

**ESCOLA SUPERIOR DOM HELDER CÂMARA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Edson Roberto Siqueira Jr.

**FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA DA FATICIDADE EM MARTIN
HEIDEGGER: POR UMA COMPREENSÃO E INTERPRETAÇÃO DO BEM
AMBIENTAL PELAS COISAS MESMAS**

Belo Horizonte/MG

2018

Edson Roberto Siqueira Jr.

**FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA DA FATICIDADE EM MARTIN
HEIDEGGER: POR UMA COMPREENSÃO E INTERPRETAÇÃO DO BEM
AMBIENTAL PELAS COISAS MESMAS**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em direito da Escola Superior Dom Helder Câmara como requisito parcial para obtenção do título de mestre em direito ambiental e desenvolvimento sustentável.

Orientador: Prof. Dr. Émilien Vilas Boas Reis

Belo Horizonte/MG

2018

ESCOLA SUPERIOR DOM HELDER CÂMARA

Edson Roberto Siqueira Jr.

**FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA DA FATICIDADE EM MARTIN
HEIDEGGER: POR UMA COMPREENSÃO E INTERPRETAÇÃO DO BEM
AMBIENTAL PELAS COISAS MESMAS**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em direito da Escola Superior Dom Helder Câmara como requisito parcial para obtenção do título de mestre em direito ambiental e desenvolvimento sustentável.

Aprovado em: _____

Orientador: Prof. Dr. Émilien Vilas Boas Reis – Escola Superior Dom Helder Câmara

Membro da Banca: Prof. Dr. João Batista Moreira Pinto – Escola Superior Dom Helder Câmara

Membro da Banca: Prof. Dr. Rosângelo Rodrigues de Miranda – UNIVALE

Nota: _____

Belo Horizonte

2018

Dedico este trabalho ao meu filho, Raul Cardoso Siqueira, por ter doado nosso tempo de convivência e por me ensinar, a cada dia, que minha vida não está só em mim. Amo você!

AGRADECIMENTOS

O agradecimento que agora se segue expressa um muito obrigado!

É necessário, assim, entender o que “obrigado” significa. A palavra “obrigado” deriva do latim *obligare* e significa “ligar por todos os lados, ligar moralmente”. Expressa uma ligação pelo reconhecimento moral de uma dívida entre quem recebe e quem faz um favor, um elo que une duas pessoas baseado na gratidão daquele que recebeu algo por gentileza.

Agradeço, portanto, aos professores doutores que me acompanharam nessa caminhada, notadamente Márcio Luís de Oliveira, Kiwonghi Bizawu, Luiz Gustavo Gonçalves Ribeiro, João Batista Moreira Pinto, Beatriz Souza Costa e Pedro Andrade Matos.

Agradeço ao meu orientador, o Professor Dr. Émilien Vilas Boas Reis, pelos ensinamentos, compreensão e por transmitir o amor à filosofia.

Aos colegas de mestrado que contribuíram diretamente e indiretamente com discussões e debates riquíssimos, especialmente à Vânia Ágda Oliveira de Carvalho e à Camila Cristina de Souza Rossi, pela contribuição e cuidado inigualáveis.

Aos Professores Dr. João Batista Moreira Pinto, Dr. Rosângelo Rodrigues de Miranda e Dr. Luiz Gustavo Gonçalves Ribeiro, pelo aceite em participar da banca avaliadora da presente pesquisa.

Aos meus amados pais, Silvana e Edson, e aos meus irmãos, Igor e Priscila, por participarem da minha formação e contribuírem com valores que fundamentaram as escolhas e os atos que me definem.

Às minhas avós, Maria e Jandira, especialmente à última, que me acolheu em sua casa com deliciosos quitutes e com carinho que somente aqueles que têm a sorte de terem avós podem sentir.

Ao sempre presente Tio Pedro, cuja presença foi um guia em muitos momentos.

Aos queridos amigos Marcos Edmar Ramos Álvares da Silva e Sálvio Fernandes Rodrigues, pelo incentivo e ensinamentos que nunca esquecerei.

A partir de hoje penduro.
Ao pescoço o relógio que marca as horas:
A partir de hoje cessam seu curso as estrelas,
O sol, o canto do galo, as sombras;
E tudo aquilo que o tempo jamais anunciou.
Está agora mudo, surdo e cego:
- Para mim toda natureza se cala.
Ao tique-taque da lei e da hora. (NIETZSCHE,
2006, p. 34).

RESUMO

Este trabalho é uma reflexão sobre parte da história da filosofia, bem como da metafísica, com o propósito de se pensar o modo como se vive e se interpreta o bem ambiental e a proteção da natureza. A fenomenologia é a ferramenta utilizada para desvendar o modo como o homem é homem e se reconhece como tal, o projeto do ente sobre o ser, a delimitação da verdade em sua essência e a maneira como o homem mede a verdade do ente para, por fim, desvelar o conceito de bem ambiental e a medida de proteção à natureza. Analisa-se, a partir do pensamento heideggeriano, a subjetividade presente na modernidade, o mundo enquanto sistema e a técnica para, após, investigar-se o conceito de bem ambiental e a concepção prévia que lhe fundamenta. Nesse contexto, a hermenêutica da faticidade, como meio utilizado pela fenomenologia, indica a análise do fenômeno como a maneira correta de se entrar no círculo hermenêutico. O trabalho tem como problema desvendar quais as interpretações do bem ambiental no direito brasileiro e, caso exista um posicionamento prévio não discutido, qual seria ele? As interpretações sobre o bem ambiental inserem-se dentro da tomada de posição que se iniciou na modernidade, especialmente em Descartes, e considera a subjetividade como essência? A não discussão da posição prévia, caso existente, vela o ser e impede que a natureza receba a proteção pretendida? Assim, tem como objetivo identificar o posicionamento que orienta a interpretação do bem ambiental no direito brasileiro e verificar sua inserção na tomada de posição que se inicia com a metafísica moderna. A metodologia adotada para esta pesquisa foi a crítico-metodológica, com raciocínio dedutivo, além de leitura exploratória e, ao final, seletiva, com utilização de acervo bibliográfico na área do direito e da filosofia. O referencial teórico adotado é o pensamento de Martin Heidegger no que se refere à fenomenologia como método de investigação e à hermenêutica da faticidade como meio de aplicação desse método. Ao final, foi possível constatar que a posição prévia que orienta a compreensão do bem ambiental não é discutida no direito brasileiro e a interpretação se insere na tomada de posição que se deu com a modernidade sendo, assim, pautada na subjetividade e entrando no círculo hermenêutico de maneira incorreta. As interpretações, especialmente a que toma o bem ambiental como bem difuso, não discute o sistema econômico e os valores liberais, bem como não discute o modo como o homem é homem e se reconhece como tal, o projeto do ente sobre o ser, a delimitação da verdade em sua essência e na maneira como o homem mede a verdade do ente. Também não discute a técnica e a construção que toma o mundo como sistema calculado para satisfação dos interesses humanos, no qual natureza e homem são objetos de satisfação de necessidades. Assim, vela o ser por não conhecer a posição prévia da qual parte para discutir o conceito e a natureza do bem ambiental, tornando, dessa maneira, a pretendida proteção da natureza ineficaz.

Palavras-chaves: Fenomenologia. Hermenêutica da faticidade. Bem ambiental. Posição prévia. Natureza.

ABSTRACT

This work is a reflection on part of the history of philosophy, as well as metaphysics, with the aim of thinking about how one lives and interprets the environmental good and the protection of nature. Phenomenology is the tool used to unmask the way man is a man and recognizes himself as such, the project of the being about being, the delimitation of truth in its essence and the way man measures the truth of the being for, for purpose, to unveil the concept of environmental good and the measure of nature protection. From Heidegger's thought, we analyze the subjectivity present in modernity, the world as a system and technique, after which we investigate the concept of environmental good and the previous conception that underlies it. In this context, the hermeneutics of fatigue, as a means used by phenomenology, indicates the analysis of the phenomenon as the correct way to enter the hermeneutic circle. The work has as problem: to unveil what interpretations of the environmental good in Brazilian law and, if there is a previous positioning not discussed, what would it be? Do interpretations of environmental good fit within the position that began in modernity, especially in Descartes, and considers subjectivity as the essence? Does not the discussion of the previous position, if it exists, keep the being and prevent nature from receiving the protection intended? Thus, it aims to identify the positioning that guides the interpretation of the environmental good in Brazilian law and verify its insertion in the positioning that begins with modern metaphysics. The methodology adopted for this research was critical-methodological, with deductive reasoning, in addition to exploratory reading and, in the end, selective, with use of bibliographic collection in the area of law and philosophy. The theoretical reference adopted is Martin Heidegger's thought regarding phenomenology as a method of investigation and the hermeneutics of fatigue as a means of applying this method. In the end, it was possible to verify that the previous position that guides the understanding of the environmental good is not discussed in Brazilian law and the interpretation is inserted in the position that took place with the modernity being, thus, based on the subjectivity and entering the hermeneutic circle incorrectly. Interpretations, especially those that take the environmental good as very diffuse, do not discuss the economic system and liberal values, nor does it discuss how man is a man and recognizes himself as such, the project of the being over being, the delimitation of truth in its essence and in the way man measures the truth of the being. Nor does it discuss the technique and construction that takes the world as a calculated system for the satisfaction of human interests in which nature and man are objects of satisfying needs. Thus, it seals the being by not knowing the previous position of which leaves to discuss the concept and nature of the environmental good thus, making the protection of the intended nature ineffective.

Keywords: Phenomenology. Hermeneutics of fatigue. Environmental good. Previous position. Nature.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

§ - Parágrafo

a.C. – Antes de Cristo

Art. - Artigo

CRFB – Constituição da República Federativa do Brasil

ed. – edição

n. – número

ONU – Organização das Nações Unidas

p. – página

v. – volume

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 11 |
| 2 SUBJETIDADE E METAFÍSICA | 15 |
| 2.1 A subjetividade na metafísica antiga: Platão e Aristóteles | 16 |
| 2.1.1 <i>A ousia e o hipokeímenon como presença do ser: análise ontológico-histórica</i> | <i>18</i> |
| 2.2 A subjetividade na metafísica moderna: Descartes | 21 |
| 2.2.1 <i>A subjetividade como egoidade: análise ontológico-histórica</i> | <i>25</i> |
| 2.3 A crise da modernidade em Nietzsche | 30 |
| 2.3.1 <i>A subjetividade como sistema: análise ontológico-histórica</i> | <i>34</i> |
| 3 ONTOLOGIA, FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA DA FATICIDADE | 37 |
| 3.1 Ontologia a partir do método fenomenológico em Heidegger | 37 |
| 3.2 Estruturas existenciais do ser-aí (<i>dasein</i>) | 42 |
| 3.3 A maneira correta de entrar no círculo hermenêutico | 53 |
| 3.4 Viravolta, hermenêutica da faticidade e linguagem | 55 |
| 4 BEM AMBIENTAL E POSIÇÃO PRÉVIA | 62 |
| 4.1 Posição prévia na compreensão do bem ambiental: análise histórico-filosófica | 62 |
| 4.1.1 <i>Antropocentrismo, biocentrismo e proteção da natureza: uma visão crítica.</i> | <i>71</i> |
| 4.2 Bem ambiental no direito brasileiro | 74 |
| 4.2.1 <i>Bem ambiental como direito difuso</i> | <i>74</i> |
| 4.2.2 <i>Bem ambiental como bem público de uso comum do povo</i> | <i>80</i> |

| | |
|--|-----------|
| <i>4.2.3 Bem ambiental, metafísica, fenomenologia e hermenêutica da faticidade</i> | 82 |
| 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 86 |
| REFERÊNCIAS | 88 |
| ANEXO | 94 |

1 INTRODUÇÃO

O leitor deste trabalho é convidado a uma reflexão sobre parte da história da filosofia, bem como da metafísica, com o propósito de se pensar o modo como se vive e se interpreta o bem ambiental e a proteção da natureza. Não se almeja uma tomada de posição prévia ou ideológica que oriente o presente estudo, mas o que se pretende é questionar, a partir da fenomenologia, os fundamentos das posições que orientam a interpretação do bem ambiental no direito brasileiro e, como consequência, a preservação do meio ambiente.

O estudo dos fenômenos, assim, mostra-se como a ferramenta adequada para desvelar o ser que se encontra velado na interpretação daquele bem no direito brasileiro. A fenomenologia, nesse contexto, permite que se investigue as coisas por elas mesmas e se desvele o ser que se encontra velado, no caso do presente estudo, por posicionamento anterior não discutido sobre a compreensão e interpretação do bem ambiental.

O conceito e natureza desse bem partem de uma tomada de posição metafísica que orienta as relações do homem com seus pares, além da relação do homem com a natureza.

Nesse contexto, esse posicionamento, segundo o qual a subjetividade é a essência do pensamento, encontra na modernidade, sobretudo a partir de René Descartes, grande penetração na filosofia e, especialmente, no modo como o homem é homem e se reconhece como tal, no projeto do ente sobre o ser, pela delimitação da verdade em sua essência e na maneira como o homem mede a verdade do ente, influenciando o direito brasileiro e o conceito e natureza de bem ambiental.

Assim, a eguidade pauta as relações do ser-aí (*dasein*) com os demais seres-aí (*dasein*) e, notadamente, com a natureza que é objeto de dominação. O mundo é visto como arranjo de partes, sistema que serve aos propósitos humanos num contexto em que tudo toma a forma intentada pelo homem, tudo é planejado, e a natureza, assim como o próprio homem, é componente do mundo calculado.

Nesse movimento de dominação da natureza, a técnica tem papel fundamental na modernidade e é tomada de maneira irrefletida. Não se questiona o porquê da técnica e o modo como se vive, não se busca soluções para a crise ambiental além da técnica em si.

Dessa maneira há uma tomada de posição que orienta a discussão sobre o bem ambiental no direito brasileiro e que não é desvelada pelos estudos. Parte-se, possivelmente, de uma posição prévia não discutida, admitindo-se pressupostos velados que guiam a proteção da natureza de maneira ineficaz.

Neste ponto, têm-se os problemas fundamentais do presente trabalho: quais as interpretações do bem ambiental no direito brasileiro e, caso exista um posicionamento prévio não discutido e passível de ser identificado, qual seria? As interpretações sobre o bem ambiental inserem-se dentro da tomada de posição que se iniciou na modernidade, especialmente em Descartes, e considera a subjetividade como essência? A não discussão da posição prévia, caso existente, vela o ser e impede que a natureza receba a proteção pretendida?

Como hipótese aos problemas indicados, analisar-se-á o conceito de bem ambiental e seus fundamentos para, ao final, considerar que as interpretações desse conceito não discutem o posicionamento prévio do qual partem. Investigar-se-á, também, a tomada de posição metafísica na modernidade que, considerando o conceito e a natureza de bem ambiental, não são desvelados na discussão que se apresenta no direito brasileiro.

Assim, ainda como hipótese, as interpretações sobre o bem ambiental são tomadas a partir do posicionamento metafísico da modernidade que se pautou na subjetividade e na eguidade e, por desconsiderarem essa tomada de posição, velam o ser e impedem que a natureza receba a proteção almejada.

