetos. O salto distancia-se ao mesmo tempo do *Ser*. Este, entretanto é interpretado desde os primórdios do pensamento ocidental como fundamento em que todo o ser do ente se funda.³³

A respeito do questionamento de Heidegger, vê-se que ele elabora a analítica existencial como ontologia fundamental identificada com a fenomenologia. Isso porque a fenomenologia³⁴ é utilizada para descrever também o fenômeno³⁵ da compreensão do *Ser*. Então, a fenomenologia não se liga somente à compreensão, mas à questão do próprio *Ser*. E, na medida em que a compreensão do *Ser* de que trata a fenomenologia diz respeito a uma questão ontológica, que é

³³ A Filosofia é administradora da razão “la mala literatura se hace con bellos sentimientos” (nota de Heidegger: André Gide, Dostoiewsky, Paris. 1923). Esta frase de André Gide não é apenas válida para a literatura, é ainda mais para Filosofia.

³⁴ Em uma carta ao P. Richardson, (publicada como prefácio da obra *Heidegger, Trough Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963) hace un balance de su pensamiento y explica el significado de la “Kehre” - el camino de la Fenomenología al pensar del Ser. Anota Heidegger que el título es correcto si: a) se entiende por fenomenología la postura filosófica; b) se deshace la ambigüedad que hay en la expresión “pensar del Ser”, ya que menciona tanto el pensar de la Metafísica (sobre el Ser o del Ser del ente), como el de la pregunta por el Ser (por la apertura del Ser). Pero si se entiende la Fenomenología en el sentido descrito en los apartados anteriores, quizá la expresión más adecuada fuera: “Un camino *por* la Fenomenología en el pensar del Ser” (HEIDEGGER, 1980, p. 29-30).

³⁵ Para o autor, a essência do homem é a sua existência; sendo que essa existência se traduz na estrutura fundamental. *Ser* no mundo. Isso significa que o *ser* do mundo e o do homem não se separa para Heidegger, um não é sem o outro - uma vez que o fenômeno do mundo é que revela as possibilidades de ser próprias do homem. No entanto, para sermos, temos que realizar essas possibilidades de ser a todo segundo, o mundo não está pronto, ele está sempre se fazendo desde e como as relações que o homem estabelece com os outros, com as coisas e com ele mesmo. [...] Fenômeno significa mostrar-se em si mesmo, vir de encontro. Significa aquilo que se mostra, o que se desvela, podemos definir então - de maneira breve - que fenômeno é o mostrar-se do ente como tal, ou como Heidegger fala “as coisas em si mesmas”. Porém há que se fazer uma ressalva, pois há a possibilidade de a ocorrência do ente mostrar-se naquilo em que, em si mesmo, ele não é. Heidegger chamará essa ocorrência de aparecer, parecer e aparência, uma vez compreendendo que esse mostrar-se pode ser de modo aparente. Heidegger diz que a compreensão de fenômeno irá depender de sua estrutura (HEIDEGGER, 2005, p. 103).

prévia, antecipadora, porque a compreensão do *Ser* é algo com que já se sabe e se opera quando se conhecem os entes -, *a ontologia de que aqui se fala se refere a esse contexto* (STRECK, 2013, p. 253).³⁶ Assim é possível compreender que Heidegger analisa a fenomenologia como uma nova maneira de filosofar. Na presente pesquisa, é uma nova maneira de filosofar a tecnologia do/no Direito: um modo de devolver a filosofia a seu lugar, mesmo que se trate de uma vida baseada em relações virtualizadas, de uma ciência jurídica que precisa de correções e que seja capaz de levar a experiência e as vivências do mundo e da vida, a fim de que se possa chegar às respostas realmente corretas (VILLALIBRE, 2001, p. 13).

A filosofia é a atividade na qual nos envolvemos (às vezes de forma não intencional) quando pensamos criticamente sobre os conceitos, crenças e procedimentos que usamos regularmente. Os conceitos que usamos podem ser comparados com os óculos com que olhamos para o mundo ou a estrutura sobre a qual o edifício do conhecimento que temos dele é baseado. Assim a filosofia pode ser caracterizada como metaforicamente, a atividade de reflexão sobre as mesmas lentes destes óculos, ou em comparação com a atividade de um engenheiro quando projeta a estrutura de um enorme edifício. (BONORINO, 2006, p. 7).

Por isso, compreender a fenomenologia como aquilo que se apresenta ou que se mostra é de suma importância; o *logos* como

³⁶ O privilegiamento da ontologia fundamental heideggeriana radica na construção das condições de possibilidades que esse ferramental representa para uma crítica ao pensamento objetificador que domina o pensamento dogmático do direito. A ontologia fundamental rompe com o processo de entificação do *Ser* próprio do pensamento dogmático-jurídico. Dito de outro modo, enquanto a dogmática jurídica tenta explicar o direito, a partir da ideia de que o *Ser* (o sentido) é um ente (isto é, como se o conceito de “coisa julgada” ou “legítima defesa” fosse um ente apreensível como ente), a partir de Heidegger pretendo mostrar que há uma clivagem entre nós e o mundo, porque nunca atingimos o mundo dos objetos de maneira direta, mas, sim, sempre pelo discurso (STEIN, 2000, p. 48 apud STRECK, 2013, p. 22).

a (explicação, estudo) e afirmação dos fenômenos da consciência;³⁷ esses, sim, devem ser vistos como em si mesmos, nesse sentido, tudo o que se pode saber sobre o mundo (jurídico inclusive) se limita aos fenômenos (aquilo que aparece à consciência-cuidado com o julgamento). A fenomenologia terá como conceito fundamental, então, essa noção de intencionalidade; aquela que afirma que o objeto não existe sem o sujeito, nem a consciência sem um objeto, mas sempre com cuidado, por meio da hermenêutica. O objeto só aparece ao sujeito na medida em que a consciência está direcionada para ele, e este pode ser definido por meio de uma correspondência entre consciência e conceito: só existe consciência de alguma coisa; em outras palavras: há uma correlação entre consciência e coisas como intencionalidade da consciência. [...] *estrutura do cotidiano, ou “o estar no mundo”, com tudo que isto implica. Com Heidegger não haverá mais a preocupação em passar do sujeito empírico para o sujeito transcendental.* Busca-se, agora, entender o *Eu*, a existência dos outros e do mundo técnico que pertence à experiência (HEIDEGGER, 2005, p. 119). Esses questionamentos e tantos outros não podem ficar sem resposta, e para isso exigem uma série de considerações fundamentais que se manifestam em disciplinas e pesquisas, as quais procuram novos fundamentos e investigações. Talvez por essa razão chegar-se-á à conclusão de que esses conceitos nada mais significam do que a interpretação do *Ser* ontológico. *Ser* significa possibilidades, e como já foi dito, essas possibilidades são infinitas. Quando Heidegger define: “*O homem é um ser biopsicossocial*”, está engessando essa ideia de *Ser* como possibilidades em uma única maneira de conceber esse próprio homem:

³⁷ A palavra fenomenologia surge no século XVIII na escola de Cristian Wolff, no *Neus Organon* de Lambert, e significa: *Doctrina* para evitar o aparecimento. Heidegger interroga-se a este respeito: Por que a fenomenologia chegou a ser compreendida dessa maneira? Por que a palavra fenômeno passou a ter o significado de aparência? O próprio Heidegger tem procurado o sentido do fenômeno e da fenomenologia em Aristóteles, seguido um pouco o desenvolvimento posterior deles e questiona-se por suas raízes filosóficas (VILLALIBRE, 2001, p. 95).

[...] O nível de uma ciência é determinado pela medida que é capaz de uma crise de seus conceitos fundamentais [...] Conceitos fundamentais são as determinações em que o domínio de coisa que fundamenta todos os objetos temáticos de uma ciência acede a um breve entendimento, o qual conduz toda a sua investigação positiva. (HEIDEGGER, 2005, p. 39).