A pesquisa justifica-se pelos desafios contemporâneos fundados no modo como o homem vive e se relaciona com a natureza e na necessidade, reconhecida por quase todos, de preservação desta, além da ausência de estudos fenomenológicos no direito e, especialmente, no direito ambiental, inserido profundamente na tradição metafísica.

Desse modo, interpretar o que é bem ambiental é definir a medida de proteção ao meio ambiente pelo ordenamento jurídico e, em última instância, a preservação da natureza e sobrevivência do homem como espécie.

Não é objetivo do estudo a apresentação de um conceito jurídico de bem ambiental ou mesmo estudar sua natureza a partir do método fenomenológico. A pesquisa tem como objetivo genérico identificar os principais posicionamentos prévios que orientam a interpretação do bem ambiental no direito brasileiro e verificar sua inserção na tomada de posição que se inicia com a metafísica moderna.

Como objetivo específico, pretende-se verificar qual a tomada de posição que se deu com a modernidade; identificar o método fenomenológico; analisar a hermenêutica da faticidade e a maneira correta de entrar no círculo hermenêutico; e, por fim, apresentar o conceito de bem ambiental no direito brasileiro e relacioná-lo ao pensamento heideggeriano.

É necessário ressaltar, ainda, que as análises não objetivam estabelecer juízo de valor com relação a qualquer ideologia ou pensamento filosófico, mas estudar a crítica que Heidegger faz à modernidade e relacioná-la ao bem ambiental e à proteção da natureza.

A metodologia adotada para esta pesquisa foi a crítico-metodológica, com raciocínio dedutivo o que se torna possível, sem contrariar o método fenomenológico, em razão do caráter apofântico da linguagem. A análise perpassa a história da filosofia a partir da perspectiva ontológico-histórica com posterior apresentação e estudo do método fenomenológico, da posição prévia velada na interpretação e no conceito de bem ambiental.

Quanto à técnica de pesquisa, foi realizada leitura exploratória e, ao final, seletiva, com utilização de acervo bibliográfico na área do direito e da filosofia e, considerando o recorte epistemológico do estudo, a análise da Constituição da República Federativa de 1988 e de convenções e declarações internacionais, com pesquisas em sítios eletrônicos.

O referencial teórico adotado para a pesquisa é o pensamento de Martin Heidegger no que se refere à fenomenologia como método de investigação e à hermenêutica da faticidade como meio de aplicação desse método.

Ressalta-se que, por fidelidade ao pensamento do autor supracitado e diante da terminologia própria adotada por ele, no intuito de fugir da tradição metafísica, optou-se por utilizar os termos cunhados por aquele, o que, em alguns momentos, causou repetição.

Para tanto, o trabalho estrutura-se em três capítulos. O primeiro dedica-se ao estudo da história da metafísica sob uma perspectiva ontológica, no qual se busca evidenciar como os pensadores, especialmente, Platão, Aristóteles, Descartes e Nietzsche interpretaram a metafísica e a busca pela verdade, construindo uma tomada de posição que orienta o modo como o homem vive e sua relação com a natureza.

Em seguida, será analisada a ontologia e o método fenomenológico no pensamento de Heidegger como contraponto à posição metafísica moderna e à subjetividade inerente. Trilhar-se-á, minimamente, o pensamento heideggeriano, considerando a virada existente neste, para expor a necessidade de interpretar a partir das coisas mesmas, inserindo-se no círculo hermenêutico pelo fenômeno e desvelando o ser.

No último capítulo, analisar-se-á a posição prévia que orienta a interpretação do bem ambiental e o conceito e a natureza deste no direito brasileiro, relacionando-se, no último ponto deste capítulo, o bem ambiental com a tomada de posição metafísica na modernidade a partir do pensamento de Martin Heidegger.

Com isso, demonstrar-se-á como a interpretação do bem ambiental insere-se, ou não, na metafísica moderna e no subjetivismo que a fundamenta e expor-se-á a posição prévia não discutida, caso existente.

2 SUBJETIDADE E METAFÍSICA

A história da filosofia e, notadamente, da metafísica permitem uma abordagem a partir da ontologia, considerada a história mesma, de forma que se possa identificar uma posição metafísica que orienta o pensamento hodierno e, por consequência, o agir humano.

Assim, a subjetividade representa a essência do pensamento metafísico moderno, sendo reconhecida como seu fundamento ontológico, no sentido de que compõe a base para os conceitos ou categorias fundamentais para o mundo constituído. (FERNANDES, 2014).

Há, aqui, uma posição metafísica de fundo que orienta o pensamento na modernidade a partir do sujeito e que pode ser encontrada no modo como o homem é homem e se reconhece como tal, no projeto do ente sobre o ser, pela delimitação da verdade em sua essência e na maneira como o homem mede a verdade do ente. (HEIDEGGER, 2007).

A subjetividade, considerada a história da filosofia e, especialmente, da metafísica, é a concreção do projeto da subjetividade e do ente sobre o ser que tem início nos helênicos e segue por toda a modernidade, tendo como ponto fundamental o pensamento de René Descartes (1596-1650) baseado no *cogito ergo sum*.

Subjetividade, no pensamento de Martin Heidegger, parte da *hypokeimenon*¹ e não se limita à subjetividade. Trata com a *subiectum*² sem se restringir necessariamente ao eu e à egoidade e considera, desta forma, por exemplo, a *ousia*³ ou *substantia*⁴ dos entes, como a Ideia de Platão (428 a.C. - 347 a.C.), ou a “enêrgia” de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.). Para Heidegger:

O nome subiectidade deve acentuar o fato de que o ser é determinado, em verdade, a partir do subiectum, mas não necessariamente por meio de um eu. Além disso, o título contém ao mesmo tempo uma referência ao *ύποκειμενου* e, com isso, ao começo da metafísica, mas também um aceno prévio para o prosseguimento da metafísica moderna, que de fato requisita a “egocidade” e, antes de tudo, a mesmidade do espírito como traço essencial da verdadeira realidade efetiva. (HEIDEGGER, 2007, p. 348).

Na antiguidade a subjetividade dava-se pela *ousia*, que os filósofos da *physis* buscavam explicar a partir da água, ar, fogo, terra, calor e outras ou, como dito, para Platão, a

¹ *Hypokeimenon* é expressão grega que pode significar substância, em latim *subiectum*. (GOBRY, 2007).

² *Subiectum* é expressão latina que “significa aquilo que sub-jaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte”. (HEIDEGGER, 2007, p. 105).

³ *Ousia* é um substantivo da língua grega derivado de *ousa e* formado a partir do feminino do particípio presente do verbo “ser”, *εἶναι, einai*. A palavra é, por vezes, traduzida para português como *substância* ou *essência*, devido à sua vulgar tradução para latim como *substantia* ou *essentia*. (GOBRY, 2007).

⁴ *Substantia* é expressão latina que significa essência, substância. (GOBRY, 2007).

Ideia que será aqui tratada, como todo o resto, na medida necessária ao entendimento do objeto pesquisado.

2.1 A subjetividade na metafísica antiga: Platão e Aristóteles

Platão indagava-se sobre as causas verdadeiras. Perguntava se as causas de caráter físico ou mecânico eram verdadeiras ou somente co-causas. De outra forma, questionava-se se as causas eram não físicas ou, como posteriormente nominadas, metafísicas.

Utilizando a linguagem da navegação antiga, Platão afirmava iniciar uma segunda navegação. Agora não somente com as velas da primeira navegação, pois a filosofia da *physis* que possuía os ventos do sensível para impulsioná-la não mais era suficiente. Era preciso remar com o raciocínio puro, com a mente para acessar as causas primeiras. (PLATÃO, 2016).

Em Fédon, Platão defende que a verdade é acessível por meio da alma quando raciocina livre dos sentidos e afirma, em forma de diálogo, que

- E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor, precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer – mas sim quando se isola mais que pode de si mesma, abandonando o corpo a sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real?
- É bem isso! (PLATÃO, 1972, p. 72).

Aqui, há o reconhecimento de causas não físicas ou mecânicas que se evidenciam a partir do exemplo que questiona sobre o porquê da prisão de Sócrates⁵. Uma explicação a partir da filosofia da *physis* diria que Sócrates possui um corpo com condição de locomover-se mecanicamente por meio de músculos, ossos e tendões, tendo-se guiado até o cárcere e lá permanecido.

É insuficiente a resposta física e mecânica quando se pensa que a prisão e a privação da liberdade de Sócrates ocorreram por razões de ordem superior, inacessíveis ao plano físico. “Representando um valor moral e espiritual: ele decidiu acatar o veredito dos juízes e submeter-se à lei de Atenas, acreditando que isso representasse para ele o *bem* e o *conveniente*.” (REALE; ANTISERI, 2014, p. 135, com grifos no original).

⁵ Sócrates foi acusado e preso por não acreditar nos Deuses gregos, unir-se a Deuses malignos e corromper jovens. Condenado à morte, não abandonou suas ideias e, ainda que pudesse fugir, reteve-se no cárcere para manter vivos seus ideais. (REALE; ANTISERI, 2014).

Assim, para Platão, existem dois planos, sendo um físico e mecânico, apreensível pelos sentidos, e outro, não físico e metafenomênico, captável apenas pela mente e, dessa forma, inteligível.

Nesse contexto, Platão utiliza os termos *Ideia* para expressar a substância imutável dos entes, acessível por meio da mente. “As Ideias, em suma, não são simples pensamentos, mas aquilo que o pensamento pensa enquanto liberto do sensível: constituem o ‘verdadeiro ser’, ‘o ser por excelência’”. (REALE; ANTISERI, 2014, p. 137).

As Ideias, dessa forma, expressam a substância imutável, as causas verdadeiras e razões últimas acessíveis pela mente no mundo espacial do inteligível que Platão nominou Hiperurânio. (PLATÃO, 2016). Esse não é um local físico, mas uma imagem mítica que representa o espaço no qual as Ideias ocorrem.

Para ilustrar seu pensamento, Platão criou a alegoria da caverna⁶ expressando dois mundos, sendo um mundo sensível no qual as sombras da caverna são a aparência e as estátuas, as coisas mesmas, e o mundo suprassensível, inteligível, no qual se encontra o ser verdadeiro que está após o muro que divide os dois mundos e é simbolizado pelas Ideias.

Em Platão, com o reconhecimento de um mundo sensível e outro inteligível, apreensível pela mente, tem-se a metafísica. A Ideia como causa primeira, essência imutável, está contida na subjetividade que se encontra presente na tradição ocidental, perpassando, assim, pelo pensamento de filósofos que sucederam Platão.

Para Aristóteles, discípulo de Platão, a verdade não está somente no mundo suprassensível e por ele deve ser acessada, como pensava seu mestre, mas pode ser encontrada por meio do mundo sensível. Há, nesse ponto, uma inversão do pensamento platônico no que se refere ao mundo no qual a verdade é acessível. Em Aristóteles, a forma e a substância, no devir, são reveladoras da verdade do ser e, assim, captáveis pelos sentidos. “Falando numa linguagem escolástica, Aristóteles estabelece o primado da existência sobre a essência, invertendo o pensamento de Platão, que apresentava o primado da essência sobre a existência”. (FERNANDES, 2014, p. 137).

A objeção de Aristóteles à existência de um mundo sensível e outro suprassensível independentes passa pela relação entre eles. Admitida a existência do mundo suprassensível independente do mundo sensível, a relação com o mundo sensível somente

⁶ O mito da caverna consiste na imagem de pessoas acorrentadas de maneira que somente possam olhar sombras projetadas nas paredes de uma caverna por outras pessoas a partir de objetos manipulados sem o conhecimento das primeiras. Assim, os acorrentados acreditariam que as sombras projetadas fossem a única coisa verdadeira. Caso um conseguisse se desvencilhar das correntes, com muito esforço sairia da caverna e, momentaneamente cegado pelo sol, começaria a ver as coisas em si mesmas. (PLATÃO, 1965).

pode ser explicada a partir de uma relação externa na qual os mundos se ligam por pontos infinitos. Assim, um paradoxo no qual a relação entre os dois mundos independentes ou é interna e não há qualquer problema para evidenciá-la, sem, contudo, ser um dualismo; ou a relação é externa e, assim, será necessário um número infinito de pontos externos.

Nesse contexto, a metafísica é a ciência que estuda as causas primeiras que Aristóteles estabelece como quatro. Notadamente: causa formal, causa material, causa eficiente e causa final. A primeira consiste em responder o que é o ser. Qual sua forma ou modelo? O que faz ser como é? A segunda trata com o elemento que constitui a coisa. Do que é feito o ser? A causa eficiente é a fonte da mudança. Pergunta-se o que fez o ser ser como é? E, por último, a causa final que pergunta para que serve o ser? Qual a finalidade do ser? (ARISTÓTELES, 2009). Aristóteles, afirma que

[...] causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro, entendemos por causa a substância e a quiddidade (o porquê reconduz-se, pois, à noção última, e o primeiro “por quê” é causa e princípio); a segunda [causa] é a matéria e o sujeito; a terceira é a de onde [vem] o início do movimento; a quarta [causa], que se opõe à precedente, é o “fim para que” e o bem (porque este é, com efeito, o fim de toda a geração e movimento). (ARISTÓTELES, 1984, p. 16).

Assim, partindo do mundo sensível, Aristóteles investiga as causas, começando pela substância, questionando-se: quais substâncias existem? Se elas são sensíveis ou suprasensíveis? E o que é substância em geral?

A matéria, ou substância é, dessa maneira, o substrato que constitui o ser e que tomará a forma que é, realizando a matéria, por meio de uma força eficiente, constituindo o que Aristóteles nomina *sinolo*, ou indivíduo, com uma finalidade própria.

Aqui, a matéria é ato em potência, em razão da capacidade de assumir formas. A madeira, por exemplo, é matéria que potencialmente pode realizar-se numa cadeira ou numa casa, podendo assumir, a forma, o ato ou a concretização da potencialidade.

Após a investigação do pensamento de Platão e Aristóteles, aqui tomados preliminarmente a partir da tradição filosófica e na medida necessária aos objetivos do trabalho, cabe analisar como a filosofia de ambos foi interpretada por Martin Heidegger para identificar como a subjetividade estava presente na *ousia* e no *hipokeímenon*.

2.1.1 A *ousia* e o *hipokeímenon* como presença do ser: análise ontológico-histórica

O ser, em Platão e Aristóteles, surge, para Heidegger, como presença, como o ser que se apresenta sendo. A *ousia*, expressão utilizada por ambos pensadores, como ser,

presença, indica aquilo que está sendo, aquilo que se apresenta ao ser. Marcos Aurélio Fernandes afirma que a “*ousía*” diz o *ser* do que está *sendo*, do *ente*, sua “*entidade*”, aquilo pelo que o que é, o ente, tem o ser.” (FERNANDES, 2014, p. 127). E continua referindo-se aos gregos afirmando que “experimentaram o *ser do que é* como a *vigência do vigente*, a *presença do presente*. O ente é sempre algo que de alguma maneira está presente, está aí, vigendo, vigorando, no ser, sendo”. (FERNANDES, 2014, p. 127).

Da mesma maneira, o *hipokeímenon*, nomeado em latim como *subiectum*, expressa presença, aquilo que se mostra antecipadamente em essência, o que é permanente. “É “*hyparkhé*”, início, a partir donde tudo tem sua proveniência e recebe seu lugar, sua destinação no ser”. (FERNANDES, 2014, p. 127, com grifos no original).

Heidegger trata sobre o *hipokeímenon* afirmando que

O ente que a partir de si mesmo se encontra a cada vez, desta ou daquela maneira, enquanto isso e aquilo, sem acréscimos do homem, o mar, a montanha, as florestas, os animais, o céu e também os homens e os deuses, constitui o que advém, o que provém e, portanto, o que ali está, *hipokeímenon*, aquilo que vem ao encontro do homem. Aqui aparece o vigor de presença daquilo que o homem recebe sem precisar proceder. Este vigora “junto” do homem, vindo ao seu encontro num excesso e mesmo num sobressalto. (HEIDEGGER, 2007, p. 72).

A presença é, assim, condição de possibilidade para a representação do ente que se apresenta, sendo possível, dessa forma, conhecer a verdade a partir da *ousia* ou *hipokeímenon*, como presença do ente.

Em Platão, a *ousia* como Ideia é como o ser se apresenta. É aquilo que pode ser contemplado como essencial e imutável no ser por meio da mente, o que permanece perene diante da mutabilidade unindo os seres que são como são. É “[...] o aspecto do ente, ou seja, como ele, eclodindo, aparece e reluz; e, aparecendo e resplandecendo, oferece uma vista de si”. (FERNANDES, 2014, p. 132).

Nesse contexto, Ideia, ou *Eidos*, é aquilo que o ser é em verdade, *a priori* e em essência. “Ela é anterior, na determinação, ao fato de que o ente é (sua existência), ou seja, ela é o *a priori* do ente”. (FERNANDES, 2014, p. 132). É a proveniência do ser.

Ao conceber a Ideia como aquilo que é essencial e imutável no ser, desconsiderou o mundo sensível e as manifestações individuais do ente, aquilo que é mutável e se apresenta no devir, não possuindo, portanto, condições para ser considerado ser em si mesmo.

Assim, a Ideia platônica não permite conhecer o ente singularmente. Partindo “[...] da *idea*, o *tóde ti*, o ente que a cada vez é, permanece inconcebível na sua entidade (o *tóde ti* é um *me on* – e, no entanto, é um *on*)”. (HEIDEGGER, 2007, p. 372).

Aristóteles, a partir do pensamento de Platão, considera também o ser como *ousia*, como presença *a priori* do ser em relação ao ente. “Trata-se, aqui, da anterioridade do ser em relação ao ente, da presença em relação a tudo quanto se torna presente e se apresenta, da realidade, em relação às realizações e ao real”. (FERNANDES, 2014, p. 134).

Entretanto, para Aristóteles, é preciso conhecer o individual, como o ente se apresenta no mundo sensível, o singular e o mutável. Pensa, dessa maneira, em obra como aquilo que ocorreu a partir do movimento, substância transformada em determinada forma singular por uma força eficiente com alguma finalidade.

Utiliza a palavra *energia* que remete a *ergon*, como obra, para nomear aquilo que “é, pois, uma presença, algo que repousa em si mesmo, numa estabilidade, numa subsistência, numa quietude: ela é uma “*ousía*”, e o é no modo da “*prote ousía*”, ou seja, da singularidade, do “a cada vez” (*kath’hekaston*), do “este aqui” (*tóde ti*”). (FERNANDES, 2014, p. 134).

A obra, *ergon*, está, pois, desvelada, posta em evidência e passível de apreensão, “designa aquilo que repousa em meio à quietude do que possui um aspecto – estando, residindo aí. Ela designa aquilo que repousa em meio ao que se apresenta no desvelado”. (HEIDEGGER, 2007, p. 311).

Para exemplificar, Heidegger afirma que

A casa que se encontra ali é, na medida em que, exposta em seu aspecto, exposta ao desvelado, ela se encontra sob esse aspecto. O repouso do produzido não é um nada, mas uma reunião. Ele possui em si reunidos todos os movimentos da produção da casa, terminados no sentido da demarcação consumada – *πέρας, τέλος* – não dá mera interrupção. O repouso guarda a consumação daquilo que é movido. Essa casa ali é como *έργου*. (HEIDEGGER, 2007, p. 311).

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

Para Heidegger, a Ideia platônica e o desvelamento aristotélico são as duas formas de manifestação do ser – *ousia* -, “os dois modos da *οὐσία*, a *ἰδέα* e a *ἐνέργεια*, formam no jogo alternante de sua distinção a estrutura fundamental de toda metafísica, de toda a verdade do ente enquanto tal”. (HEIDEGGER, 2007, p. 315).

A *ousia* e o *hipokeimenon* representam, portanto, a subjetividade que fundamentou a metafísica para os gregos e que se converte em subjetividade e egoidade a partir do pensamento de René Descartes e o *cogito ergo sum*.

2.2 A subjetividade na metafísica moderna: Descartes

A subjetividade, na modernidade, não mais se encontra na *ousia* ou no *hipokeimenon*. Agora, sobretudo a partir do pensamento de Descartes, a subjetividade fundamenta-se na egoidade e na subjetividade.

A subjetividade se dá em relação a um objeto posto, “o ser do ente era experimentado e compreendido como *ousía, substantia*. Agora, o ser do ente é determinado como objetividade”. (FERNANDES, 2014, p. 141, com grifos no original).

É, assim, o objeto referenciado a um sujeito que busca a verdade a partir do seu ego. O objeto, nesse contexto, apresenta-se ao sujeito que o representa. Sujeito que o traz diante de si como algo. (HEIDEGGER, 2007).

A representação do objeto se dá a partir do pensamento do sujeito que pensa. O *ego cogito*⁷ é, portanto, a essência, o *subiectum* da modernidade que, repisa-se, inicia-se com o pensamento de Descartes. Nesse sentido, compreender o pensamento de Descartes é, portanto, compreender o sentido da modernidade caracterizada na subjetividade e que herdamos até hoje.

O momento histórico em que viveu Descartes é de profunda crise cultural e social. O séc. XVI e séc. XVII, no qual nasceu e viveu Descartes, é um período de ruptura com a cultura escolástica medieval anterior, ainda sobrevivente, e o anunciar de um novo mundo com as teorias de Nicolau Copérnico, Giordano Bruno, Galileu Galilei e Johannes Kepler.

René Descartes recebeu formação escolástica no colégio jesuíta de *La Flèche* dedicando-se aos problemas científicos da época e à matemática. Entretanto, insatisfeito com a formação que obteve, dizia-se “enleado de tantas dúvidas e erros que me parecia não haver conseguido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância”. (DESCARTES, 2009, p. 17)⁸.

A tradição, para Descartes, não era confiável como haviam demonstrado Galileu e outros pensadores da época. Afirmava que

⁷ Expressão latina aqui traduzida pelo Autor e que significa eu penso.

⁸ A experiência de vida de Descartes é aqui exposta de forma sucinta em razão dos limites do trabalho e em respeito ao pensamento desse autor que defendia a necessidade de contextualizar suas ideias.

Nada direi a respeito da filosofia, a não ser que, constatando que foi cultivada pelos mais elevados espíritos que viveram desde muitos séculos e que, apesar disso, nela não se encontra ainda uma única coisa sobre a qual não se continua discutindo e, por conseguinte, que não seja duvidosa, eu não alimentava qualquer esperança de acertar mais que os outros. (DESCARTES, 2009, p. 20).

No mesmo sentido, critica a lógica, a geometria e a álgebra por lhes faltar orientação metodológica que garanta uniformidade, afirmando que “por esse motivo, julguei ser necessário procurar algum outro método que, contendo a vantagem desses três, estivesse livre dos seus defeitos”. (DESCARTES, 2009, p. 28).

Assim, enquanto servia ao exército na Guerra dos Trinta Anos, conheceu Isaac Beeckman, físico que lhe incentivou o estudo da física. Posteriormente, Descartes buscou desenvolver um projeto de matemática universal a partir de uma revelação intelectual que relata ter recebido. (DESCARTES, 1985).

A morte de Giordano Bruno e a prisão de Galileu Galilei agiram decisivamente sobre Descartes, que hesitou em publicar seus estudos. Superado esse temor, dedicou-se à objetividade da razão e da autonomia da ciência em relação ao Deus onipotente, elaborando, nessa ocasião, o *Discurso sobre o método*, que precedia três ensaios científicos específicos. Descartes considerava relevante o caráter objetivo da razão e, assim, demonstrar as regras lógicas nas quais devemos nos guiar para atingir a objetividade.

Para tanto, buscou desenvolver um método como fundamento que possibilitasse alcançar a verdade mediante quatro regras⁹ simples, sendo a primeira a regra da evidência.

A partir da intuição de um conceito indubitável captado pela mente e que nasce somente a partir da razão se dará a evidência de forma clara e distinta. “Trata-se daquela ideia clara e distinta que reflete unicamente a luz da razão, não ainda conjugada com outras ideias, mas considerada em si mesma, intuída e não argumentada”. (REALE; ANTISERI, 2014, p. 289).

A regra da evidência é o início do método cartesiano e também sua finalidade, já que clareza e distinção são objetivos expostos por Descartes no livro *Discurso sobre o método*

⁹ O método de Descartes pauta-se em quatro regras: “o primeiro era o de nunca aceitar alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal, ou seja, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção e de nada mais incluir em meu juízo que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse motivo algum para duvidar dele; O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu analisasse em tantas parcelas quantas fossem possíveis e necessárias, a fim de melhor resolvê-las; O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-me, pouco a pouco, como que por degraus, até o conhecimento dos mais compostos e presumindo até mesmo uma ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros; E o último, o de elaborar em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir”. (DESCARTES, 2009, p. 29).

ao afirmar que se propôs a “[...] não aceitar coisa alguma por verdadeira que não me parecesse mais clara mais certa do que me haviam aparecido anteriormente as demonstrações dos geômetras”. (DESCARTES, 1985, p. 49).

A segunda regra determina que se decomponha o objeto investigado em tantas partes quanto possíveis e necessárias ao entendimento pela razão. A divisão do complexo o torna simples e apreensível para análise. Aqui, o método analítico que permite separar o verdadeiro do falso. (DESCARTES, 2009).

A terceira regra determina que se recomponha o objeto de forma que, racionalmente, parta-se do mais simples ao mais complexo, permitindo, assim, a dedução. Dessa forma,

Trata-se de uma síntese que deve partir de elementos absolutos (*ab-solutus*) ou não dependentes de outros, e direcionar-se para os elementos relativos ou dependentes, dando lugar assim a um encadeamento que ilumina os nexos do conjunto. (REALE; ANTISERI, 2014, p. 290).

A quarta e última regra afirma ser necessário, para impedir falsificação de resultados, que se faça a verificação de cada uma das etapas de forma completa e geral por meio de enumerações e revisões.

Assim, o método cartesiano intentou, qualquer que seja a investigação, estabelecer um modo de proceder fundamental, partindo do que há de essencial na matemática, que proporcionasse ao sujeito investigar o objeto e, livre de falsidades, desvendar-lhe a verdade.

Na busca da verdade no pensamento de Descartes, é relevante o ceticismo¹⁰ para que se estabeleça a dúvida metódica e a certeza fundamental com o *cogito ergo sum*. A partir do método, então, se estabelece a dúvida para a verificação da existência de alguma verdade clara e distinta que sobreviva à oposição de uma razão equivalente. Assim, é importante afirmar que Descartes tinha como objetivo, com o argumento do *cogito*, fixar os fundamentos do conhecimento e, assim, o saber científico por meio do afastamento do ceticismo.

Nesse sentido, levando o ceticismo às últimas consequências e buscando uma certeza inquestionável, contesta o saber tradicional, notadamente empírico, ao qual se opõe o argumento de que nossos sentidos por vezes nos enganam, além do argumento do sonho e do gênio maligno. (DESCARTES, 1999).

¹⁰ “Com esse termo, que significa busca, entende-se a tese de que é impossível decidir sobre a verdade ou a falsidade de uma proposição qualquer”, (ABBAGNANO, 2007, p. 151), por ser possível opor a uma razão outra razão de igual valor.

Pelo primeiro argumento, Descartes afirma serem os sentidos falhos e por vezes enganosos, levando a falsidades: “ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganam”. (DESCARTES, 1999, p. 17).

No que se refere ao argumento dos sonhos, se diz por vezes enganado em suas percepções quando, em momento de sono, vê-se em situações que, após despertar, depara-se com realidade diversa e a intuição de que o sonhado não foi verdadeiro. Descartes afirma que “em verdade, com que frequência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo, quando estava, porém, nu deitado entre as cobertas!”. E continua, concluindo, “e quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos [...]”. (DESCARTES, 1999, p. 19).

Entretanto, o argumento do sonho ou da falibilidade dos sentidos não se aplicaria à aritmética ou à geometria, que lidam com conceitos mais gerais e abstratos e, portanto, são mais rigorosas, constituindo-se exceções.

No terceiro argumento, radicalizando o ceticismo e para afastar as exceções dos argumentos anteriores, Descartes pressupõe um gênio maligno que manipule tudo quanto há e faça entender que a matemática pareça indubitável sendo, em verdade, obra de ardil enganador. Afirma que “suporei, portanto, que não há um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas um gênio maligno e ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda sua indústria a que me engane”. (DESCARTES, 1999, p. 25).

Com a radicalização do ceticismo por meio do argumento do Deus enganador, Descartes aplica a dúvida metódica de forma extrema, inexistindo, como consequência, qualquer certeza que permanecesse. Nada há de verdadeiro no mundo. Tudo quanto se possa pensar ou perceber pode ser obra do gênio maligno tentando enganar.

Entretanto, com a dúvida, sendo tudo falso, somente resta uma certeza: a de que existe um ser pensante. Ora, para que se possa julgar tudo falso é necessário que haja pensamento e, daí, pode-se concluir: se há pensamento, eu existo. Descartes usa a expressão *cogito ergo sum* para expressar a máxima: penso logo existo. Descartes argumenta que

Mas, há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há duvida, portanto, de que eu, eu sou, também se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e **examinar cuidadosamente todas as coisas** é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado **eu, eu sou, eu, eu existo** é necessariamente verdadeiro, todas as

vezes que é por mim proferido ou concebido na mente. (DESCARTES, 1999, p. 25, com grifos no original).

Dessa maneira, o *cogito* é a única coisa verdadeira diante da dúvida extrema. O eu é pressuposto para o pensamento, logo, se eu penso, eu existo – *cogito ergo sum*. O ego e a eguidade são, no pensamento de Descartes, a única coisa verdadeira e, assim, a mente e a representação são o fundamento, o *subiectum*.

2.2.1 A subjetividade como eguidade: análise ontológico-histórica

Nesse contexto, a metafísica tradicional que buscava a verdade sobre o ente passa, com o método cartesiano, a buscar a certeza, “[...] o caminho no qual algo incondicionalmente certo e seguro é buscado pelo próprio homem e para o homem e a essência da verdade é circunscrita” (HEIDEGGER, 2007, P. 105).