Nesse sentido, a analítica ontológica do *Dasein* põe em liberdade o horizonte para uma interpretação do sentido do *Ser* em geral. Investigar as estruturas que tornam possíveis *a priori* a existência concreta é precisamente investigar a existência, fazer ontologia deste *Ente*, o *Ser-aí*, que se distingue por uma relação com o *Ser*; é, portanto, realizar uma analítica existencial. Assim sendo, com base na compreensão fática, o lugar de onde emerge a referencialidade e a significância, existe, então, um mundo que remete a uma unidade, o *Dasein*. Razão pela qual, na metafísica, o conceito tradicional de existência é desconstruído. Desse modo, a existência não se determinará como atributo do *Ente*, nem se relacionará à categoria da efetividade e por isso não conectará com a realidade, ou a determinação da objetividade, a exemplo da solução apresentada pela filosofia transcendental. A *desconstrução* é assim definida por Heidegger: “*Expressamos o fato de não se poder conceber o ente dotado do modo de Ser do Dasein, a partir de realidade e substancialidade com a seguinte tese: a substancialidade do homem é a existência.*” (HEIDEGGER, 2005, p. 69). O termo problemático da metafísica irá se referir ao significado que essa expressão apresenta em *Kant: y el problema de la Metafísica*:³⁸ se trata de um *problema* surgido da reflexão sobre o objeto da Metafísica tradicional, o *Ser* de seres é de uma nature-

³⁸ Para Heidegger (1980, p. 31), a Crítica da Razão Pura é o estudo da possibilidade de um conhecimento ontológico, uma compreensão do *Ser*, em última instância, de como sintéticos julgamentos *a priori* são possíveis? É uma investigação transcendental como examinar a possibilidade de transcendência; é uma *Filosofia transcendental*.

za acobertadora da metafísica que a problematiza, exigindo a sua melhoria num retorno às bases escondidas ou apenas, parcialmente, ocultas. Esse fundamento é o *Ser*, que inutilmente tenta uma aproximação com a Metafísica, perguntando sempre pelo *Ser* do *Ente*. *El conocimiento de su temática anula la pretensión - comprensible en un primer momento - de clasificar a Heidegger entre los “existencialistas”, lo que significaría falsear gravemente el sentido de su pensamiento* (HEIDEGGER, 1980, p. 12-14). Assim:

A Filosofia, a metafísica pergunta pela essência do fundamento da verdade, pelo (*Ser*). Todas estas questões são críticas porque apontam para a fundação da Metafísica. O ‘problema da Metafísica’ consiste precisamente na questão: E como mostra em *Introducción a la Metafísica: ¿ por qué el ente y no el Ser?* (HEIDEGGER, 1980, p. 32-34).

Nesse sentido, é que o *Kehre* significa uma mudança na forma de pensar em relação ao *homem* e o *Ser*: o homem é aquele que existe e desvela, na verdade, *locus* de manifestação do *Ser*, mas também parece claro que o *Ser* também precisa dos *homens*:

A ideia fundamental do meu pensamento é precisamente que o *Ser*, ou melhor, o poder de manifestação do *Ser* tem necessidade do homem, e que, por outro lado, o homem só é homem na medida em que está no poder de manifestação do *Ser*. (*De una entrevista con Richard Wisser (24 de septiembre de 1969) reproducida en ‘Magazine littéraire’, octubre 1976, núm 117*). (HEIDEGGER, 1980, p. 32-34).

Essa interpretação da existência como cura e a sua delimitação frente à realidade não significa, porém, o fim da analítica existencial. Ao contrário, permite apenas que os imbricamentos problemáti-

cos com a questão do *Ser* na era da técnica e seus possíveis modos, no Direito inclusive, assim como o sentido de tais modificações, ou por assim dizer impactos tecnológicos, possam emergir de maneira ainda mais aguda: o *Ente* como *Ente* só é acessível se houver uma compreensão do *Ser*: essa compreensão do *Ser* como *Ente* e sua relação no Direito só é possível se o *Ente* possui o modo de *Ser* do *Dasein*. Coloca a existência do homem - ou mesmo o intérprete *em seus limites*. Existência caracteriza simplesmente a possibilidade de *Ser* sob o modo da *compreensão do Ser*. A compreensão ontológica move a construção analítica da existência, que consiste na interpretação dos múltiplos modos possíveis de *Ser* do *Ente*, que tem a prerrogativa da existência no Direito. Contexto este que traz a *desconstrução*³⁹ *como a via da interpretação* para melhor aplicação. Destaca-se, assim:

[...] la preocupación teológica de Heidegger dos problemas que atañen al concepto y objeto de la fenomenología: la búsqueda de un pensar no objetivador (Sobre las relaciones Fenomenología-Teología, y la búsqueda de un pensar no objetivador, cfr., *Phanomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970) y la relación Ser-Tiempo. (HEIDEGGER, 1980, p. 21).

É justamente isso que faz a ciência, é assim que opera o pensamento metafísico. Essa afirmação está localizada no contexto ôntico, pois, entre todas as possibilidades, é a escolha enunciada, embora não seja a única.

³⁹ A intenção que preside, como um fio condutor, a todo o desenvolvimento da obra, e lhe confere uma perspectiva unificadora, se expressa na necessidade de reexaminar, repetir, a questão do ser em geral ou, mais precisamente, a questão da unidade do sentido do *Ser* na multiplicidade de suas acepções. Se tal tarefa se impõe como função primordial da ontologia, é porque a questão do *Ser* foi esquecida. “A questão do ser caiu, no esquecimento, embora nossa época considere como um progresso aceitar novamente a metafísica.” (HEIDEGGER, 2005, p. 69-98).

1.6 O MUNDO DA VIDA COMO PONTO DE PARTIDA

Vale dizer que não se tem dado a Heidegger a merecida consideração acerca do seu pensamento sobre a fenomenologia. Na verdade, quase não existe nenhum estudo sobre essa fase do pensamento de Heidegger. Quando iniciou sua docência, Heidegger repetidamente se ocupou de tratados com a fenomenologia; até 1927-1928, com aulas sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología y la Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*. Não demorou muito para parar de falar explicitamente da fenomenologia, mas ele continuou a usá-la como um método (VILLALIBRE, 2001, p. 10-11). Heidegger escreveu em 1963:

O tempo da filosofia fenomenológica parece ter passado; se considera como algo passado, que só tem valor com outras direções da filosofia. Mas a fenomenologia, em sua própria natureza, é sem direção. A fenomenologia é a possibilidade de que o pensamento para corresponder à demanda para o que pensar; possibilidade de que mudanças ao longo do tempo e só desta forma permanece. Se a fenomenologia é experimentada e se conserva, ela pode desaparecer como um título para a coisa do pensamento, cujo caráter de revelação segue sendo um mistério. (HEIDEGGER, 1976, p. 90).

Parece que Heidegger seguiu considerando a fenomenologia como método válido até o fim, embora tenha, em relação ao objeto, uma longa evolução. A fenomenologia merece maior atenção em estudos sobre Heidegger, assim, atreve-se dizer que é necessário entrar no pensamento de Heidegger, para uma interpretação adequada daquilo que se defende como um caminho a ser percorrido como solução corretiva no direito de uma tecnologia que oculta no homem a possibilidade de manifestação do *Ser*. Por isso afirma-se que a fenomenologia de Heidegger é uma fenomenologia especial: É a feno-

menologia hermenêutica. Em Heidegger, entende-se a hermenêutica no seu sentido original, focando o *Dasein* histórico que permitirá solucionar questões importantes da ciência jurídica, as quais têm sido tema de discussão, principalmente naquilo que tange aos aspectos de caráter eficientista. Essas características são fundamentais na filosofia de Heidegger e se estendem ao longo da evolução de seu pensar. A filosofia de Heidegger parte de uma visão radicalmente histórica da realidade e do homem. Disso resulta uma profunda inovação, uma verdadeira revolução da filosofia no Direito e por que não dizer da filosofia da tecnologia do/no Direito. A Filosofia da Heidegger se distancia da metafísica tradicional, coisa que o Direito e os operadores não conseguem fazer, em suas várias formas; distancia-se do próprio sistema; distancia-se também muito da fenomenologia de Husserl; destaca-se também pela distância do nihilismo (VILLALIBRE, 2001, p. 12). Heidegger (2001, p. 14) entende que:

A história da filosofia mostra isso em toda a multiplicidade de suas formulações como algo que é sempre, de alguma forma, em relação à questão das visões do mundo [...] acima de tudo, todas as diferenças particulares, filosofia e visão de mundo são idênticas ou não idênticas, mas existe uma relação entre elas.

Nesse modo:

‘Weltansschauung’ [...] significa que o sistema como uma ordem, como uma visão geral e uma caracterização ordenação das diferentes áreas e valores da vida, e uma indicação de sua relação. Ao mesmo tempo, acompanha-lhe a ideia de que com isto se dá uma segurança e determinação para a orientação apropriada da vida prática própria. (HEIDEGGER, 1985, p. 43-44 apud VILLALIBRE, 2001, p. 14).

A filosofia tornou-se especialmente filosofia da formação de conceitos e por isso Heidegger vai comentar: “*La teoría de la formación filosófica de conceptos tiene en la fenomenología misma una posición realmente diferente de la filosofía de la reflexión*”, acrescentando ainda:

Que el problema de la formación de conceptos en la forma indicada de una fenomenología de la intuición y de la expresión puede tener un significado central, es poco claro, incluso si uno se distancia totalmente de la forma de tratarlo conocida y cultivada hasta hora. Pero si uno se plantea el problema en vistas de una fundamentación nueva y radical de la filosofía, tiene que hacerse esta preguntas: Primero, si el concepto tiene una posición central en la filosofía; luego [...] si tiene sentido en la filosofía hablar de conceptos; y después, si conceptos, en el sentido más comúnmente entendido, significan algo separado de la filosofía, si constituyen la estructura fundamental del carácter objetivo de la filosofía, o si en general pueden, incluso, tocarla; y si se responde que sí, en qué sentido. (HEIDEGGER, 1993, p. 3-4 e 7 apud VILLALIBRE, 2001, p. 17).