Essa tomada de posição metafísica proporciona ao homem a libertação da doutrina bíblico-cristã definindo-se, para tanto, uma nova perspectiva da liberdade. A certeza pelo método substitui, assim, a certeza da salvação. Para Heidegger,

Ser livre significa agora que o homem estabeleceu tal certeza no lugar da certeza da salvação que era normativa para toda verdade, e que por força dessa nova certeza e nessa certeza que ele se torna certo de si mesmo enquanto o ente que se estabelece dessa forma sobre si mesmo. (HEIDEGGER, 2007, p. 105).

Descartes inaugura a modernidade na qual o homem se assenhora do ente por meio do método e da certeza correlata. Assegura, dessa forma, que o homem pode por si mesmo e a qualquer momento certificar-se daquilo que representa e que constitui suas intenções.

O *subiectum* da modernidade, o que é capaz de assegurar ao homem a certeza por meio do método e libertar da doutrina bíblico-cristã, é, portanto, o *ego cogito ergo sum* e “Descartes enuncia essa proposição como um conhecimento claro e distinto, isto é, como o conhecimento que, segundo a sua posição hierárquica, é primeiro e supremo, o conhecimento no qual toda “verdade” se funda”. (HEIDEGGER, 2007, p. 110).

A partir da expressão latina *ego cogito ergo sum* – eu penso, eu existo – é possível sentenciar, considerando a tradição, que a existência é constatada com a percepção de que existe um ser pensante. Aqui, a certeza atingida pela aplicação do método fundamenta a tomada de posição da modernidade.

Entretanto, é necessário questionar o que é pensar, o que significa *cogitare* no pensamento de Descartes. Heidegger afirma que em passagens importantes Descartes utiliza a palavra *percipere* em substituição a *cogitare*, significando, aquela, “apossar-se de algo, apoderar-se de uma coisa, e, em verdade, aqui no sentido de apresentar-para-si do tipo apresentar-diante-de-si, do ‘re-presentar’”. (HEIDEGGER, 2007, p. 112, com grifos no original).

Cogitare e *percipere* podem, para Descartes, serem tomadas uma pela outra e expressam o ato de representar, de trazer para diante de si o objeto representado num processo mental que pode se dar com a captação do objeto pelos sentidos, quando estamos diante dele ou mesmo pela presentificação, quando não for possível a percepção sensorial.

Assim, a representação pressupõe uma relação entre o ato de representar e o que foi representado, é trazer para diante de si algo que se apresenta. Tal relação indica que o representado esteja disponível e possa ser assenhorado, tomado pra si, sendo que

Portanto, algo só é apresentado para, representado – *cogitatum* – para o homem, quando é fixado e assegurado para ele como aquilo sobre o que ele pode ser senhor a partir de si a qualquer momento e de maneira inequívoca, sem hesitação e dúvida, na esfera *de seu* dispor. (HEIDEGGER, 2007, p. 112, com grifos no original).

A representação cartesiana não admite dúvidas, a certeza sobre algo representado é concebida por meio do método e da dúvida metódica de maneira que a representação seja indubitável. A representação assegura, nesse contexto, a certeza do representado, não cabendo mais nenhuma ponderação.

Assim, assenhoreia-se do objeto representado trazendo-o para si e atribui-lhe a certeza concebida pela representação, sendo incabíveis outras ponderações.

Por outro lado, a relação entre o representado e aquele que o representa traz, além da certeza sobre o que foi representado, muito daquele que representa. Toda representação representa também o sujeito representante, todo *ego cogito é cogito me cogitare*. (DESCARTES, 1999).

Ao apresentar diante de si o representado, o eu que representa é essencial e co-representado no ato de representar por ter para si e diante de si o representado.

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

Aqui, é preciso ressaltar que aquele que representa não se insere no ato de representar concomitantemente ao objeto representado, mas, anteriormente, quando traz para si o representado. Por se apresentar de antemão o representante, o ato de representar tem a possibilidade de ser realizado a partir do campo de visão daquele que representa. (HEIDEGGER, 2007).

Representante e representado, portanto, não estão fora do representar como pretende a tradição. Diferentemente, ao representar, o representante traz para si e diante de si o objeto representado inserindo-se anteriormente ao objeto na representação.

Há, portanto, a subjetividade como subjetividade em razão do sujeito que traz para diante de si algo e se assenhoreia dele numa relação que, de antemão, coloca-o na representação. Ao trazer para si o objeto¹¹, o sujeito traz algo de fora de si, assim, “objetividade é, pois, representatividade, no sentido da presença que se deixa representar, ou seja, apresentar como correlata de um *intuir (Anschauen)*, em sentido essencial”. (FERNANDES, 2014, p. 141, com grifos no original).

A consciência de si é, assim, pressuposta na representação, sendo que “[...] é somente como uma tal consciência de si que a consciência dos objetos é possível” (HEIDEGGER, 2007, p. 115). Essa consciência é, em si, o *subiectum*, o fundamento e a essência, a subjetividade da modernidade.

No que se refere ao entendimento do *cogitare*, Heidegger afirma que não se deve interpretá-lo somente como pensamento. Ao definir o *cogitatio*, Descartes fê-lo afirmando que *cogitatio* não é somente o imaginar, querer e conhecer, mas também o sentir. (HEIDEGGER, 2007).

Não se trata, assim, a *cogitatio*, somente como racionalidade. Para Heidegger, “todo querer e toda tomada de posição, todos os “afetos”, “sentimentos” e “sensações” estão ligados a algo querido, sentido e experimentado” (HEIDEGGER, 2007, p. 116) e continua dizendo que “por isso, todos os modos de comportamento citados, não apenas o conhecimento e o pensamento, são determinados em sua essência pela re-presentação apresentadora”. (HEIDEGGER, 2007, p. 116).

O representar é ligação plena entre aquele que representa e o objeto representado. Ao trazer para diante de si o objeto representado, quem representa envolve-se plenamente no

¹¹ “‘*Objectum*’ é particípio passivo neutro do verbo *objicere*: jogar em face de, diante de. *Objectum* seria, portanto, o que está jogado em face, lançado diante de [...]. Grosso modo, esta palavra latina corresponde ao termo grego ‘*antikeímenon*’”. (FERNANDES, 2014, p. 141).

ato de representar e, assim, deve ser considerado em todos os aspectos para além da racionalidade.

Por tudo até aqui tratado, pode-se dizer que há uma tomada de posição metafísica no pensamento de Descartes que orientou a modernidade, passando por toda a tradição filosófica que lhe sucedeu e que compreende, conforme ressaltado, como o homem é e como se reconhece, no projeto do ente como ser, pela delimitação da verdade em sua essência e na maneira como o homem mede a verdade do ente. (HEIDEGGER, 2007).

Em Descartes, portanto, o homem é o fundamento a partir do qual há a representação e a certeza sobre o ente, é o *subiectum*, a essência. Não mais a *ousia* ou *hipokeimenon* estão na *physis* dos pré-socráticos, na *Ideia* de Platão ou na *enérgeia* de Aristóteles, “o nome e o conceito de ‘sujeito’ passam agora para nova significação e se transformam no nome próprio e no termo essencial para o homem. Isso significa: todos os entes não humanos transformam-se em *objeto para* este sujeito”. (HEIDEGGER, 2007, p. 125, com grifos no original).

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

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

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

Nesse ponto, vale afirmar com Heidegger que

O conhecer enquanto *percipere* e *cogitare* no sentido de Descartes possui sua distinção no fato de ele só admitir como conhecimento aquilo que é a-presentado como indubitável ao sujeito por meio do representar e que é calculável a todo momento uma vez mais como algo assim posicionado. (HEIDEGGER, 2007, p. 126, com grifos no original).

A maneira como o homem mede a verdade do ente como tomada de posição metafísica é essencial a presente pesquisa na medida em que se relaciona com o problema aqui analisado. Ao trazer para si o objeto investigado por meio da representação, assenhoreando-se daquele como *subiectum*, o homem toma pra si a decisão daquilo que é o ente. “O próprio homem é aquele para o qual essa disposição se acha reconhecidamente como tarefa”. (HEIDEGGER, 2007, p. 127).

Dessa forma, a verdade do ente não encontra limites no ente mesmo que, objetivamente, pode ser o que o sujeito determinar enquanto certeza resultante da aplicação do método. A medida da verdade do ente é, assim, aquela que o homem entrega enquanto *subiectum*. Para Heidegger,

O sujeito mostra-se como “subjetivo” pelo fato e no fato de a determinação do ente e, com isso, a determinação do próprio homem não serem mais restritas a nenhum limite, mas terem em todos os aspectos os seus limites suprimidos. A relação com o ente é o pro-cedimento de assenhoreamento em meio à conquista e ao domínio do mundo. (HEIDEGGER, 2007, p. 127).

Na modernidade, a subjetividade como subjetividade encontra, portanto, fundamento na tomada de posição aqui descrita e, assim, “a egoidade se quer a si mesma, se busca a si mesma, se produz e se fornece a si mesma”. (FERNANDES, 2014, p. 145). O desejo de domínio de tudo orienta o homem que se assenhoreia dos objetos e lhes determina a medida e a verdade de forma ilimitada.

A vontade, nesse contexto, exerce papel fundamental e há a antropomorfização dos entes. Não há limites para a vontade que estabelece por si a verdade e a medida do ente. “Na consumação da metafísica moderna da subjetividade, acontece a antropomorfização de tudo, e, com isso, a experiência e a compreensão do ser como vontade chegam a seu ápice com *Hegel, Schelling e Nietzsche* [...]”. (FERNANDES, 2014, p. 145, com grifos no original).

Em razão da relevância do pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) para Heidegger e dos limites da pesquisa, far-se-á um recorte para analisar o pensamento nietzscheano com exclusão dos demais pensadores inseridos no contexto da modernidade. O recorte epistemológico trata, ainda, no que se refere ao pensamento nietzscheano, do ponto que importa ao objeto aqui pesquisado em razão de ser tomado como pensador representante da crise da modernidade.

2.3 A crise da modernidade em Nietzsche

A partir da leitura de Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche considera a vida como irracionalidade cruel que traz em si abundante dor e destruição, cabendo à arte amenizar o sofrimento. Considerando a civilização grega e a aceitação da vida como tragédia, invoca o espírito dionisíaco em contraposição ao espírito apolíneo e a coexistência de ambos como forma de viver digna da qual é exemplo a civilização helênica (NIETZSCHE, 2011).

Afirma Nietzsche, no livro *Nascimento da tragédia*, referindo-se aos deuses helênicos Apolo e Dioniso que “[...] se liga nossa consciência do extraordinário antagonismo, tanto de origem como de fins, que subsiste no mundo grego entre a arte plástica, a apolínea, e a arte não plástica da música, aquela de Dioniso”. (NIETZSCHE, 2011, p. 27).

Ainda que antagonísticos, por um milagre metafísico, o apolíneo e o dionisíaco aparecem acoplados gerando a tragédia grega, que é, ao mesmo tempo, ambos. Nietzsche propõe que se imagine dois mundos estéticos distintos sendo um dos sonhos e outro da embriaguez aos quais correspondem respectivamente o espírito apolíneo e dionisíaco.

O espírito apolíneo traz, para Nietzsche, a verdade superior e a perfeição do estado do sonho e do sono, que contrasta com a realidade em alguns momentos ininteligível, “[...] a consciência profunda da reparadora e salutar natureza do sono e do sonho são simbolicamente o análogo ao mesmo tempo da capacidade de adivinhar e das artes pelas quais a vida é tornada possível e digna de ser vivida”. (NIETZSCHE, 2011, p. 29).

Entretanto, é preciso ressaltar a ponderação necessária para se evitar transpor a linha que divide o sonho da loucura e, assim, estar livre de emoções violentas. Apolo, “em conformidade com sua origem, seu olhar deve ser “solar”; mesmo quando exprime preocupação ou ira, o reflexo sagrado da visão de beleza nele não deve desaparecer”. (NIETZSCHE, 2011, p. 30, com grifos no original).

O espírito apolíneo é tranquilo e confiante diante de situações tormentosas. Para ilustrar tal contexto, Nietzsche utiliza-se de uma figura de Schopenhauer sobre o homem preso no véu de Maia, afirmando que

Como um navegador num barco, tranquilo e confiante em sua frágil embarcação, no meio de um mar tormentoso que, sem limites e sem obstáculos, eleva e abaixa com bramidos montanhas de ondas espumantes, o homem individual, no meio de um mundo de tormentos, permanece impassível e sereno, apoiado com confiança no *principium individuationis*. (NIETZSCHE, 2011, p. 30, com grifos no original).

Nesse sentido, o apolíneo proporciona o esquecimento da dor e do sofrimento da vida e legítima, assim, a existência individual. “Oferecendo o sonho e a ilusão, ele fortalece o indivíduo que passa a sentir-se seguro e confiante como se fosse um deus” (BULHÕES, 2013, p. 396).

A segurança e a confiança, mesmo diante da proximidade da morte, iludem o homem e a metáfora mostra “[...] nitidamente que o indivíduo, apesar de frágil e vulnerável, quando iludido em relação a sua própria força sente-se seguro e poderoso até mesmo diante da morte iminente”. (BULHÕES, 2013, p. 397).

Em contraposição, o espírito dionísio, tratado na analogia como o espírito da embriaguez, traz exaltações que “se despertam, arrastando em seu ímpeto o indivíduo até aniquilá-lo num completo esquecimento de si mesmo”. (NIETZSCHE, 2011, p. 31). Refere-se à aceitação integral e entusiasta da vida com os seus aspectos na integralidade, inclusive dor e sofrimento.

O homem dionísio vive a vida legítima, “cantando e dançando, o homem se manifesta como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a caminhar e falar e está a ponto de, dançando, voar pelos ares. Seus gestos revelam uma encantadora beatitude”. (NIETZSCHE, 2011, p. 31).

Assim, a antítese entre apolíneo e dionísio pode ser expressa como a antítese entre a forma e a ordem de um lado, contrapostas ao obscuro impulso criador presente na embriaguez. Nessa dicotomia, presente na tragédia grega, Nietzsche vê a liberdade do homem afirmando que “agora, o escravo é homem livre e se partem todas as barreiras rígidas e hostis que a miséria, o arbítrio ou a ‘moda insolente’ estabeleceram entre os homens”. (NIETZSCHE, 2011, p. 31, com grifo no original).

Quando, com Eurípides, busca-se retirar o dionísio da tragédia grega para proporcionar o esclarecimento necessário para o entendimento da arte por meio da razão, há a presença do pensamento socrático racional que, para Nietzsche, encerra a tragédia grega. Referindo-se à razão como princípio, afirma que “armado com esse cânone, Eurípides mediu todos os elementos da tragédia, a língua, os caracteres, a composição dramática, a música do coro e os corrigiu de acordo com esse princípio”. (NIETZSCHE, 2011, p. 92).

Assim, a arte euripidiana estreita-se com o pensamento socrático, relatando Nietzsche que havia indícios de que Sócrates colaborava nas obras de Eurípides influenciando-o com o pensamento filosófico racional (NIETZSCHE, 2011). Afirmava que, “aqui, o pensamento filosófico se sobrepõe à arte e obriga a esta a se entrelaçar estreitamente

no tronco da dialética. A tendência apolínea se transformou em esquematização lógica”. (NIETZSCHE, 2011, p. 101).

Sócrates é, nesse contexto, a origem do otimismo que pretende conhecer as coisas por meio da racionalidade e que subsiste na tomada de posição na modernidade até os dias atuais. É o abandono da vida em sua plenitude, com dor e sofrimento, para a assunção do sonho e do sono nos quais o homem sente-se seguro e se iguala aos deuses.

Dessa forma, o rompimento com a tragédia grega e seus elementos apolíneo e dionisíaco causado pela racionalidade socrática retirou do homem a embriaguez e o reconhecimento da vida em sua plenitude produzindo efeitos na modernidade. “Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e tem por ideal o homem teórico, equipado com os mais poderosos meios de conhecimento, trabalhando a serviço da ciência e cujo protótipo e ancestral original é Sócrates”. (NIETZSCHE, 2011, p. 125).

Nesse contexto, Nietzsche pretende criticar a metafísica a partir do conceito da ideia platônica e da lógica matemática que, pautados na racionalidade, esqueceram o corpo como sede dos instintos e definiram o homem como sujeito da razão e da consciência. No que se refere ao pensamento platônico, ressalta Bulhões a importância da razão e do intelecto para alcançar a verdade:

A postura metafísica, procurando um fundamento ontológico para a verdade, concebe duas realidades radicalmente distintas, dois mundos que se excluem mutuamente: de um lado, o mundo sensível, fugaz, efêmero, transitório, passageiro, onde a realidade escapa como se fosse água entre os dedos, esse é o mundo que nos engana, pois sempre nos mostra mudanças e diferenças; do outro lado, o mundo que só pode ser compreendido pelo intelecto, mundo estável, perene, idêntico, onde a realidade se mantém a mesma, por isso pode dar garantias, sustentar certezas e verdades. Esses mundos distintos possuem valores distintos: um vale mais do que o outro. A verdade, a razão, o ser, valem mais do que o vir-a-ser, a mentira, o corpo. (BULHÕES, 1996, p. 104).

O esquecimento dos instintos na busca da verdade e a afirmação da razão como fundamento, concomitantemente com a crise de valores do cristianismo¹², portanto, sofrem objeção por Nietzsche no sentido de que a verdade não existe por si, assim como a existência não pode ser interpretada a partir do conceito de fim ou de unidade. Trata-se, nesse ponto, do niilismo como consequência da negação dos valores da cultura ocidental. Dessa forma, Nietzsche esclarece que

não existe *nenhuma verdade*; não há nenhuma propriedade absoluta das coisas, nenhuma “coisa em si”. – *Isso mesmo é um niilismo, e deveras o mais extremo*. Ele

¹² A moral cristã e sua crise não são objeto de estudo por não caberem nos limites da pesquisa e nos seus objetivos.

desloca o valor das coisas para um âmbito no qual a esse valor não corresponde nem pode ter correspondido *nenhuma* realidade, mas que é somente um sintoma de força por parte *de quem confere valor*, uma simplificação para a *finalidade da vida*. (NIETZSCHE, 2008, p. 33, com grifos no original).

A interpretação da realidade é, assim, um ato de vontade do sujeito que se apropria do acontecimento e sobre ele lança seu entendimento. O ato de interpretação sobre a realidade é ilusão, um ponto de vista pautado não somente na razão, mas nos instintos e tudo quanto mais há de humano.

Para Nietzsche, o que existem são interpretações que não expressam realidade objetiva alguma, sendo relevante, nesse ponto, seu conceito de vontade de poder como a tensão que forma um obstáculo ou força contrária existente no mundo que serve como móvel para a superação. Hatab esclarece com precisão ao afirmar que:

Visto que o poder pode *somente* envolver resistência, então o poder de uma pessoa de superar está essencialmente relacionado a um contrapoder; se a resistência fosse eliminada, se o contrapoder de uma pessoa fosse destruído ou mesmo neutralizado por pura dominação, o poder dessa pessoa evaporaria, não *seria* mais poder. O poder é superar algo, não aniquilá-lo [...]. (HATAB, 2010, p. 25).

Para Nietzsche, tudo na vida é vontade de poder, uma força que busca superar outra, expandir-se. Na reação química, na biologia, na sociedade, há sempre uma força que busca dominar outra, superá-la e estabelecer-se como dominante. A força dominante, assim, estabelece valores e se impõe segundo esses num movimento contínuo de superação das forças fracas e dominadas.

De tal modo, não existe ordem ou sistema, há vontade que busca superar outra e repetir-se num eterno retorno. O mundo não se organiza para um determinado fim ou num devir para o progresso, como quer a história.

Por tudo, Nietzsche pretendeu, com sua vontade de poder, a superação do racionalismo e do subjetivismo contido na metafísica moderna, “verifica-se uma ruptura entre a visão natural de mundo e a relação sujeito-objeto, causa e efeito presente na tradição metafísica”. (TAVARES, 2012, p. 17).

Contudo, para Heidegger, Nietzsche não obteve êxito, sendo, assim, acusado de ser o último metafísico da história da filosofia, precisamente, em razão da vontade de poder ser pensada pelo sujeito e para este. Heidegger afirma que

A doutrina nietzschiana que transforma tudo aquilo que é e como é em “propriedade e produto do homem” não leva a termo senão o desdobramento extremo dessa doutrina cartesiana, segundo a qual toda verdade é refundada na certeza de si do sujeito humano”. (HEIDEGGER, 2007, p. 112, com grifos no original).

A vontade de poder é, para o filósofo da Floresta Negra, predicado fundamental do ser que, no entanto, não responde o que “é” o ser e se encontra ainda dentro do campo da metafísica nominando-a como metafísica do poder. (HEIDEGGER, 2007).

Para Heidegger, ao pensar na vontade de poder, Nietzsche fecha as possibilidades de interpretação para o que “seja” o ser, restringindo-o. Reduz o ser à vontade de poder e impede que ele se apresente, mantendo-o oculto e o entificando, assim como fez a metafísica moderna com o método e a relação sujeito-objeto. Tavares afirma:

A lógica que determina o modo como o ente é compreendido em sua totalidade a partir da vontade de poder é a lógica da manutenção e expansão das forças vitais, apreendida por Nietzsche. A mesma lógica é a que impulsiona a criação de novos valores. Na verdade, a vontade de poder é em si mesma o valor que fundamenta a criação de valores. A substituição de um modo de produção de valores por outro não garante a saída do âmbito de operação da metafísica. Se o pensamento de Nietzsche ainda é valorativo, ele ainda é metafísico e moral. A produção de novos valores atende a uma determinação imperativa, a de conservação e elevação da vontade de poder. (TAVARES, 2012, p. 24)

As críticas de Heidegger são pautadas na ontologia fundamental pela qual buscou resgatar a investigação sobre o ser que foi esquecido desde a metafísica clássica e a necessidade desta em encontrar a verdade num absoluto, como em Platão e Aristóteles, e também na metafísica moderna, que tentou encontrar a verdade pelo método, a partir de Descartes até Hegel. (HEIDEGGER, 2016).

Considerada a análise ontológico-histórica, o pensamento de Nietzsche, assim como Immanuel Kant (1724-1804) e Georg Wilhelm Hegel (1770-1831), todos pautados na tradição metafísica que se fundamenta na subjetividade, pretende o conhecimento do mundo como sistema. Dessa maneira, ainda considerando o recorte epistemológico e o marco teórico, tratar-se-á o pensamento nietzschiano dentro da perspectiva citada como exemplo da tradição.

2.3.1 A subjetividade como sistema: análise ontológico-histórica

A subjetividade como subjetividade na metafísica moderna, desde a Ideia platônica até Nietzsche, com a vontade de poder, tem como consequência a antropomorfização¹³ de tudo e a sistematização do mundo.

¹³ Por antropomorfismo indica-se “a tendência a interpretar todo tipo ou espécie de realidade em termos de comportamento humano ou por semelhança ou analogia com esse comportamento”. (ABBAGNANO, 2007, p. 77). Heidegger relata a tendência do pensamento corrente de que o mundo seja interpretado segundo a imagem do homem e a substituição da metafísica pela antropologia. (HEIDEGGER, 2007).

Nesse contexto, o ente é interpretado segundo o homem e não pelo homem, o que faz Heidegger destacar a antropomorfização no pensamento de Nietzsche ao afirmar que

Começamos a suspeitar o quão decididamente o *pensamento valorativo* enquanto contabilização de todo ente segundo o valor fundamental da vontade de poder já tem por sua base essencial o *fato* de o ente enquanto tal ser efetivamente interpretado *segundo* o ser humano, não apenas o fato de a interpretação ser executada “por meio” do homem. (HEIDEGGER, 2007, p. 112, com grifos no original).

A vontade de poder nietzschiana interpreta o mundo como vontade, consistindo num “querer que se quer a si mesmo que quer a estabilização e a constância do ser, a unificação, a unidade, no devir e como devir. É uma vontade de realização do mais próprio ser-si-mesmo (*Selbstsein*), da mais própria ipseidade (*Selbstheit*)”. (FERNANDES, 2014, p. 146). O ser é um querer a si mesmo consistente na vontade de poder que se perfaz no eterno retorno do mesmo, sempre com a subjetividade como fundamento.

A subjetividade, neste ponto da análise histórico-antológica, apresenta-se como sistema¹⁴. O ente e, notadamente, o mundo, é totalidade que se mostra como objetividade, apresentando-se ao sujeito que o representa para si a partir da vontade de poder. Falando sobre os traços do ser nesse momento histórico, Heidegger afirma que

Todos esses traços do ser que pertencem à subiectidade enquanto subjetividade desdobram uma essência una que, de acordo com o seu caráter *existênciário*, desenvolve a si mesma e, com isso, a totalidade do ente em direção à sua unidade própria, isto é, em direção ao concerto de sua conjunção essencial. Logo que o ser alcança a essência da vontade, ele passa a ser em si mesmo sistemático e a se mostrar como sistema. (HEIDEGGER, 2007, p. 350, com grifos no original).

Assim, o mundo é para o sujeito aquilo que ele está inteirado e sobre o qual possui a certeza, é o mundo como sistema, “*o mundo-arranjo, o mundo-rede, o mundo-sistema, o mundo-organização, o mundo-instituição, no qual o homem se instala*”. (FERNANDES, 2014, p. 147, com grifos no original).

A partir da tomada de posição filosófica na modernidade baseada na subjetividade e que considera o mundo como sistema, há a confluência entre sujeito e mundo. O conceito de sujeito, dessa forma, deve ser compreendido como conceito de mundo. Emmanuel Cordeiro Leão afirma que

Sujeito não diz, em primeiro lugar, nem a consciência nem o eu, nem o indivíduo humano nem a pessoa. Sujeito é o suporte real, a infraestrutura de sustentação, o

¹⁴ Sistema será tomado, neste trabalho, como o conjunto de conhecimentos não limitado a um mero inventário e que seja passível de ser provado e disposto de maneira cientificamente ordenada de forma que as proposições sejam demonstradas mais simplesmente e derivam uma das outras. (LEIBNIZ, 1984).

substrato do processo histórico de organização do mundo, que, como fundo e fundamento, reúne tudo e concentra tudo em si e para si. É no sujeito que os aviões voam, é no sujeito que os valores valem, é no sujeito que as instituições dominam, é no sujeito que a técnica e a ciência, a estética e o estado se expandem. Trata-se no sujeito da força de aglutinação e do poder de senhorio das realizações do real. (LEÃO, 2010, p. 172).

Por outro lado, o sistema e a ordem do mundo têm na planificação e no cálculo os meios para atingir a verdade. Aqui, a razão é a base da planificação que ordena o mundo como objeto diante do sujeito.

Dessa maneira, o mundo é o planificável, o que é passível de cálculo e apreensível pelo sujeito da razão como objeto, aquilo que pode ser representado por um processo lógico racional.

Para Heidegger, a subjetividade e a metafísica moderna levaram ao esquecimento do ser. A entificação do ser se deu por seu esquecimento em razão do entendimento de que o ser é uma categoria universal e indefinível, relegando-o, assim, ao seu nível ôntico que [...] “não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige”. (HEIDEGGER, 2016, p. 39).

Assim, é relevante, neste ponto, analisar a ontologia fenomenológica em Heidegger, como contraposição à metafísica subjetivista e a tomada de posição filosófica que se demonstrou no presente capítulo.

Bom ressaltar que a discussão sobre o mundo como sistema será retomada ao se tratar da posição prévia que informa a compreensão e interpretação do bem ambiental, notadamente no ponto que aborda a técnica em razão da ligação entre os temas.

3 ONTOLOGIA, FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA DA FATICIDADE

A tomada de posição na história da filosofia que foi tratada no capítulo anterior, reitera-se, foi contraposta por um novo método que se apresenta como fenomenológico e que será analisado a partir de agora.

Heidegger, aluno de Edmund Husserl (1859-1938), buscou desenvolver a fenomenologia baseado nos ensinamentos de seu professor, que estabeleceu um projeto fenomenológico no qual almejava criar uma ontologia¹⁵ universal a partir do estudo dos fenômenos. (HUSSERL, 2001).

3.1 Ontologia a partir do método fenomenológico em Heidegger

Ainda que em caminho diverso¹⁶, ambos pensavam a fenomenologia como retorno às coisas mesmas. Vale dizer que, “tanto Husserl como Heidegger, afirmam ser a fenomenologia somente uma orientação para que se volte a atenção para os fenômenos como eles se manifestam”. (SEIBT, 2012, p. 82).

Para Heidegger, a fenomenologia é antes um conceito de método que orienta a investigação e o modo de tratá-la, não se refere à qualidade das coisas. É máxima que expressa: para as coisas mesmas. Afirma que “a expressão ‘fenomenologia’ significa, antes de tudo, um *conceito de método*. Não caracteriza a quiddidade real dos objetos da investigação filosófica, o quê dos objetos, mas seu modo, o como dos objetos”. (HEIDEGGER, 2016, p. 66, com grifos no original).

A busca das coisas pelas coisas mesmas justifica-se no pensamento heideggeriano em razão do abandono da questão do ser pela metafísica moderna a partir de Descartes. Ressaltando as investigações de Platão e Aristóteles, Heidegger relata que “o que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e ‘recauchutagens’, até a *Lógica* de Hegel”. (HEIDEGGER, 2016, p. 37, com grifos no original).

¹⁵ Ontologia significa a “doutrina do ser e das suas formas” (ABBAGNANO, 2007, p. 848). Para Heidegger, a ontologia, ao tratar com o ser, constitui-se metafísica e, portanto, ambas podem ser equiparadas. (HEIDEGGER, 1987).