Com base nessa experiência de vida na temporalidade, que contém a problemática, então, a filosofia emerge e vai emergir também numa filosofia da tecnologia, dizendo que:

O próprio fundamento da filosofia é e apreensão (Ergreifen) radical existencial e a temporalidade da interrogabilidade (Zeitigung der Franglichkeit); levantam-se questões sobre si mesmo, sobre a vida e sobre as realizações decisivas, é o conceito fundamental de tudo e o esclarecimento mais radical. O ceticismo assim entendido é o começo, e como verdadeiro início é também o fim da filosofia. (HEIDEGGER, 1985, p. 43-44 apud VILLALIBRE, 2001, p. 18).

Na verdade, Heidegger diz não só o que é a origem da filosofia, mas também em que ela consiste. É uma filosofia que está sempre perguntando, uma vez que é dada na temporalidade, renovando-se sempre. Por isso afirmar-se que a filosofia não é disciplina filosófica: “*Una revelación de qué es filosofía y qué de ser, no lo hay*”; daí a necessária de radical mudança:

O ponto de partida para a filosofia é a experiência factual da vida. Mas parece que a filosofia levou da experiência factual da vida. Mas parece que a filosofia conduziu fora da experiência factual da vida. De verdade, esse caminho leva apenas à filosofia, não para ela. A própria filosofia só pode ser obtida girando (Umwendung) naquele caminho. Mas não por uma simples torção, de modo que através dele se possam conhecer outros objetos, mas mais radicalmente é dirigido por uma mudança real (*Umwandlung*). (HEIDEGGER, p. 8 apud VILLALIBRE, 2001, p. 19).

Heidegger, então, acrescenta em seu pensamento que não basta um caminho para o sujeito, tal como consta do neokantismo. Alguns anos mais tarde, Heidegger vai aparecer ainda mais radical com suas declarações: “*tengo la persuasión de que ha llegado el final de la filosofía. Tenemos ante nosotros tareas totalmente nuevas, que no tienen nada que ver con la filosofía.*” É visto que Heidegger quer uma renovação radical da filosofia, a partir de sua perspectiva da vida no mundo, um mundo que é histórico, e que está em crescimento, é, acima de tudo, temporário. É nesse mundo técnico e temporário que se quer uma compreensão da realidade por um *Dasein*, que também é histórico. Conceber a linguagem como totalidade, isto é, entender que não há mundo sem a mediação do significado, significa romper com a concepção de que há um sujeito cognoscente apreendendo um objeto, mediante um instrumento chamado linguagem. Daí a asser-

tiva anteriormente feita: com o giro, morre o *cogito* cartesiano⁴⁰ e todas as formas de *eu* puro, desindexado de cadeiras significantes, da superada(?)⁴¹ relação sujeito-objeto passa-se à relação sujeito-sujeito. Essa superação ocorre com a ontologia fundamental (analítica existencial). Com ela, decreta-se a morte da ideia de subjetividade como instauradora da condição de ser-no-mundo do sujeito (STRECK, 2014, p. 231). A complexidade da compreensão da tecnologia, da tecnologia no Direito, as suas consequências na vida das pessoas, já se pode prever uma ruptura da linguagem e a perda da integridade (VILLALIBRE, 2001, p. 19).

1.7 A DESTRUIÇÃO FENOMENOLÓGICA

Os dois pensadores que mais fizeram para estabelecer a hermenêutica como o método das ciências humanas e sociais foram

⁴⁰ O *cogito* pertence à tradição metafísica: a relação sujeito-objeto interpretada como *bild*, como quadro, como vista, oblitera, dissimula a pertença do *Dasein* ao *Ser*. Ele dissimula o processo da verdade como des-ocultação desta implicação ontológica, conforme assinala Ricoeur (*O conflito das interpretações*). Descartes “fala magistralmente a língua da escolástica medieval”, transferindo para o homem os caracteres do *Absoluto divino*, conforme aduz Resweber, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Almedina, 1979, p. 82, que acrescenta: “Descartes negligencia a diferença que existe entre o sujeito e o objeto para analisar a relação lógica que une dois objetos: o eu objetivado e o objeto conhecido subjetivamente. O conhecimento, com efeito, não se reduz à representação, ele é o reconhecimento de uma presença: ‘Em outros termos, não basta ver um objeto, ver-se a si mesmo (o que nunca fazemos): é preciso ‘ver que’ nós estamos ‘aí’ e que há um objeto’. Esta relação com a presença, que torna invisíveis o eu e o objeto, é precisamente o *Ser*, o *sum cogitans* do ‘*cogito*’. Aos olhos de Heidegger, a subjetividade é o resultado desta tentativa pela qual o pensamento se exclui da esfera ontológica para pôr o ser diante dele com um objeto. Também a filosofia do ‘*cogito*’ é o sinal do maior esquecimento do *Ser*. Porque Descartes não elucidou o *Ser* do sujeito, o *sum* do ‘*cogito*’, não viu que o pensamento estava já orientado para o mundo e que era, por consequência, inútil fazer o desvio pela transcendência divina para aí procurar a fonte da relação entre o ‘eu’ e a realidade exterior.”

⁴¹ A interrogação se impõe em face do entendimento aqui expressado no sentido de que, no processo hermenêutico-jurídico brasileiro, no âmbito da dogmática jurídica de cunho tradicional e dominante, *continua vigorando o paradigma epistemológico da filosofia da consciência*, calcado na relação sujeito-objeto. Se, efetivamente, a postura dos juristas que apostam no solipsismo pode ser assim epitetada, não é fácil dizer, porque, como venho referindo à saciedade, a filosofia da consciência é muito mais complexa que esse voluntarismo de cariz nietzschiano esgrimido por uma certa teoria do direito. Mas, uma coisa é possível afirmar: esse conjunto de atitudes voluntaristas é *refratário ao giro aqui propalado*. Isto se pode observar - e um esforço histórico-contextual já foi feito anteriormente - a partir do que a dogmática jurídica entende por modelos de interpretação válidos para o Direito.

Friedrich Scheiermacher e Wilhelm Dilthey. Para o resultado dessa pesquisa é importante que se façam considerações às suas ideias. Em resumo, ambos reconhecem que a compreensão e a interpretação como métodos originais à compreensão de fenômenos psicológicos e sociais humanos. No caso de Dilthey, a noção *logocêntrica* de entendimento foi pensada para se diferenciar essencialmente dos métodos que se haviam revelado bem-sucedidos nas ciências naturais. Nas ciências naturais, Dilthey argumenta, em vez de compreender, explicar e conceber ao longo de linhas hipotético-dedutivas. Essa *divisão*, como Don Ihde (2009, p. 63-80) chama, separou o modo, o método e o resultado do humano que agora se opõe às ciências naturais. E essa *Divisão de Diltheyana*, muitas vezes parece ser o pressuposto filosófico ao mundo moderno, o mundo da técnica. Há, aqui, o entendimento de que a atitude fenomenológica parte de que a filosofia não consiste em definições e conceitos gerais, mas é sempre um elemento da experiência fática da vida. Isso não significa que a filosofia não deve ter edifícios, mas tem de se manter fiel à experiência empírica, que deve ser *indutiva e positiva*, o que também se entrelaça com o empirismo. É claro que o que se quer dizer é que a experiência de vida não deve desaparecer, não deve deslocar-se, puxando-a para fora do contexto da existência, como acontece nas ciências jurídicas. Dilthey foi um filósofo que teve uma perspectiva diferente. Ele procurou fundamento nas ciências humanas, ciências estas já projetadas para representar as relações espirituais da história e da cultura humana. Dentro dessas ciências é que acontece não somente o conhecimento, mas também os valores, os propósitos, e inclusive a fé religiosa, etc. O que se percebe é que Dilthey, na obra *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, abdica dessa posição. Dilthey é considerado um historicista não relativista, justamente por tentar explicar o problema das ciências humanas, que não é um problema único, mas o problema de explicar a vida. Parece claro que a filosofia tem a função de fazer ver como é a experiência filosófica e trazê-la para

a expressão da intuição e de expressão. A ideia aqui é expressar que filosofar não é a posição em que um conteúdo deve ser compreendido na realização do próprio filosofar. Para Gadamer (1998, p. 150):

En mis trabajos he retratado a Dilthey en el lugar intermedio que ocupa en la teoría del conocimiento de las ciencias humanas y el legado de la filosofía romántico-idealista, en la que estaba comprendida la aproximación entre vida y espíritu. Este tema idealista fue retomando en nuestro siglo, viéndose invertido por la atención que se prestó al 'mundo de la vida'. Esta combinación de palabras creación de Husserl tuvo grandes consecuencias, pues permitió superar la barrera ante al que el concepto de objetividad parecía haber puesto a las ciencias. Por su esencia, el mundo de la vida equivale a una pluralidad de horizontes, y con ello, a un conjunto altamente diferenciado en el que sin duda encuentra también su lugar de la pretensión de validez objetiva, la cual, sin embargo, está desprovista ya de su monopolio. Poco a poco se va revelando que la pluralidad de las lenguas humanas es una de las formas en que se articula la pluralidad de los mundos de la vida.⁴²