¹⁶ Heidegger acusou Husserl de não abandonar a tradição metafísica subjetivista ao propor a suspensão do mundo para se alcançar a verdade pela consciência. Seibt afirma que “o sentido da *epoche* husserliana, um colocar entre parênteses o mundo, os conteúdos, para deter-se no que resta, na consciência pura. Heidegger entende que essa suspensão do mundo está relacionada ao modelo metafísico, a Descartes e Kant, e, por isso, critica Husserl”. (SEIBT, 2012, p. 83, com grifo no original).

Dessa forma, a metafísica moderna olvidou o ser para se concentrar na certeza produzida pelo método. Abandonou-se a questão do ser para se ater ao mundo¹⁷ como um conceito ôntico, “significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2016, p. 112) e, dessa forma, inicia em Descartes “a tendência mais extremada para uma ontologia do ‘mundo’ desta espécie”. (HEIDEGGER, 2016, p. 114).

Descartes, portanto, pretendeu conhecer, pelo método, o ser ontologicamente considerado sem, contudo, atingir o objetivo. Com Heidegger pode-se dizer que

As considerações a respeito de Descartes buscaram mostrar que o ponto de partida das coisas do mundo, aparentemente evidente, bem como a orientação pelo conhecimento pretensamente mais rigoroso desse ente não asseguram o solo sobre o qual se poderão encontrar fenomenologicamente as constituições ontológicas imediatas do mundo, da presença e dos entes intramundanos. (HEIDEGGER, 2016, p. 153-154).¹⁸

A ontologia fenomenológica de Heidegger rompe, assim, com a tradição metafísica¹⁹ propondo o abandono da subjetividade e da racionalidade para investigar o fenômeno nominado ser-no-mundo²⁰ a partir da existência²¹, da faticidade²² e da temporalidade²³ e, dessa forma, ontologicamente, o ser.

¹⁷ Na tradição, mundo significa a totalidade de entes existentes. Entretanto, como se verá no decorrer do texto, em *Ser e tempo* mundo significa uma totalidade de significados compreendidos pelo ser-aí (*dasein*). “As coisas se entrelaçam, formando um mundo unificado pela significação: os instrumentos que usamos referem-se a outros instrumentos, que juntos formam um local de trabalho, por sua vez referido ao mundo mais amplo além do local de trabalho. O martelo do artesão refere-se aos seus pregos, à madeira e ao couro, e ao banco no qual ele trabalha; além do local de trabalho estão seus clientes, as vacas que fornecem o couro, a floresta que fornece a madeira, e desta forma expandem-se indefinidamente círculos de familiaridade cada vez mais remota”. (INWOOD, 2002, p. 29).

¹⁸ Nesta tradução da obra, a tradutora utilizou a expressão presença em substituição a ser-aí ou *dasein* e, dessa maneira, para se preservar a fidelidade e respeito às citações, manteve-se o termo. Entretanto, na presente pesquisa, utilizou-se a expressão ser-aí antecedendo o termo em alemão *dasein*, entre parênteses.

¹⁹ A análise do ser a partir da fenomenologia heideggeriana conduz à nova terminologia que Heidegger utiliza para evitar a tradição e a relação sujeito/objeto. Assim, surgem as construções com hífen para significar as ligações indissolúveis entre os termos, o método fenomenológico não admite divisão do fenômeno. (SAFRANSKI, 2005).

²⁰ A expressão ser-no-mundo indica três aspectos que serão tratados à frente no texto. Entretanto, para o entendimento deste ponto, é preciso dizer que trata com o ser lançado num mundo (entendido como totalidade de significado) no qual se relaciona com entes e os demais seres.

²¹ Existência, também estudada à frente, refere-se às relações entre o ser-aí (*dasein*) e os demais seres-aí, assim como os entes.

²² A faticidade é aquilo que ocorre no plano fático e, em *Ser e tempo*, é tratada em seu aspecto ontológico. “visando distinguir os planos de estruturação ontológica e de consolidações ônticas, *Ser e tempo* usa para o primeiro o substantivo faticidade (*faktizität*) e o derivado fático (*faktisch*) e para o segundo os derivados fatural, fato, de fato, faturalidade (*Tatsache, tatsächlich, faktisch, Faktum*). (HEIDEGGER, 2016, p. 564, com grifos no original).

²³ Temporalidade é onde o ser-aí se manifesta em razão da sua finitude e será investigada à frente.

Nesse ponto é necessário investigar o que Heidegger trata como fenomenologia e, por consequência, fenômeno. Partindo da análise da palavra grega, afirma que fenomenologia diz “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2016, p. 74) e continua, concluindo, que “com isso, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – ‘para as coisas elas mesmas!’”. (HEIDEGGER, 2016, p. 74).

Não se trata, é bom frisar, dos aspectos quidditativos dos entes, mas de um modo que descreve as coisas que se apresentam e são investigadas. Aqui, o sentido da descrição “só poderá ser estabelecido a partir da ‘própria coisa’ que deve ser descrita, ou seja, só poderá ser determinado cientificamente segundo o modo em que os fenômenos vêm ao encontro”. (HEIDEGGER, 2016, p. 74-75).

O método fenomenológico se dá em contraposição ao subjetivismo e à relação sujeito/objeto contida na tradição metafísica, na medida em que afirma que as coisas vêm ao encontro e a análise deve ser feita a partir das coisas e do modo como se manifestam. Assim, abandona a egoidade e o assenhoreamento do objeto pelo sujeito, bem como a busca pela substância do ser.

Dessa maneira, a decomposição da palavra fenomenologia indica a necessidade de se analisar o fenômeno, o qual Heidegger designa, num primeiro momento, como aquilo que se mostra, que se revela. (HEIDEGGER, 2016).

Entretanto, aquilo que se revela também se apresenta como aparência num velamento e desvelamento que, por vezes, oculta o ente. O fenômeno, nesse ponto, pode mostrar o ente “por si mesmo de várias maneiras, segundo sua via de acesso. Há até a possibilidade de o ente mostrar-se como aquilo que, em si mesmo, ele *não é*”. (HEIDEGGER, 2016, p. 67, com grifos no original).

O velamento e o desvelamento do ente são o que a fenomenologia investiga no intuito de conhecer a verdade sobre o sentido do ser. Fenômeno, nesse contexto, pode significar aquilo que é ou mesmo aquilo que não é, mas aparenta ser. Vale afirmar que

Em acréscimo, ocorre até mesmo a possibilidade de que venha um ente a se mostrar como aquilo que ele próprio não é. Portanto, neste primeiro momento da análise, já se pode ver que fenômeno tanto pode designar aquilo que em si mesmo se mostra, quanto as maneiras como se mostra, segundo o modo de acesso em direção a ele. Neste último sentido, *fenômeno* designa a *aparência* onde constantemente a verdade dos entes se dissimula ou pode mesmo se ocultar. (ZUBEN, 2011, p. 94, com grifos no original).

Para elucidar, Heidegger propõe o exemplo da manifestação de uma doença sobre a qual se tem em mente ocorrências que se mostram no organismo, sendo, contudo, indícios de algo que não se mostra em si. (HEIDEGGER, 2016). Assim, “em consequência, manifestação enquanto manifestação de alguma coisa não significa um mostrar-se a si mesmo, mas um anunciar-se de algo que não se mostra através de algo que se mostra”. (HEIDEGGER, 2016, p. 68).

Ainda sobre o fenômeno de velamento e desvelamento do ser e a busca pelo sentido do ser como verdade, exemplificando esse ponto da investigação, Heidegger cita as leis de Newton para afirmar que sua descoberta consiste no desvelamento do ser que se mostra na existência e que não eram verdadeiras ou falsas antes do descobrimento.

As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas. Isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não existisse antes delas. As leis se tornam verdadeiras com Newton. Com elas o ente em si mesmo se tornou acessível à presença. (HEIDEGGER, 2016, p. 298).

Analisando etimologicamente a palavra fenomenologia, vale resaltar o termo *logos* que a compõe, significando, como comumente usada, razão, juízo ou conceito. Entretanto, entre os gregos, *λόγος*²⁴, relaciona-se com fala ou discurso sobre algo, “[...] a função primordial de *logos* é um *apophainesthai* – fazer ver aquilo sobre o qual se discorre”. (ZUBEN, 2011, p. 93).

Nesse contexto a fala tem sentido de deixar ver, articulação que permite que algo seja visualizado. O ser verdadeiro do *logos* é retirar o ente do seu velamento pela fala deixando vê-lo como algo desvelado²⁵. (HEIDEGGER, 2016).

A fenomenologia, portanto, tem a finalidade de demonstrar a verdade do ente que se mostra e se esconde como fenômeno. Calha neste ponto que

E será ainda a estrutura bipolar do fenômeno – fenômeno original, fenômeno-aparência – que irá determinar a tarefa concreta do método fenomenológico, para Heidegger. A fenomenologia terá a atribuição específica de desocultar o sentido primitivo e fundamental do fenômeno, fazendo-o emergir das aparências imediatas e das interpretações segundas que estão a dissimula-lo. (ZUBEN, 2011, p. 95).

Fenomenologia é método para interpretar as coisas pelas coisas mesmas. É ciência que estuda o ser dos entes, é, em última análise, ontologia compreendida por Heidegger, em *Ser e tempo*, como ontologia fundamental. “Pois, somente a ontologia fundamental pode

²⁴ Palavra grega grafada no texto no alfabeto grego e que significa logos.

²⁵ É preciso esclarecer que esse ponto da investigação será retomado ao final deste capítulo em função da estrita ligação com a hermenêutica da facticidade.

colocar-se diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido de ser em geral”. (HEIDEGGER, 2016, p. 77).

Assim, a ontologia somente é possível a partir da fenomenologia e “[...] essa afirmativa de imediato se fundamenta quando se considera, como faz Heidegger, que aquilo que se oculta no aparecer dos entes é justamente o seu ser”. (ZUBEN, 2011, p. 96). De outra maneira, o desvelamento do ente com a fenomenologia mostra a verdade do ser que é estudado pela ontologia.

Ontologia e fenomenologia, portanto, relacionam-se com a filosofia essencialmente, estando estruturalmente ligadas, “[...] não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar”. (HEIDEGGER, 2016, p. 78).

Ao lado disso, é preciso notar a circularidade ontológica do fenômeno. A fenomenologia permite conhecer o ser que se dá somente no ser-aí (*dasein*)²⁶ por meio da presença e, dessa forma, circularmente, vale ressaltar, o ser se compreende no ser-aí (*dasein*) e a partir do ser-aí (*dasein*) existe enquanto ser. Stein, sobre a circularidade do ser na fenomenologia, afirma que “essa circularidade da problemática, que emerge e repercute na existência, porém, tem suas raízes na condição circular do próprio ser-aí fático, à medida que já sempre se movimenta na relação com o ser, sendo sua própria existência compreensão de ser”. (STEIN, 2016, p. 269).

A circularidade está exatamente em que o ser-no-mundo é enquanto ser e se compreende na existência sempre de forma circular e, assim, a fenomenologia estuda o desvelamento e velamento do ser a partir da compreensão que o ser-aí tem de si e do mundo circundante.

Nesse contexto, a análise ontológica heideggeriana passa pelo ser-aí (*dasein*) do ser como modo para que o ente possa estabelecer uma relação com seu próprio ser. “A compreensão do ser é em si mesma uma determinação de ser na presença”. (HEIDEGGER, 2016, p. 48).

²⁶ É expressão alemã que pode ser traduzida ser-aí, ser-no-mundo ou existência. Decompondo a expressão a partir da partícula *da* “[...] significa ‘lá’ (‘lá vão eles’) e ‘aí’ (‘aí vem eles’), assim como ‘então’, ‘desde’ etc. Como prefixo de *sein*, ‘ser’, ela forma *dasein*, ‘ser aí’, presente, disponível, existir”. (INWOOD, 2002, p. 29). Na presente pesquisa, utilizou-se, preponderantemente, o termo ser-aí seguido do termo *dasein* entre parênteses.

3.2 Estruturas existenciais do ser-aí (*dasein*)

O velamento e o desvelamento do ser para o ente humano é investigado pelo método fenomenológico a partir do ser-aí (*dasein*) do próprio ente. Vale ressaltar que o ente a ser analisado pela proposta heideggeriana “somos nós mesmos” (HEIDEGGER, 2016, p. 85) e somente cada ser-aí (*dasein*) pode ser por si. Há a responsabilidade de ser propriamente o que é, assumindo o próprio ser.

É importante, nesse ponto, abordar a temporalidade em razão de que o tempo é o horizonte no qual o ser-aí se manifesta e compreende a si e o mundo que o circunda. De outra maneira, vale dizer, a investigação das estruturas do ser-aí (*dasein*), por meio da fenomenologia hermenêutica, busca mostrar que o tempo é “onde” se compreende e explica algo como ser. (STEIN, 2016).

O tempo é o horizonte no qual se compreende e se interpreta o ser, onde se manifesta o ser-aí, “por isso, deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser” (HEIDEGGER, 2016, p. 55).

Toda tradição histórica da filosofia pergunta-se sobre o ser a partir do tempo e é esse o motivo pelo qual Heidegger “[...] se debruça sobre a finitude do homem na interrogação pelo ser, reside no fato de o ser, em toda tradição, ter aparecido como vinculado ao tempo e de a temporalidade ser, justamente, o sentido do ser do ser-aí”. (STEIN, 2016, p. 85).

O tempo é “onde” se dá a compreensão por ser o ser-aí (*dasein*) finito e, dessa maneira, ser e ser-aí se identificam no homem de forma originária constituindo, na terminologia do segundo Heidegger²⁷, o acontecimento-apropriação. Assim,

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

Portanto, a pergunta sobre o ser deve realizar-se na finitude, na qual este se movimenta, e não na eternidade, existindo uma circularidade na compreensão da finitude do ser em razão de que o ser se compreende na finitude do ser-aí (*dasein*) e vice-versa. Aqui, vale repassar, “a compreensão da finitude do ser-aí somente se realizará a partir da relação

²⁷ Há, no pensamento heideggeriano, uma viravolta que permite falar-se em primeiro e segundo Heidegger. Tal viravolta será investigada no momento apropriado.

com o ser e, dentro dessa relação, assim como o ser, somente se compreenderá, em sua essencial temporalidade, a partir da temporalidade do ser-aí”. (STEIN, 2016, p. 296).

Ainda analisando as estruturas do ser-aí (*dasein*), Heidegger usa o termo *dasein* para determinar o ser que compreende o ser-no-mundo. Aquele que percebe não só o ente, mas a si mesmo no mundo.

O *dasein*, portanto, está lançado no mundo, que somente é percebido por aquele na presença. Somente o ser-aí (*dasein*), na sua existência, tem mundo. Os demais entes são destituídos de mundo por lhes faltarem a compreensão necessária para a existência mesma. Assim, do ser-aí ou *dasein* pode-se auferir que é, essencialmente, existência²⁸ e sempre “minha”²⁹. A essência do

ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quididativo, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo presença para designá-lo enquanto pura expressão de ser. (HEIDEGGER, 2016, p. 48).

Ser-aí (*dasein*) é, pois, determinação do ser a partir das possibilidades que se apresentam e que, dessa forma, somente pode ser sendo por si, ninguém pode ser pelo outro. Nesse sentido, “e porque a presença é sempre essencialmente sua possibilidade, ela *pode*, em seu ser, isto é, sendo, ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’”. (HEIDEGGER, 2016, p. 86, com grifos no original).