⁴² Mientras que Oskar Becker aún pretendía leer *Ser y tiempo* únicamente en tanto configuración de un estrato constitutivo, el de la historicidad, en el marco de la fenomenología trascendental de Husserl, la vuelta de Heidegger hacia el lenguaje significó un distanciamiento de la fundamentación de la fenomenología en el ego transcendental y, en general, de la primacía metodológica de la consciencia de sí mismo frente a la "consciencia de algo". Esto iba de la mano con el desarrollo de la filosofía vital que encabezaba Nietzsche. Y también con su extremismo radical. Sólo con Heidegger quedó al descubierto la anticipación ontológica, presente todavía en la concepción de la fenomenología, que trabaja con los medios conceptuales de la metafísica griega. Esta era la conceptualidad que tenía que destruir Heidegger. Con ello, el clásico círculo hermenéutico ya no era una descripción metafísica del método, del procedimiento por medio del cual resulta comprensible la realización de un sentido, tal como había enseñado desde siempre la retórica. La circularidad de la comprensión siempre había estado sin duda contrapuesta a los conceptos demostrativos lógicos de la ciencia, pudiendo afirmarse en las épocas posteriores como una descripción del ideal metodológico de las ciencias humanas. como aprendemos a construir por ejemplo una oración latina de Cicerón. El intérprete ya no es un simple investigador que se añade, sino que él mismo es oyente o lector, encontrándose por lo tanto incluido como un eslabón participativo con sentido. La respuesta con sentido se ofrece una construcción de sentido es reconocida ahora como respuesta a una pregunta, y esta pregunta misma, a su vez, como una respuesta, de tal modo que ahí no hay nunca un principio

A racionalidade da filosofia parece um esclarecimento imamente da própria experiência de vida, da experiência que permanece ainda hoje, que não quer sair e se torna objetividade; fato na experiência do Direito, inclusive. A filosofia do/no Direito está dominada por essa experiência fundamental que deve ser constantemente renovada; necessita, então, partir de si mesma (*Selbst*) sua verdade. “*Nós não temos consciência absoluta, nem uma fatualidade absoluta*”. O mesmo (*Selbst*) na forma de realização corrente da experiência de vida, o mesmo (*Selbst*) no mesmo experimentado é a originária (HEIDEGGER, 2001, p. 131). Essa vida fatural técnica deve lidar com a filosofia. “A filosofia tem a tarefa de manter a fatualidade da vida e reforçar a fatualidade do *Dasein*. A filosofia como experiência fatural da vida precisa de uma razão, que permanece lidar com a mesma experiência fatural da vida. Chamamos essa *experiência filosófica fundamental*.” (HEIDEGGER, 1993, p. 174 apud VILLALIBRE, 2001, p. 130).

Por isso, é importante buscar entender essa destruição da metafísica como uma destruição fenomenológica de Heidegger, que a partir das aulas de 1919, espalhou-se à filosofia de Husserl também desde o início; especificamente, a sua redução fenomenológica, que atinge uma essência nativa e autotranscendental. Nos anos seguintes, Heidegger continua a praticar essa destruição; ele a pratica, ao longo de sua vida inteira, embora em outros contextos e com outros termos. Heidegger até fala de destruição, mas com referência à superação da metafísica pelo pensamento ocidental e que reforça a fundamentação à tese de criação de uma hermenêutica jurídica da tecnologia, que se passará a consolidar.

primero ni una eliminación definitiva de así llamado sujeto en favor de la objetividad de la ciencia.

1.8 HEIDEGGER E O CARÁTER ESPECIAL DA TÉCNICA

Realmente Heidegger foi um dos pensadores mais notáveis do século XX, vindo depois de Hegel; assim como, surge, nesse século, outra grande revelação ao qual o homem precisou adequar-se: o espantoso desenvolvimento tecnológico. Naturalmente, a técnica ocupou um lugar especial e muito particular no pensamento de Heidegger, porque a técnica é, para Heidegger, algo especial: um símbolo, ou melhor, um paradigma da metafísica que já terminou daquela que se esqueceu do *Ser* por se agarrar exclusivamente ao *Ente*. É o tema de que trata em *Heidegger y la técnica* (GARCÍA GONZÁLEZ, 2004, p. 357). Por isso, na obra *Ser e Tempo* precisa-se o primeiro Heidegger, obra estabelecida em duas partes, cada uma com três seções (GARCÍA GONZÁLEZ, 2004, p. 359-360) uma volta a interrogação do *Ser* no intuito de examinar e apontar o tempo e o horizonte, questionamento que é destinado à exegese do *Ser-aí*; fundamental para a justificação do momento de transição tecnológico que envolve a ciência jurídica e o modo de compreendê-la, de interpretá-la. De acordo com Heidegger, a presença do *Ente*, seu desvelamento, manifestação presente na verdade, impediu de pensar corretamente o *Ser* do *Ente* no Direito; a preeminência da presença do *Ser*, é, em sua opinião, uma característica que determina toda a tradição metafísica, de Platão com as suas ideias, a Hegel, com sua dialética; uma tentativa de elevar e estar à presença; Husserl fala da consciência como *presentificação*, um fazerem-se presentes as coisas. Heidegger comenta, então, que a primazia do presente sugere um novo horizonte para a compreensão do *Ser*: *a temporalidade estática; ou seja, a temporalidade no passado-presente-futuro; o tempo em seu transcurso efetivo*. Por esse motivo, os temas em questão das três seções da primeira parte, subsequentemente, seriam: *o ser humano-aí, sua temporalidade estática e a conexão de tempo e ser*. A segunda parte destinar-se-ia à destruição da história da metafísica, que Heidegger

entende ignorada, examinando particularmente suas três seções, ou seja, o esquematismo transcendental de Kant; o *cogito* cartesiano; e a concepção aristotélica de tempo. Por que isso importa? Por que pensar nessa circularidade, no Direito? Heidegger recomenda várias vezes em *Ser y Tiempo* que o pensar movimenta-se em círculos; portanto não se poderia excluí-lo do Direito, o qual está relacionado com a metodologia interrogativa também; mas aqui não se trata somente disso, é preciso reconhecer na Carta sobre o humanismo (de 1947) *que el pensar que intenta dar algunos pasos más allá de Ser y tiempo, sigue todavía hoy, (já se passaram vinte anos), sin pasar adelante* (GARCÍA GONZÁLEZ, 2004, p. 360). Para Heidegger (1990, p. 37):

Lo esencial de la técnica amenaza el hacer salir lo oculto, amenaza con la posibilidad de que todo salir de lo oculto emerja en el solicitar y que todo se presente en el estado de desocultamiento de las existencias. El hacer del hombre no puede nunca encontrarse de un modo inmediato con este peligro. Los logros del hombre no pueden nunca conjurar ellos solos este peligro. Sin embargo, la meditación del hombre puede considerar que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él. Como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella. Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar.

Diante disso, Heidegger vai de encontro às perguntas tradicionais sobre o que é a técnica; ao contrário de uma visão meramente instrumental, vai defini-la como um desocultar.

1.9 A PERGUNTA PELA TÉCNICA⁴³

Neste momento, já é possível fazer comentários a respeito da obra *La pregunta por la técnica*;⁴⁴ em uma conferência que Heidegger realizou em 18 de novembro de 1953, no *auditorium maximum*, na escola técnica superior de Munich, em palestras intituladas *Las artes en la época de la ciencia*, organizadas pela Academia Bávara de Bellas Artes. Nessa conferência, Heidegger reproduz parte do que foi dito em 1 de dezembro de 1949, em Bremen, o *La disposición*, no ciclo *La mirada sobre lo que es*. Essa linha de tempo mostra que Heidegger tomou um tempo fazendo reflexões. Em *La pregunta por la técnica se publicó* na *Conferencias y artículos*, em 1954, Heidegger levanta a necessidade de *interrogar-se pela essência da técnica*. Chega-se ao ponto que, se se pensar a técnica somente como um instrumento do homem, a qual serve apenas para propor soluções para determinados fins, e cujo único problema é este: subordinados ao espírito, ou seja, que não se está fora de mão, *não se está conectado* - no que diz respeito à essência da técnica. Essa abordagem parece correta; mas ainda não é a verdade sobre a técnica. É preciso passar à reflexão filosófica: *a conexão entre verdade e liberdade do homem*.⁴⁵ Há o entendimento de que a primeira abordagem com a essência da técnica só pode ser alcançada quando se compreende a técnica como meio de produção, isto é, como uma maneira de fazer

⁴³ Como se evidenciou em sua palestra *La pregunta por la técnica*, publicada em 1954, Heidegger não se interessa pela técnica instrumental desde a sua definição como um meio e ação do homem, mas pelo que ela revela, de abertura, o que deixa exposto. (A técnica não é como um simples meio, a técnica é uma maneira de deixar o ocultismo. Se olharmos para isso, abriremos um completamente diferente para a essência da região tecnologia. É a região de desvelamento, ou seja, a verdade) (AYESTARÁN ÚRIZ, 1996, p. 95).

⁴⁴ Utilizou-se a tradição de *Die Frage nach der Technik*, e os dados de nota de rodapé, de Luis de Santiago Guervós; traducción todavía inédita.