Aqui é preciso ressaltar que há dois modos de ser do ser-aí (*dasein*) nominados por Heidegger como propriedade e impropriedade, ambos “fundam-se no caráter de a presença determinar-se pelo caráter de ser sempre minha”. (HEIDEGGER, 2016, p. 86). Assim, modo de ser próprio do ser-aí (*dasein*) é aquele que se faz segundo as possibilidades próprias do ser articuladas a partir do rompimento com os pré-conceitos. Em oposição, o modo de ser impróprio não se dá a partir da angústia e do rompimento, mas em consonância com estes. (HEIDEGGER, 2015).

As determinações do ser-aí (*dasein*) acima feitas devem ser consideradas a partir do ser-no-mundo e, dessa forma, é esta a base para as análises que se seguirão e têm, assim como as anteriores, o livro *Ser e tempo* como referencial teórico em razão de estar nesse

²⁸ O termo existência não é utilizado aqui no sentido que a tradição lhe atribuiu. “Nesse propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem e nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia*, designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de presença”. (HEIDEGGER, 2016, p. 85, com grifos no original).

²⁹ Heidegger afirma que ao se tratar com a presença é necessário sempre utilizar o pronome pessoal, “devido a seu caráter de ser sempre minha: ‘eu sou’, ‘tu és’”. (HEIDEGGER, 2016, p. 86).

organizado o pensamento do primeiro Heidegger. Ainda assim, nos pontos em que for relevante à pesquisa, utilizar-se-ão as demais obras do pensamento heideggeriano, inclusive no que se refere à virada de seu pensamento, para esclarecer as demais questões.

Nesse contexto, tratando do ser-no-mundo, Heidegger afirma que “o ponto de partida adequado para a analítica da presença consiste em se interpretar esta constituição”. (HEIDEGGER, 2016, p. 98). Dito de outra maneira, para a compreensão do ser-aí (*dasein*) deve-se compreender o que é o ser-no-mundo.

A relação entre ser-no-mundo, ser-aí (*dasein*) e existência evidencia-se na medida em que a existência é o modo de ser do ser-aí (*dasein*) que não se dá na consciência, mas para fora como um ser para o mundo ou ser-no-mundo. Importa nesse ponto que

Nesse sentido, podemos dizer que a presença é o ente que tem uma primazia ôntico-ontológica, conferida pelo seu inerente poder de compreender e interrogar o seu ser e o ser dos demais entes com os quais já sempre se relaciona; e ainda que o modo de ser da presença é o da *eksistência*. Ser, no modo da *eksistência*, significa que, de modo precípua, o ser deste ente não se encontra na esfera inferior de uma consciência, mas como um ser para-fora, em direção ao mundo. (TEIXEIRA, 2006, p.19, com grifos no original).

O pensamento heideggeriano divide a expressão ser-no-mundo em três momentos estruturais, com a ressalva de que se deve manter a totalidade do fenômeno. A expressão “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*” (HEIDEGGER, 2016, p. 98) e vale dizer que “a impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição”. (HEIDEGGER, 2016, p. 98-99).

Heidegger pretende analisar dividindo e considerando o todo para não contrariar o método fenomenológico. Nesse sentido, Rüdiger Safranski esclarece o posicionamento heideggeriano ao afirmar que

Essas expressões mostram o caráter paradoxal de todo o empreendimento. Análise, afinal, significa que algo é desmembrado. Mas Heidegger, analisando os efeitos da análise, tenta revogar outra vez a separação em partes e elementos. Heidegger mete as mãos no *dasein* como uma colônia de algas. Não importa onde as pegamos, sempre as teremos que retirar como um todo. (SAFRANSKI, 2005, p. 195, com grifo no original).

Assim, a investigação do ser-no-mundo passa pelo *em-um-mundo* para se analisar a estrutura ontológica de mundo, assim como determinar a mundanidade. Passa, também, pelo *ente*, indagando-se ‘quem?’; e, por fim, o *ser-em* no qual se revelará fenomenalmente a estrutura do ser.

Partir-se-á, assim, do mundo na investigação fenomenológica e da polissemia que o vocábulo indica para se desvendar o que se entende por *em-um-mundo*.

Qualquer análise de mundo que busque conceituar, de alguma forma, o ser dos entes que se apresentam dentro do mundo como coisas valoradas ou como coisas entre coisas e suas substâncias, é bom ressaltar, não trata fenomenologicamente o problema. (HEIDEGGER, 2016).

Há várias análises possíveis de mundo sobre diferentes perspectivas e que, dessa forma, faz a tradição de maneira não fenomenológica, determinando a significação de mundo com caráter ôntico. Nesse ponto do estudo, é importante a mundanidade como conceito de mundo existencial-ontológico e, portanto, não será investigado o mundo sob o viés ôntico.

Mundanidade, assim, “significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da presença”. (HEIDEGGER, 2016, p. 111). Aqui, o ser-aí (*dasein*) existe dentro de uma estrutura de significados que é denominada mundanidade.

Entretanto, antes de se aprofundar na mundanidade como totalidade de significados, é mister investigar a mundanidade circundante em função de que o ser dos entes ocorre com o ser-aí (*dasein*) na cotidianidade dentro do mundo circundante.

Considerado o método fenomenológico, a investigação do ser se faz por meio do ser-no-mundo na cotidianidade que ocorre pela ocupação³⁰. Os entes são conhecidos na sua manifestação no mundo fenomenológico, dentro de seu campo de uso pela ocupação e, dessa maneira, “a demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos faz-se pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e com o ente intramundano”. (HEIDEGGER, 2016, p. 114, grifos no original).

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

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

³⁰ Ocupação se dá pelo exercício da presença em relações com os demais entes no manuseio e uso. “Ocupação deriva do verbo ‘*sorge*’, cura (cuidado), é propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno. No infinitivo substantivo é *das bersorgen*, ‘ocupação’ no sentido de ‘ocupar-se de ou com’ algo”. (INWOOD, 2002, p. 26, com grifos no original).

Ao se ocupar fenomenologicamente do ente, o ser não se utiliza de um conhecimento teórico do mundo como pretende a tradição, mas, notadamente, trata o ente no uso pela ocupação. Por exemplo, no uso da cadeira como cadeira o ente vem ao encontro do ser que o apreende. Dessa maneira, o “ente que assim vem ao encontro é visualizado pré-tematicamente por um ‘conhecimento’ que, sendo fenomenológico, aspira primordialmente ao ser e, partindo dessa tematização de ser, tematiza igualmente o ente da causa”. (HEIDEGGER, 2016, p. 115).

Não se trata de uma tematização de propriedades do ente a partir da relação sujeito/objeto, mas de determinar a estrutura do ser fenomenologicamente, considerando o uso e a conjuntura na qual está inserido.

Com efeito, o modo de lidar com os instrumentos está relacionado com o referencial de uso do ser-para, e a circunvisão³¹ permite que o manuseio se dê em acordo com o uso conjuntural³² que o ente se apresenta. Assim, “o próprio martelar é que descobre o manuseio específico do martelo”. (HEIDEGGER, 2016, p. 117).

Ao tratar-se do ente no uso, o instrumento não está sozinho, há uma relação de determinação de um instrumento para com os outros de modo que a circunvisão permite que se perfaça uma totalidade instrumental. Entretanto, essa totalidade não é apenas um conjunto de instrumentos postos à mão do ente, mas uma rede de referências³³ consistente nos modos-de-ser para algo dos entes.

Heidegger exemplifica a totalidade referencial com suposta obra produzida que não faz referência somente aos materiais que foram utilizados ou ao artesão, mas também ao portador e ao usuário e, em última análise, ao mundo como mundanidade. (HEIDEGGER, 2016).

Reitera-se, quando se trata do uso com o martelo, esse instrumento remete ao fabricante, à fábrica, ao resultado do seu uso, ao prego, à madeira e tudo quanto mais esteja numa rede de referência – totalidade instrumental – que se apresenta ao ser-no-mundo.

³¹ Circunvisão ou *umsicht* em alemão indica que “a construção do mundo cotidiano das ocupações não é cega, mas guiada por uma visão de conjunto, a circunvisão, que abarca o material, o usuário, o uso, a obra, em todas as suas ordens”. (HEIDEGGER, 2016, p. 566).

³² Conjuntura é utilizada em *Ser e Tempo* no sentido ontológico de integração dos modos de ser do ente. “Na conjuntura se diz: algo se deixa e faz junto a”. (HEIDEGGER, 2016, p. 134).

³³ Referência significa que o ente se relaciona com outro ente em ligações que se estabelecem a partir do uso e da remissão ao contexto de uso. Heidegger afirma que referência é que o ente “possui em si mesmo o caráter de estar *referido a*. O ente se descobre enquanto referido a alguma coisa como o ente que ele mesmo é”. (HEIDEGGER, 2016, p. 134).

Nesse contexto, o instrumento³⁴ que, essencialmente, encontra-se numa relação de finalidade, é sempre algo para algo na ocupação - manualidade³⁵, e se apresenta numa conjuntura que expressa uma totalidade instrumental. Heidegger afirma que “junto com esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries”. (HEIDEGGER, 2016, p. 134).

A manualidade, portanto, trata com as possibilidades de uso dos entes e sempre diz respeito à existência do ser-aí (*dasein*). Vale dizer “é, com efeito, no manuseio que o instrumento torna-se manual, já que na lida, este, mostra a condição de possibilidade de liberação de seu ser *para algo*, ou seja, a sua manualidade”. (TEIXEIRA, 2006, p. 31, com grifos no original).

A manualidade se dá a partir de uma pré-compreensão do mundo circundante e não dos instrumentos simplesmente dados. É a conjuntura que determina o para quê ou o em quê do emprego de um instrumento, sendo assim considerada uma pré-compreensão de mundo. De outra maneira, é

a própria conjuntura, enquanto ser do manual, descobre-se sempre e apenas com base na descoberta prévia de uma totalidade conjuntural. Numa conjuntura descoberta, ou seja, num manual que vem ao encontro, acha-se, assim, pré-descoberto o que chamamos de determinação mundana do manual. Essa totalidade conjuntural pré-descoberta guarda em si uma remissão ontológica ao mundo. (HEIDEGGER, 2016, p. 136).

Assim, o ser-aí (*dasein*) já se encontra familiarizado com o mundo no qual ele se compreende e usa os entes, sendo que as possibilidades de uso ocorrem a partir da pré-compreensão que o ser-aí (*dasein*) tem do mundo como mundanidade. Desse modo, vale lembrar que “a estrutura da perspectiva em que a presença se refere constitui a mundanidade do mundo”. (HEIDEGGER, 2016, p. 137).

Portanto, no trato com os instrumentos, o ser-aí ocupa-se do manuseio considerando a manualidade e o referencial conjuntural que se dá na existência do ser.

Ainda considerando os existenciais³⁶ do ser-no-mundo, o ser-aí se determina em todas suas relações nos modos de ser com os instrumentos acima investigados, com os outros seres-no-mundo ou no trato consigo mesmo. Stein afirma que

³⁴ Para designar o ente que, na ocupação, vem ao encontro, Heidegger utiliza o termo instrumento. (HEIDEGGER, 2016).

³⁵ A manualidade se dá no uso e nas possibilidades de uso dos entes. Assim, “a doação dos desempenhos e das possibilidades de desempenho proporcionam os seres à mão, os seres constituídos pela manualidade (*Zuhanden*): os instrumentos, os utensílios, os equipamentos, os dispositivos, etc”. (HEIDEGGER, 2016, p. 566).

³⁶ “Existencial remete às estruturas que compõem o ser do homem a partir da existência em seus desdobramentos advindos da presença”. (HEIDEGGER, 2016, p. 563).

Assim, o ser-no-mundo resume a faticidade, a decaída e a existência do ser-aí. Ou ainda ser-no-mundo é o já-ser-em, o ser-junto-dos-entes e o ser-diante-de-si-mesmo. Assim, o ser-aí é preocupação enquanto ser-no-mundo, porque preocupação é a unidade das estruturas do ser-aí. (STEIN, 2016, p. 269).

O ser-aí se relaciona com o outro ser na existência e se determina no modo como se comporta com os entes e com os outros seres-aí (*dasein*). Heidegger chama esse cuidado de preocupação e afirma que “o ente, com o qual a presença se relaciona enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença. Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa*”. (HEIDEGGER, 2016, p. 177, com grifos no original).

A preocupação, portanto, se dá no trato com os outros seres-aí (*dasein*) sendo que ao compreender o próprio ser já há a compreensão dos demais seres-com³⁷ de maneira existencialmente originária. Heidegger relata que esse compreender, como qualquer outro compreender, não parte de uma tomada de conhecimento, mas é essencialmente fundado no ser-com que se manifesta na existência e compreende o mundo. (HEIDEGGER, 2016).

Nesse contexto e considerando a analítica existencial até aqui investigada a partir do livro *Ser e tempo*, é importante explorar o que trata o compreender como modo existencial do ser-no-mundo.

O compreender é uma estrutura original do ser-no-mundo e um modo fundamental de ser do ser-aí (*dasein*) que compreende o mundo como totalidade de significados e se determina a partir das possibilidades de ser. Assim,

No compreender desse em virtude de, abre-se conjuntamente a significância nele fundada. Enquanto abertura do em virtude de e da significância, a abertura do compreender diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo o ser-no-mundo. Significância é a perspectiva em virtude da qual o mundo se abre como tal. Dizer que o em virtude de e a significância se abrem na presença significa dizer que a presença é um ente em que, como ser-no-mundo, está em jogo seu próprio ser. (HEIDEGGER, 2016, p. 203).

As possibilidades de ser a partir da compreensão de mundo são determinadas no modo-de-ser do ente humano na ocupação com os entes intramundanos, na preocupação com os demais seres-no-mundo e consigo mesmo enquanto ser-aí (*dasein*) na existência.

Não se considera, aqui, possibilidade como algo que ainda não ocorreu ou que pode ocorrer, “a possibilidade de ser, que a presença existencialmente sempre é, distingue-se

³⁷ A expressão ser-com refere-se ao *dasein* na relação com os demais seres-aí (*dasein*).

tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode se passar”. (HEIDEGGER, 2016, p. 203).

Mas, de outra maneira, assume o termo possibilidade um caráter existencial na ontologia fenomenológica para significar a determinação originária do ser-aí, o assumir de ser o que é enquanto lançado³⁸ no mundo. Aqui, o ser-aí já se determinou assumindo algumas possibilidades e deixando passar outras:

Sendo essencialmente disposta, a presença já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder-ser que ela é, já deixou passar tais possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as. Isso diz, no entanto, que para si mesma a presença é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a possibilidade que lhe foi inteiramente lançada. (HEIDEGGER, 2016, p. 204).

Note-se que a compreensão não é reflexiva e temática. Não se liga à tradição subjetivista e racionalista, mas tem fundamento na existência e na faticidade e “[...] toma essa co-ocorrência da experiência habitual do mundo, na qual é sempre uma compreensão atemática, imediata e irreflexiva”. (RODRÍGUEZ, 2013, p. 154).