⁴⁵ Foram os gregos que pensavam que a técnica como TEKNE, não só como fabricação ou manipulação, mas como a locação fora do oculto, deixar-se manifestar. Para ver esta diferença entre o caráter da técnica artesanal (grega) e a técnica moderna (a técnica moderna não permite que a natureza se manifeste) (AYESTARÁN ÚRIZ, 1996, p. 95).

surgir algo novo. Perspectiva em que a técnica deixou de apenas ser um meio. Acredita-se na assimilação ao *physis*; a natureza pela qual os *Entes* a veem como uma ferramenta para fins originados pelo próprio homem, a técnica se contradistingue da natureza, no entanto, como um meio para mostrar algo novo, a técnica se assemelha à natureza. Heidegger propõe, então, que essa análise seja realizada num sentido aristotélico da causalidade, ou seja, a reunião dos sentidos causais leva o presente à presença, resultando no que parece. Bem, o produzir, o criar, o quer pela natureza, o quer pela produção técnica ou pela arte, está resumido em trazer ou fazer nascer algo novo; mas isso também parece um desocultar, no sentido de que Heidegger compreende como aletheia, *a verdade*. A técnica, portanto, é uma forma de desocultar, de *surgir a verdade*. Heidegger vai apoiar essa reflexão sobre a Ética a Nicômaco de Aristóteles, em que há hábitos intelectuais, incluindo tanto a ciência, como a arte ou técnica. De tal forma, compreender a técnica da técnica como forma de suscitar não é o suficiente, porque não é possível determinar a característica da técnica moderna (GARCÍA GONZÁLEZ, 2004, p. 372).

Heidegger não viu a revolução da informática no Direito, que alguns entendem como o sistema unitário entre diferentes tecnologias e que mais servem para fazer gestão do que para compreensão. Assim sendo, há ainda mais. Essas características da técnica pós-moderna (no Direito), como visto por Heidegger, é a causa, não há ingenuidade, nem parece, por acaso (no Direito), mas é causado (no Direito); ela está localizada nas coisas jurídicas. Do mesmo modo, as coisas que acontecem no caso concreto, sobre as que a técnica incide e julga tornam-se ou mesmo tornar-se-ão *existências*.

1.10 RUMO A UMA ONTOLOGIA DA TÉCNICA? 46 MODERNA? 47-48

A tecnologia sempre foi motivo de reflexões aos filósofos sobre as ações humanas, mas foi somente nas últimas décadas que se foi moldando a filosofia da tecnologia como especialidade acadêmica de importância crescente.⁴⁹ Tradicionalmente, a relevância filosófica da tecnologia foi limitada ao problema de como se pode transformar a realidade jurídica, uma questão aparentemente secundária, quando comparada com outros problemas filosoficamente mais interessantes, e ganhou recentemente um tratamento mais sistemático (KOTARBINSKY, 1965 apud QUINTANILLA, 1989). No entanto, hoje, a técnica afeta todos os aspectos da vida humana e os problemas mais genuínos de toda a história da filosofia (como é a realidade, como se

⁴⁶ De acordo com a antiga doutrina, a essência de algo é aquilo que é. Perguntamos pela técnica, quando a perguntamos sobre o que ela é. Todo mundo conhece os enunciados que respondem a nossa pergunta: enquanto um diz: a técnica em um meio para algumas finalidades, outro: a técnica é um fazer do homem. As duas definições da técnica se copertencem. Também continua a ser verdade que a tecnologia moderna é um meio para o fim. Tudo está na forma adequada para lidar com a técnica como um meio. O que nós queremos, como é frequentemente apropriado dizer, é “ter a técnica em nossas mãos”. Queremos dominá-la. Este querer torna-se ainda mais urgente quanto maior a ameaça de tecnologia para escapar da dominação do homem (HEIDEGGER, 1994, p. 10).

⁴⁷ Por que a dimensão ontológica da técnica? Primeiro você tem que começar pela dimensão ontológica, se quisermos fazer filosofia sobre a técnica. Isto é, sem responder, ou pelo menos colocar a questão do que significa a técnica na modernidade não podemos questionar, por exemplo, sobre sua epistemologia. Em outras palavras, e em sentido inverso: a questão da epistemologia e da axiologia da tecnologia moderna requer, acima de tudo, a questão da ontologia da técnica. Portanto, ainda mais merecedora de críticas no sentido negativo, porque, dizem, a postura heideggeriana nada pode contribuir significativamente para o estudo da técnica moderna. O próprio pensamento de Heidegger pode contribuir significativamente para a construção de uma ontologia da técnica moderna. E, no entanto, tornou-se imperativo para pensar sobre a técnica moderna. Heidegger não é um ponto de chegada, mas é um ponto de partida quando perguntando sobre a identidade da tecnologia moderna; ele não pode fazer sem a filosofia da tecnologia, se esta tenta analisar a identidade da técnica moderna (MIRANDA, 2008, p. 42-44).

⁴⁸ A era moderna começa com o esforço durante o Renascimento, o de relacionar a ciência com a tecnologia; buscar o conhecimento científico com meios tecnológicos para criar um conhecimento que seja um meio para o poder tecnológico. A construção social da “república da ciência” internacional tem lugar em simultâneo com a construção política de um mercado global de tecnologia (MITCHAM, 1996, p. 13).

⁴⁹ Para una visión panorámica de las investigaciones en filosofía de la técnica de las tres últimas décadas. Veja Skolimowski; (1968) y Rapp (1982). Mitcham y Mackey (1973) proporcionan la información bibliográfica más completa en la fecha de su publicación, y la revista *Technology and Culture* ofrece revisiones actualizadas de las aportaciones más recientes en este campo.

a conhece, o que se deve fazer) são fatores que estão condicionados pela influência tecnológica da forma da realidade em que se vive e se vê o Direito (QUINTANILLA, 1989, p. 15). Mas, de onde vem a tendência moderna da técnica pós-moderna? Assim como a filosofia no/do Direito, ela também está? Heidegger (1971, p. 189-211 apud HEIDEGGER, 1983, p. 69-93), em uma conferência de 1956, sobre *El principio de razón*, traça a origem da tecnologia moderna ao espírito calculador exposto soberbamente por Leibniz (século XVII). No princípio da razão, que é o princípio do representar racional ou cálculo assegurador: “*nihil est ratlone sine*”. “*Nada é sem razão.*” Para Mittham (1989, p. 64):

La filosofía de la tecnología de Heidegger no es fácil de compendiar, aunque, indudablemente, tiene muchos rasgos comunes con la de Mumford y, más profundamente, con la de Ortega. Como Mumford, Heidegger adopta la estrategia romántica de distinguir entre dos tipos de tecnologías y, sin rechazar de manera simplista a la moderna tecnología, trata de incluirla en un marco mucho más amplio. Como Ortega, enfoca el problema de la tecnología desde una perspectiva ontológica fundamental y, a la larga, plantea las cuestiones relativas al destino histórico de Occidente.

Heidegger (1971, p. 189-211 apud HEIDEGGER, 1983, p. 78-79) cita:

[...] e ainda mais: o homem hoje corre o perigo de medir a grandeza de tudo grande. Somente pela orientação de domínio do ‘*principium rationis*’. Hoje em dia sabemos, mesmo sem entender tudo, que técnica moderna que a moderna nos empurra incessantemente para procurar que seus úteis produtos tenham a perfeição total. A máxima possível. Essa perfeição consiste na total segurança do cálculo dos objetos, de contar com eles e certificar-

-se de que podem ser calculadas as possibilidades de cálculo. [...] A técnica moderna persegue a perfeição máxima possível. A perfeição se consegue na previsibilidade, sem exceção, dos objetos. A previsibilidade dos objetos pressupõe a validade ilimitada dos 'principium rationis'. O domínio, já caracterizado, o princípio da razão determina o ser dos tempos modernos, da era técnica

De acordo com Heidegger, as ciências da informação e a cibernética,⁵⁰⁻⁵¹ que predominam na ciência contemporânea, exaltam o princípio de Leibniz da razão. É nesse esforço calculador e assegurador que a ciência jurídica vai se apoiar e justificar suas decisões.⁵²

⁵⁰ Veja por cibernética em Heidegger; *Das Ende der phiasophie und die Aurgabe des Denicens* (HEIDEGGER, 1983, p. 95-120).

⁵¹ Os sistemas cibernéticos podem ser deterministas ou probabilistas. Quando a informação de entrada determina inteiramente as reações de um processo natural, sua descrição formal recebe o nome de sistemas são o computador (modelização do cérebro humano) ou o processo produtivo inteiramente robotizado (modelização da fábrica tradicional). Quando, ao contrário, o processo não é totalmente determinado pelas informações de entrada, mas apresenta certo grau de liberdade nas suas reações, fala-se de sistema cibernético probabilista (ou estocástico). Exemplos desses sistemas são o cérebro humano (que o computador procura imitar) ou o ciclo produtivo apenas parcialmente robotizado (em que subsistem elementos da fábrica tradicional). Esses conceitos encontram eco nas teorias do primeiro Luhmann sobre os sistemas probabilista e determinista e sobre os programas causais (LOSANO, 2011, p. 10).

Até aqui se entrelaçaram o discurso sobre o sistema cibernético aplicado à realidade e o discurso sobre a modelização teórica necessária para gerar aquele sistema. No decorrer de sua evolução, a cibernética dividiu-se em dois ramos. A cibernética pura ou geral ocupa-se das estruturas fundamentais e, por sua vez, subdivide-se em disciplinas setoriais, como a teoria geral dos sistemas, a teoria da informação, a teoria dos autônomos, a teoria dos jogos e, por fim, a inteligência artificial. A cibernética aplicada, ao contrário, transfere aqueles modelos gerais para cada campo do saber e procura introduzir modelos cibernéticos na biologia, na medicina, na pedagogia, na psicologia, na linguística, na sociologia e também no direito (LOSANO, 2011, p. 13).

⁵² Os problemas do direito, de modo geral, são problemas cibernéticos no sentido de que são problemas de comunicação; todavia, sua intrínseca mutabilidade não permite formalizá-los, nem mesmo aplicando os instrumentos matemáticos mais avançados de que dispõe a cibernética. Será útil ter presente essas considerações quando se falar da juremetria de Loevinger e da previsibilidade das sentenças judiciais (LOSANO, 2011, p. 26).

1.11 A TÉCNICA PÓS-MODERNA COMO IMAGEM DO MUNDO E O CRITÉRIO DE AVALIAÇÃO

É muito comum associar o pensamento de Heidegger com o pessimismo tecnológico atual que corresponde a uma classificação que aparece frequentemente, inclusive no campo da filosofia no Direito, da tecnologia no Direito, e que considera a abordagem de avaliação sob três perspectivas diferentes: o otimismo tecnológico, o pessimismo tecnológico e a corrente dos moderados. São três posições de avaliação sobre a técnica e organizadas de acordo com essa classificação. A posição de Adam Schaff, que pertence aos otimistas; para ele, a informação iria fornecer orçamentos para a vida humana mais feliz; eliminaria o que tem sido a principal fonte da má qualidade de vida das massas, ou seja, a pobreza. Ela abria possibilidades de autorrealização plena do conhecimento disponível, o suficiente para garantir o desenvolvimento e fazer com que as pessoas não precisassem se privar de algo. Abriria possibilidades para a plena autorrealização do conhecimento disponível, suficientes para assegurar o desenvolvimento. Para Ortega:

[...] la técnica está ligada, necesariamente, a lo que significa ser humano. La filosofía de la tecnología de Ortega descansa en su idea de la vida humana como un fenómeno que supone una relación con las circunstancias, pero no de forma pasiva, sino como creador activo de esas circunstancias. El significado de la expresión «yo soy yo y mis circunstancias» no debe ser identificado consigo mismo (idealismo), o con sus circunstancias (empirismo), sino con ambos y su interacción. Así, dedica la primera parte de sus Meditaciones (secciones 1-5), al desarrollo de esta tesis metafísica. La naturaleza humana, a diferencia de la de una roca, un árbol o un animal, no es algo dado por la existencia; ella es, al contrario, algo que la persona tiene que crear por sí mis-

mo. *La vida de una persona «no coincide, por lo menos totalmente, con el perfil de sus necesidades orgánicas» (ORTEGA Y GASSET, 1965, p. 19), sino que se proyecta más allá. el ser humano podría ser realmente definido, en cierta medida, como homo faber, pero dicho faber no se limita a la fabricación material, sino que incluye, además, la creatividad espiritual. «Esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana... y la cual se la hace él, y este (MITCHAM, 1989) hacérsela comienza por ser la invención de ella.» (MITCHAM, 1989, p. 36-37, 55-56).*

Para o estudioso da técnica, Lewis Mumford, essa é a tradição dos pessimistas, em virtude de verem os resultados da técnica sem terem em vista o bem-estar dos homens, mas, sim, são orientados para a lógica interna do progresso técnico. Para Mumford:

[...] la tecnología, en su sentido reducido de fabricación y uso de instrumentos, no ha sido el agente principal en el desarrollo humano, ni siquiera lo ha sido con respecto a la propia tecnología. Según Mumford, todos los logros técnicos humanos son, «más para utilizar sus propios ingentes recursos orgánicos con miras a satisfacer más adecuadamente sus demandas y aspiraciones superorgánicas, que para el propósito de incrementar el abastecimiento de alimentos o controlar la naturaleza». La elaboración de la cultura simbólica por medio del lenguaje, por ejemplo, «fue incomparablemente más importante para el ulterior desarrollo humano que el astillar de una montaña de hachas de mano» (MUMFORD, 1969, p. 8). Para Mumford «el hombre es preeminente un animal pensante, autodominado y autodiseñado». (MUMFORD, 1969, p. 9; MITCHAM, 1989).

Por isso a importância da hermenêutica a todas essas realizações técnicas humanas que têm sido feitas: “*más para utilizar sus*

proprios ingentes recursos orgánicos con miras a satisfacer más adecuadamente sus demandas y aspiraciones superorgánicas, que por el propósito de incrementar el abastecimiento de alimentos o controlar la naturaleza.” Seguindo essa linha de classificação, encontra-se a posição dos moderados. Miranda entende que:

A maneira mais sensata é procurar os progressos limitados e manter os seus custos mínimos inevitáveis [...] algum grau de inovação tecnológica é essencial e desejável. A inovação tecnológica era necessária para a modernização e permitir que a nossa sociedade para sobreviver e melhorar. O desenvolvimento de novas tecnologias deve ser apoiado e de formação promovido tecnólogos imaginativos [...] A tecnologia pode criar ou destruir, para fazer o homem ser humano ou menos humano. (MIRANDA, 2008, p. 45-47).

Ferramentas mudam a direção do desenvolvimento humano, não devem, todavia, permanecer como um objetivo fora da tecnologia, já que as máquinas devem ajudar a alcançar tal objetivo (ROTHENBERG, 1993 apud TRIPATHI, 2015, p. xiii). Rothenberg (1993 apud TRIPATHI, 2015, p. 14) explica que:

[...] quanto mais aprendemos sobre como usar um instrumento, menos pensamos sobre como iremos utilizá-lo. Torna-se como um membro extra, uma nova maneira de chegar e mudar o mundo. Mas o que é isso que se estende? Não simplesmente uma ideia interna humana, mas uma idéia de agir, um pensamento que envolve o mundo, tornando possível e real. Quanto mais entendemos da ferramenta, mais maneiras nós concebemos de como ela pode ser colocada em prática. Nossos desejos e intenções de agir sobre o mundo são alterados por meio das ferramentas que nós utilizamos. Esta é a essência da filosofia da tecnologia como extensão humana.

Mas para o progresso chegar, dever-se-ia assumir esses riscos? Se se agir com cautela para minimizar os danos da tecnologia nas relações sociais, políticas, econômicas e mesmo jurídicas, para maximizar seus benefícios, valeria a pena? Os critérios de classificação utilizados estão diretamente relacionados à ideia de avaliação da tecnologia social, jurídica inclusive; uma avaliação que parece equivocada ao autor desta tese, por ser meramente quantitativa.

CONCLUSÃO

O século XX trouxe e provoca a investigação, por incitar o capricho da humanidade de fazer do homem e da técnica o seu próprio desenvolvimento. Talvez não seja o homem que, por interesse pragmático, desencadeie o fenômeno técnico, mas ele próprio é exigido pela técnica e, portanto, forma parte desse fenômeno, um *Ser* meramente técnico, um ingrediente da essência da técnica. Para Heidegger, a essência da tecnologia está na correlação que acontece entre o *técnico* e o *homem*, que se torna provocado a suscitar, agora, a compreensão da técnica moderna. Essa correlação é um tipo de dispositivo do todo, o que Heidegger chama de *disposição*. Heidegger está convicto de que essa disposição é a *essência da técnica*; e o essencial da técnica moderna é a ciência e sua dependência desta. Veja-se, antes mesmo da formação da ciência moderna,⁵³ a natureza já se via como calculável, ou seja, já havia certa provocação à natureza, fazendo suscitar o que dela se *mede*. Assim se pré-anuncia, na ciência moderna, a técnica em sua verdadeira essência, outra vez, à *disposição*.⁵⁴ A ciência, por si só, incluiu desde a sua formação até

⁵³ *La ciencia moderna se caracteriza por una objetivación del mundo natural, la representación del mundo en términos matemáticos que necesariamente ignora su carácter terrenal, creando, de esta manera, la posibilidad de producir objetos sin real individualidad o cosificidad. Heidegger sugiere que, en vez de describir la tecnología como ciencia aplicada, sería más preciso llamarla tecnología científica* (MITCHAM, 1989, p. 68-69).

⁵⁴ *Aquello que el pensamiento moderno motiva la preeminencia de la consciencia de sí mismo frente a lo dado es la primacía de la certeza frente a la verdad, la cual fundamentó la noción*

o presente, um domínio tecnológico do século XX e XXI; o qual, antes, estava dormente, agora ressurge disponível. (Heidegger já tinha falado do *pre-tendi-do* pela ciência moderna em *La pregunta por la técnica*). A liberdade do homem compõe-se propriamente em seu destino; mas não se submete a ele como seu escravo, ao contrário, atendendo, *sabendo ouvir*, acolhendo ao chamado de seu destino. Para Heidegger, a liberdade mostra a diferença com o destino e mostra que são opostos; não têm o mesmo caminho (como pensava Kant), porém relacionam-se, e de alguma forma, estão ligados. É claro que a ligação da liberdade humana com o futuro, em última análise, sustenta esse destino, ou seja, o homem é aquele que pode tomar o destino. Talvez o problema resida exatamente aí; o homem técnico acredita ser o senhor da terra, porém é uma ilusão; pura antropologização técnica do mundo, diz Heidegger, uma falsa maneira de ver as coisas: porque o homem, sob a disposição provocante, nunca pode encontrar-se. O perigo não está somente na técnica e ou nos perigos e catástrofes tecnológicas; o que é perigoso, diz Heidegger, é a essência da técnica (GARCÍA GONZÁLEZ, 2004, p. 374-380).

O que se pode afirmar é que Heidegger usou uma consideração da tecnologia moderna para expor os fundamentos que formam sua ontologia. Heidegger tem sua justificativa: a técnica é, no sujeito, o paradigma da produtividade ilimitada. Essa preocupação pela produtividade é que vai circundar a ciência jurídica e precisamente os tribunais brasileiros, assunto a ser desenvolvido mais adiante, conforme a consciência objetivadora que engessa a capacidade inter-

metodológica de la ciencia moderna. Frente al concepto clásico de método, desde Descartes se entiende método como vía de confirmación, y en este sentido, el método resulta, a pesar de toda la posible variedad de métodos, siempre uno. Con el surgimiento de las ciencias modernas nace aquí para la filosofía la tare permanente de servir de intermediaria entre la tradición de la metafísica y la ciencia moderna. Se trata de algo incompatible como unir el camino de experiencias de la ciencia con las verdades eternas de la metafísica. De esta manera se explica que el antiguo concepto de sistema haya encontrado por vez primera en la modernidad aplicación en el campo de la filosofía (GADAMER, 1998, p. 15).

pretativa e anula a possibilidade de uma melhor compreensão dessa fusão de horizontes, aquilo que já preocupava o primeiro Heidegger.

Viu-se, anteriormente, que a ciência não pode refletir sobre si mesma, é por esse fato que é preciso outro olhar sob a posição da própria ciência:

O fundamento deste estado de coisas é que a ciência não pensa. Não pensa porque, de acordo com o modo do seu proceder e os meios que utiliza, nunca pode pensar; pensar, de acordo com o modo de pensadores. O fato de que a ciência não pode pensar não é a falta, mas uma vantagem. Esta vantagem assegura à ciência a possibilidade de entrar em cada zona de objetos por meio de pesquisa e resolver isso. A ciência não pensa. Para todos nós, as instalações, aparelhos e máquinas do mundo técnico de hoje são indispensáveis. Para alguns mais e outros menos. Seria tolo para lançar-se cegamente contra o mundo técnico. Seria míope querer condenar o mundo técnico como uma obra do diabo. Nós dependemos de objetos técnicos; nos desafiam até mesmo a seu aperfeiçoamento constante. Sem perceber, no entanto, estamos tão ligados aos objetos técnicos que nos deparamos em uma relação de servidão a eles. (AYESTARÁN ÚRIZ, 1996, p. 106).

Podem-se usar objetos técnicos no Direito e corretamente servir-se deles, deve-se, todavia, cuidar e deixar de estar presos a eles, pode-se, inclusive, tentar ver-se livre deles, e usá-los apenas como coisas, exatamente como deve ser, ou ainda permitir que esses objetos descansam sobre si mesmos. A decisão de dizer sim ao uso de objetos técnicos jurídicos pode ser inevitável; pode-se também dizer não na medida em que se precisa recusar, curvar-se, mas há um problema que é:

[...] esterilizar completamente o atrofiar la facultad imaginativa o de desear, esa facultad autóctona que es responsable, en principio, de la invención de los ideales humanos. En el pasado, las personas eran, en gran medida, conscientes de las cosas que no eran capaces de hacer, de sus limitaciones y restricciones. Después de desear algún proyecto, una persona tenía que emplear años para resolver los problemas técnicos envueltos en su realización. En la actualidad, sin embargo, con la posesión de un método general para descubrir los medios técnicos con que realizar cualquier ideal planeado, la gente parece haber perdido del todo la habilidad para desear cualquier fin. «Cuando todo está permitido, entonces, nada está permitido», dice Kirilov en *Los poseídos*. El hombre ha depositado tanta fe en su nueva tecnología que ha olvidado que «ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado». En manos exclusivamente de los técnicos, personas desprovistas de la facultad imaginativa, la técnica es «mera forma hueca - como la lógica más formalista -, incapaz de determinar el contenido de la vida» (MITCHAM, 1989, p. 81). El técnico científico es dependiente de las fuentes que él no puede dominar.

Há um profundo desejo pela técnica nas relações jurídicas. Portanto, quando se diz *sim* ou *não* aos objetos técnicos, a relação com o mundo técnico se torna uma negação? Pensa-se o oposto. A relação com o mundo técnico jurídico deveria ser muito simples e pacífica; *não é*, contudo. Usar objetos técnicos na atividade profissional e, ao mesmo tempo, conseguir mantê-los descansando em si mesmos, como coisas que não são absolutas, depende de algo mais elevado. É possível dizer *sim* e *não* ao mundo técnico e jurídico com uma palavra antiga: *serenidade* (HEIDEGGER, 1989, p. 26-27). Havia um questionamento a respeito do *Ser*, que dava um sentimento de urgência em relação a si mesmo. Questionar e tentar entender a respeito desse *Ser*, da finita existência humana, apesar de sua temporalidade,

talvez seja o primeiro e mais antigo feito pela metafísica. Há muito tempo, a metafísica tenta entender como a raça humana é consciente de seu próprio fim e de como também poderia entender um *Ser* que não fosse só privação e falta – não apenas uma subjetiva passagem pela Terra, no sentido até mesmo de uma participação na eternidade do divino, mas como um *Ser* que experimenta e se distingue do seu *Ser Humano* (GADAMER, 2002, p. 23).

‘Não consideramos a determinação suficiente à essência da ação’ é verdade que o sentimento de vida da geração mais jovem, que entrou para a vida espiritual nos anos sessenta, se caracteriza por uma nova tendência de desencanto, por uma nova inclinação para domínio e controle técnico, sem exposição a riscos e incertezas. O destino geral da modernização e industrialização encontrou nele sua reflexão filosófica, mas ao mesmo tempo, graças a ele, também a diversidade e a multiplicidade de vozes da herança humana que se integra no diálogo mundial do futuro, adquiriu uma nova presença. (GADAMER, 2002, p. 25-26).

Uma nova fase inicia quando Heidegger completa 75 anos, em 26 de setembro de 1964, introduzida pela pesquisa da física moderna da energia nuclear. Uma era ao mesmo tempo promissora, mas também ameaçadora para o futuro, e que logo se espalhou por toda a terra. As ações humanas na contemporaneidade passam a ser determinadas por regulamentações racionais na política e na economia, na convivência humana, na coexistência dos povos e em grandes blocos do poder político do presente que determina o espírito do nosso tempo. Mais uma vez, a fé incondicional na ciência, seja sob o reflexo do marxismo ou mesmo sob o perfeccionismo técnico do mundo ocidental, a filosofia deixa novamente o questionamento de sua razão de existir. Heidegger deixou uma impressão crítica à cultura. Essa

crítica à cultura é uma forma de reprimenda à cultura do presente e perda e repressão da liberdade. Esse fenômeno é certamente um dos mais estranhos da *era da tecnologia*; o fato de que sua consciência do progresso estivesse cercada por dúvidas quanto à necessidade de uma padronização e nivelamento. Historicamente, sua crítica foi dura e severa do *homem*, ou seja, “*da esfera pública e da mediocridade que é a existência humana*”. *Heidegger não foi um filósofo crítico da técnica*; acredita-se que, de tendência romântica, ele buscava capturar sua essência, inclusive de se antecipar com o seu pensamento, aquilo que se mostrava, e que realmente era.⁵⁵ Aí, sim, neste momento, parece oportuno posicionar a ideia de que uma *destruição*⁵⁶ *da metafísica*⁵⁷

⁵⁵ Devemos estar cientes disto se você quiser entender o trabalho de Martin Heidegger não só historicamente, como um movimento de pensamento no passado recente que pouco a pouco está ficando estranho, mas sua proximidade com o presente, ou melhor, como uma questão ao presente. Para perfeccionismo técnico do nosso tempo é mostrado como um pouco em oposição à filosofia de Heidegger instância que realmente pensá-lo com coerência e radicalismo que é incomparável na filosofia acadêmica do nosso século (GADAMER, 2002, p. 27-28).

⁵⁶ Heidegger não pensa que a necessidade de uma *Destruição* deve se referir apenas contra a Teologia. O pensar objetivador pela excelência é o metafísico, e o seu protótipo foram os gregos. De acordo com isto, eles teriam tentado representar a si próprios no Ser do ente como *presença constante*, desde o “presente”, e na forma de um “olhos nos olhos”. Ou seja, sua experiência do Ser, seria “a” o tempo, não como os primeiros cristãos que “viviam o tempo”. Não teria vivido o Ser “como” tempo ou “de” tempo, mas a “apenas” um dos seus modos, o presente. A importância destas ideias é decisiva para entender corretamente a finalidade do *Ser e Tempo*. De certo modo, este “esquecimento do Tempo” (*Zeitvergessenheit*), causado por sua vulgar interpretação - de um dos seus modos - é a razão primeira mediata do “esquecimento do Ser” (*Seinsvergessenheit*) que é o ponto de partida para *Ser e Tempo*. O objetivo principal deste livro será para tentar recuperar o conceito originário de tempo como horizonte transcendental da qual, somente a partir dele pode-se perguntar para o Ser (HEIDEGGER, 1980, p. 22-23).

⁵⁷ “Em sua obra *Pensamento pós-metafísico* Habermas constata, no âmbito do pensamento filosófico contemporâneo, uma tendência em se questionar a tradição metafísica e o sistema fechado de razão autorreferente que ela traz em seu bojo. Indica que a ideia de um sistema de razão como única forma de interpretar a realidade está demasiado arraigada dentro da própria concepção do fazer filosófico-metafísico. Ele efetua sua crítica à tradição metafísica denunciando que este pensamento, ao se impor como ‘fundamentação última’, fechou-se num círculo totalizante com pretensões de legitimar todas as premissas a partir de si mesmo. Assim, direciona seus questionamentos não só à racionalidade em sua constituição especificamente metafísica, mas também a toda tradição filosófica que a sustenta. Seu pensamento desenvolve-se no sentido de demonstrar os aspectos que marcaram o estremecimento deste modo de pensar e, conseqüentemente, minaram a razão como pretensão universal de saber; tais aspectos são denominados por ele de ‘motivos de um pensamento pós-metafísico’ (HABERMAS, 1984, p. 37 apud RIBEIRO, 2009, p. 107-108).

pela ontologia⁵⁸ fundamental seja, então, o melhor caminho para a compreensão da tecnologia no Direito.

REFERÊNCIAS

AYESTARÁN ÚRIZ, Ignacio. Modernismo reaccionario y técnica: Heidegger frente a Nietzsche y Jünger. In: ALONSO, Andoni; AYESTARÁN, Ignacio; URSÚA, Nicanor (Coord.). *Para comprender ciencia, tecnología y sociedad*. Espanha: Editorial Verbo Divino, 1996.

BAEZ, Narciso Leandro Xavier; MOZETIC, Vinícius Almada. Teorias da justiça no âmbito da efetividade dos direitos fundamentais. *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia*, Curitiba, v. 16, n. 16, p. 48-69, jul./dez. 2014.

BARRETO, Sônia. Ontologia e crítica da metafísica: Kant e Heidegger. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 8, p. 18-32, 2012. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art2_rev8.pdf>. Acesso em: 13 out. 2015.

BONORINO, Pablo Raúl; AYAZO, Jairo Iván Peña. *Filosofía del Derecho*. 2. ed. Colombia: Escuela Judicial Rodrigo Lara Bonilla, 2006.

COSTA, Poliana Emanuela da. Diferença ontológica e técnica moderna em Heidegger. *Saberes*, Natal, v. 1, p. 61, jan. 2015. Número Especial. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/6423/5133>>. Acesso em: 11 out. 2015.

⁵⁸ [...] usamos o termo “ontológico” - “ontologia” para a apreensão temática e para a concepção do próprio *Ser*. Sim, no fundo, até hoje e justamente hoje, o uso linguístico tem se mostrado indeterminado e equívoco; ontológico é um termo frequentemente utilizado para ôntico - e isso uma vez mais no sentido de que deixamos o ente viger por ele mesmo e não deixamos que se evapore em termos idealistas. Tendência ontológica na filosofia atual significa então: tendência para o realismo. Mas essa tendência ontológica caracteriza-se justamente pelo fato de não formular o problema da ontologia e de nem mesmo compreendê-lo. O projeto da constituição ontológica é em geral uma compreensão de ser pré-ontológica. O *Ser* é compreendido, ainda que não seja expressamente apreendido. [...] se, no projeto da constituição ontológica, é compreendido e dado algo como o ser, ainda que não seja concebido, então nesse ser-compreendido e nesse ser-dado do ser reside um certo desvelamento do próprio *Ser*. Na compreensão de *Ser*, o próprio *Ser* é desvelado, ou seja, a compreensão de *Ser* é verdadeira e possui sua verdade (HEIDEGGER, 2008, p. 28-242).

GADAMER, Hans-George. *El giro hermenéutico*. Madrid: Editora Cátedra, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Tradução Ángela Ackermann. Barcelona: Herder, 2002.

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e Techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

GARCÍA GONZÁLEZ, Juan. Heidegger y la técnica. In: ATENCIA, José María; DIÉGUEZ LUCENA, Antonio Javier (Coord.). *Tecnociencia y cultura a comienzos del siglo XXI*. [Málaga]: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2004.

GUZMÁN ROBLES, Edgar. Nietzsche y la metafísica del artista. *Estética: revista de arte y estética contemporánea*, Mérida, n. 13, p. 59, jul./dic. 2008. Disponível em: <<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/29048/1/articulo5.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2015.

HEIDEGGER, Martín. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Odós, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Gelassenheit*, pfullingen: Verlag Günther Neske (*Serenidad*). Tradução Yves Zirnrennann. Barcelona: Serbal, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Tradução Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. Prólogo. In: RICHARDSON, W. L. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. La Haya: M. Nijhoff, 1963.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es filosofía?* 2. ed. corr. Traducción, estudio, notas y comentarios de textos Jose Luis Molinuevo. Madrid: Narcea Ediciones, 1980.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es filosofía?* Tradução José Luis Molinuevo. Madrid: Narcea, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tubinga, 1976.

IHDE, Don. Interpreting Hermeneutics: Origins, developments and prospects. In: IHDE, Don. *Postphenomenology and Technoscience*. The Peking University Lectures, Suny Press, 2009. Chapter 4. Do Things Speak? Material Hermeneutics.

JIMÉNEZ REDONDO, Manuel. Gadamer sobre el concepto aristotélico de *phrónesis*. *Éndoxa: series filosóficas*, Madrid, n. 20, p. 313, 2005. Disponível em: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Endoxa-200585D12EE7-A6BA-14AA-F3D2-FE2DBB7AB7C0/gadamer_sobre.pdf>. Acesso em: 02 out. 2015.

LOSANO, Mario G. *Sistema e estrutura no direito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. v. 3: do século XX à pós-modernidade.

MIRANDA, Angela Luzia. *Técnica y Ser en Heidegger: hacia una ontología de la técnica moderna*. 2008. Tese (Doutorado)-Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca, Salamanca, Espanha, 2008.

MITCHAM, Carl. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Prólogo de Manuel Medina. Barcelona: Anthropos, 1989.

MITCHAM, Carl. Un campo interdisciplinar: la historia, filosofía, economía y sociología de la ciencia y la tecnología. In: ALONSO, Andoni; AYESTARÁN, Ignacio; URSÚA, Nicanor (Coord.). *Para comprender ciencia, tecnología y sociedad*. Espanha: Editorial Verbo Divino, 1996.

MUMFORD, Lewis. *El mito de la máquina*. Buenos Aires: Emecè, 1969. v. 1.

NASCIMENTO, Miguel Antonio do. Leitura de Heidegger: sobre o fundamento. *Princípios: revista de filosofia*, Natal, v. 9, n. 11-12, p. 109-125, jan./dez. 2002. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/613/559>>. Acesso em: 11 out. 2015.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1965.

POGGELER, O. *El camino de pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986.

QUINTANILLA, Miguel Ángel. *Tecnología: un enfoque filosófico*. Madrid: Fundesco, 1989.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. O fim da metafísica segundo Habermas: ponderações à luz do pensamento heideggeriano. *Princípios*, Natal, v. 16, n. 26, p. 107-108, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/principios/article/view/765/707>>. Acesso em: 11 out. 2015.

RODRIGUEZ GARCÍA, Ramón. ¿Más allá del Ser? Reflexiones sobre um tema de Emmanuel Lévinas. In: SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA (Ed.). *Metafísica y pensamiento actual: conocer a Nietzsche*. Salamanca, 1996.

STEIN, Ernildo. A questão do método na filosofia. Um estudo do modelo heideggeriano. In: STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 11. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

STEIN, Ernildo. *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 11. ed. rev., atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

STRECK, Lenio Luiz. *Lições de Crítica Hermenêutica do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

TRIPATHI, Arun Kumar. *Cultura de sedimentação na interação humano-tecnológica*. Londres: Springer-Verlag, 2015.