Ainda que a compreensão perceba as coisas, não se trata de assenhoreamento do objeto como na tradição moderna, mas de tratar as coisas por elas mesmas como determina o método fenomenológico. Pode-se afirmar que

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

Heidegger trabalha a compreensão num caráter existencial de projeto³⁹ como visão do ser-aí (*dasein*). A visão se dá a partir de como o ser-no-mundo existe e se relaciona na circunvisão da ocupação com os instrumentos, na preocupação com os demais seres-no-mundo e no modo como o ser-aí (*dasein*) é em si na transparência⁴⁰. Assim, “o ente que existe

³⁸ Estar-lançado equivale ao alemão *Geworfenheit* que “é um termo derivado do verbo *wefen* = jogar, lançar, projetar. Heidegger o utilizou para designar um existencial constitutivo da presença, relacionado com a necessidade de inserir-se numa variedade de conjuntos: histórico, ôntico, fatural, relacional, etc”. (HEIDEGGER, 2016, p. 574, com grifos no original).

³⁹ Como projeto, o compreender trata com que a presença é frente às possibilidades que assumiu enquanto possibilidades. (HEIDEGGER, 2016).

⁴⁰ “Chamamos de *transparência* (*Durchsichtigkeit*) a visão que se refere primeira e totalmente à existência. Escolhemos esse termo para designar o “conhecimento de si mesmo”, bem entendendo-se que não se trata de um exame perceptivo e nem tão pouco da inspeção de si mesmo como um ponto, mas de uma captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo *através* dos momentos existenciais de sua constituição”. (HEIDEGGER, 2016, p. 207, com grifo no original).

tem a visão de ‘si’ somente à medida que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros, enquanto momentos constitutivos de sua existência”. (HEIDEGGER, 2016, p. 207).

Nesse ponto da pesquisa, vale dizer que o ente homem, na existência que se dá na compreensão, assume algumas possibilidades e rejeita outras para, assim, poder questionar ontologicamente o ser. É preciso afirmar que

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

Dado o que foi exposto até o momento, é possível dizer que a compreensão tem um caráter circular na medida em que o ser se determina a partir da compreensão como assunção das possibilidades que se apresentam, bem como negação de outras possibilidades e, dessa forma, questiona o ser. A compreensão faz parte da constituição originária do ser e, da mesma forma, serve como fundamento para o questionamento do próprio ser-no-mundo, permitindo que o ser-aí (*dasein*) se mova num caráter circular e o ser se revele no desvelamento. Stein esclarece que “o ser somente se manifesta à medida que existe o ser-aí, pois, somente nele o ser pode instalar sua clareira, ser sua própria clareira” e completa logo à frente afirmando que “quer dizer que não existe ser-aí sem que nele instaure sua verdade, seu lugar, seu ‘aí’, sua clareira”. (STEIN, 2016, p. 272).

O velamento e desvelamento do ser indicam esse movimento circular que ocorre na compreensão que o ser-no-mundo tem e se determina na preocupação e na ocupação. Pois, “assim, não há uma interpretação estanque do sentido do ser, senão que um processo permanente de busca por essa interpretação. Não se trata de elaborar o sentido do ser, se não que identificar o sentido que é dado pelo próprio ser”. (ALVES, 2011, p. 188).

Ressalta-se que não há um ser essencialmente e quiditativamente determinado, mas o ser-no-mundo que se determina a partir da compreensão e das possibilidades de forma circular e constante. Alves afirma:

Em outras palavras, não se trata de dizer o que é o ser, mas qual o seu sentido mediante a interpretação de suas manifestações. Dito de outro modo, é o existente humano que busca o sentido de seu próprio ser voltando-se para si a fim de interrogar o ser enquanto ser. (ALVES, 2011, p. 188).

Nesse contexto, a interpretação se perfaz a partir da compreensão como elaboração das possibilidades que se apresentam ao ser-no-mundo. Entende-se, assim, que “a

interpretação funda-se existencialmente no compreender e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender”. (HEIDEGGER, 2016, p. 209).

A interpretação, sempre existencialmente vinculada à compreensão, realiza-se na ocupação pela circunvisão e no modo-de-ser para, de tal maneira que as possibilidades de ser se realizam. O compreender como visão da ocupação e da preocupação é relevante sendo que “todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar se realiza de tal modo que o manual dado na circunvisão é interpretado em relação aos outros em seu ser-para e vem a ser ocupado segundo essa interpretação recíproca”. (HEIDEGGER, 2016, p. 209).

A conjuntura que se revela no uso dos utensílios como circunvisão já é em si um interpretar dos referenciais e expõe a compreensão do mundo do ser-aí. Assim, “[...] no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, o compreender de mundo já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe”. (HEIDEGGER, 2016, p. 211). Rodríguez afirma que

O que a análise do ente intramundano revela é o fato fundamental de que o dado, sejam coisas reais, sejam fictícias, objetos isolados ou complexidades de coisas (e também assuntos ou problemas) aparece sempre articulado de maneira concreta em uma estrutura prévia. (RODRÍGUEZ, 2013, p. 153).

As relações referenciais entre os objetos informam o uso e a percepção da coisa como coisa e constituem a visão prévia⁴¹, que, assim, está correalizada com o ente e o precede de maneira que sem a visão prévia a coisa não poderia ser o que é.

A partir do mundo como totalidade significativa e a compreensão que o ser-aí tem, a interpretação se move e nela se baseia. A interpretação nunca ocorre somente com fundamento em um ente simplesmente dado, sem pressuposições. Dessa forma, Heidegger expõe que

Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia. (HEIDEGGER, 2016, p. 211-212).

⁴¹ A relação conjuntural entre os instrumentos configuradora da manualidade constitui-se como compreensão que antecipa à coisa. “O que caracteriza essa compreensão ‘adicionada’ é que no ato perceptivo se articula com o percebido como algo que é prévio, que forma uma estrutura prévia ou precedência com respeito à coisa percebida e que não exige outro ato que a cumpra como tal, mas, ao contrário, se dá assim, como condição prévia no mesmo ato. É esta prioridade constitutiva, acreditada fenomenologicamente na percepção ou no uso, o que leva a falar de pré-doação ou, caso se queira, pré-percepção”. (RODRÍGUEZ, 2013, p. 151-152).

É importante salientar que a interpretação nunca se dá dissociada de uma visão prévia de mundo e a compreensão é o que permite ao ser-no-mundo a interpretação e a descoberta do sentido que, circularmente, sustenta-se na compreensão mesma e no velamento e desvelamento do ente. Assim, “toda interpretação, ademais, move-se na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar”. (HEIDEGGER, 2016, p. 213).

Nesse ponto é relevante perquirir o que se tem como sentido na fenomenologia existencial. O sentido ocorre a partir da percepção do ser na ocupação. Na visão prévia, o sentido se estabelece com fundamento na compreensão e na interpretação. Heidegger define sentido como aquilo que possibilita a compreensão de algo como algo ao afirmar em *Ser e tempo* que “sentido é a perspectiva na qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo”. (HEIDEGGER, 2016, p. 212, com grifos no original).

Tudo aquilo que aparece enquanto algo na ocupação ou na preocupação como posição prévia ou visão prévia forma o sentido compreendido e interpretado pelo ser-aí. Vale dizer: “tudo o que se deixa ver na estrutura do que parece puramente enquanto aparece forma parte do sentido da vivência ou, para dizê-lo em termos heideggerianos, do comportamento, seja perceptivo ou de outro tipo”. (RODRÍGUEZ, 2013, p. 146).

Para Heidegger, nesse contexto, o ser-aí (*dasein*) somente tem sentido quando a abertura do ser-no-mundo é preenchida por um ente que se pode descobrir na existência mesma. De outra maneira, “a presença só ‘tem’ sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser ‘preenchida’ por um ente que nela se pode descobrir”. (HEIDEGGER, 2016, p. 213). Isso se dá porque ao perguntar pelo sentido do ser a ontologia fenomenológica pergunta pelo próprio ser na presença, o ser-lançado-no-mundo, a existência e a faticidade. Assim,

O tratamento explícito da ideia de sentido que realizam os parágrafos sobre o compreender em *Ser e tempo* (§§ 31, 32, 33) deve ser entendido a partir desta vinculação do sentido ao aparecer da “coisa mesma” que concretamente se mostra. (RODRÍGUEZ, 2013, p. 149, com grifos no original).

Há sentido, portanto, na totalidade de relações referenciais que constituem a visão prévia, “o horizonte articulado que permite a visibilidade de algo como alguma coisa determinada”. (RODRÍGUEZ, 2013, p. 157). Não se trata de extrair um significado linguístico de algo a partir do racionalismo subjetivista como quer a tradição hermenêutica ou

de um valor que orienta a interpretação, mas daquilo que torna possível conhecer algo a partir do para que, na cotidianidade⁴².

3.3 A maneira correta de entrar no círculo hermenêutico

É preciso notar que é o fenômeno em seu velamento e desvelamento que conduz o compreender e, conseqüentemente, a interpretação. A maneira correta de entrar no círculo hermenêutico é a análise do fenômeno, das coisas como elas mesmas. Heidegger é elucidativo nesse ponto ao afirmar que

Esse círculo do compreender não é um círculo em que se movimentava qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a *estrutura prévia* existencial, própria da presença. O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, decerto, só pode ser aprendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações. Na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, ela deve assegurar o tema científico a partir das coisas mesmas. (HEIDEGGER, 2016, p. 214-215, com grifos no original).

Tratando do pensamento heideggeriano no que se refere à maneira correta de ingressar no círculo hermenêutico e o caráter antecipativo da visão prévia, concepção prévia ou posição prévia, Rodríguez afirma, em consonância com o até aqui tratado, que:

O problema metódico surge aqui, quando, diante das diversas possibilidades de enfrentar o caráter antecipativo do poder-ser, a analítica do *Dasein*, que é uma tarefa científica, se pergunta qual é a forma correta de propor uma investigação que trata de indagar sobre o sentido de ser de um ente peculiar. E a resposta de Heidegger, a saber, “assegurar o caráter científico do tema mediante a elaboração da estrutura prévia a partir das coisas mesmas”, não deixa dúvidas: a fenomenologia é a maneira correta de entrar no círculo. (RODRÍGUEZ, 2013, p. 142, com grifos no original).

Dessa maneira, portanto, partindo do sentido, o ser-aí (*dasein*) tem seu modo de ser e, circularmente, compreende e interpreta o ente que aparece e esconde respondendo à

⁴² Na metafísica, “o sentido era às vezes denominado, na tradição neokantiana, no começo do século, de valor. A validade nesse sentido representava uma espécie de âmbito no qual se dava a verdade. A validade, portanto, era uma característica mais universal, mais geral, de certo modo, com a qual se queria denominar uma esfera especial do conhecimento humano. Mas isso muito rapidamente foi objetificado e valor passou a ser um termo pelo qual se analisavam diversos elementos da realidade. Havia até uma escala de valores e o valor era atribuído a diferentes modos de ser. Portanto, o valor passou a ser objetificado, passou a ser utilizado como elemento mais geral para determinar certas questões que não se conseguiam definir pelo universo empírico ou por certas características teleológica ou até ontológicas. O valor era, por exemplo, uma qualidade determinada. Num ser humano havia os valores da cultura, os valores de certos ideais que conduziam à compreensão que o homem tinha de si mesmo e do seu mundo”. (STEIN, 2010, p. 24).

pergunta sobre o que é o ser a partir das coisas mesmas e, muitas vezes, enunciando a verdade.

Nesse sentido, o enunciado, no contexto fenomenológico, é tido como mostrar, por meio da linguagem, algo a partir de si mesmo, como predicação de algo e como resultado da demonstração de algo ou de seu predicado, em qualquer das três hipóteses é uma comunicação ou declaração. Ressalta-se que, como resultado dos três significados de enunciado, que ele “é um mostrar a partir de si mesmo e por si mesmo, que determina e comunica”. (HEIDEGGER, 2016, p. 218).

O enunciado não está solto e pronto para ser assenhoreado pelo sujeito, mas essencialmente ligado ao que se abriu na compreensão e na interpretação pela visão prévia, concepção prévia e posição prévia. Existe, dessa forma, uma perspectiva prévia que orienta o enunciado e o determina a partir da circunvisão e do modo de ser-no-mundo do ser-aí (*dasein*).

Pode-se afirmar, então, que tanto interpretação quanto enunciado possuem uma visão prévia que os orienta e deve ser levada em consideração no processo hermenêutico⁴³. Aqui “[...] já reside no ponto de partida da determinação uma perspectiva orientada para o que se vai enunciar. A perspectiva a partir da qual se encara o ente preliminarmente dado assume, no processo de determinação, a função de determinante”. (HEIDEGGER, 2016, p. 218).

O enunciado pode se apresentar a partir da visão prévia na circunvisão e na faticidade da cotidianidade com o comportamento do ser-aí (*dasein*) e, nesse caso, não se trata de uma enunciação prévia, mas da existência mesma. Nesse sentido, Heidegger ressalta que “o exercício originário da interpretação não se acha numa enunciação teórica, mas na recusa e na troca do instrumento inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional, ‘sem se perder tempo com uma palavra sequer’”. (HEIDEGGER, 2016, p. 219).

Por outro lado, o enunciado pode assumir uma característica do como, de uma determinação dada de maneira apofântica⁴⁴. Nesse aspecto, o enunciado determinado a partir da visão prévia da circunvisão assume a característica de algo simplesmente dado⁴⁵, passível de comprovação. De outra maneira,

⁴³ Evitou-se, até aqui, o uso da expressão em razão de ser necessário, para o entendimento da hermenêutica da faticidade, todos os conhecimentos anteriormente tratados sobre fenomenologia e ontologia.

⁴⁴ Apofântico trata com aquilo que pode ser comprovado como verdadeiro ou falso. “Aristóteles chamou de apofântico o enunciado que pode ser considerado verdadeiro ou falso e considerou que esse tipo de enunciado é o único objeto da lógica: da qual, portanto, são excluídos os pedidos, as ordens etc., cujo estudo pertence à retórica ou à poética. Esse significado permaneceu fixo no uso filosófico”. (ABBAGNANO, 2007, p. 83).

⁴⁵ Heidegger esclarece que “para a consideração filosófica, o próprio λόγος é um ente e, segundo a orientação da antiga ontologia, um ente simplesmente dado. Simplesmente dadas, numa primeira aproximação, ou seja,

A vantagem do enunciado consiste nesse nivelamento que transforma o “como” originário da interpretação, guiada pela circunvisão, no “como” de uma determinação do que é simplesmente dado. Somente assim o enunciado adquire a possibilidade de pura visualização demonstrativa. (HEIDEGGER, 2016, p. 220).

O enunciado ocorre por meio da linguagem que seria tratada em *Ser e tempo*. Entretanto, há uma viravolta no pensamento heideggeriano, que merece ser destacada, e que investiga, especialmente, a linguagem como elo entre o ser-aí e o ser. Assim, para coerência e boa sistematização do texto, a linguagem será abordada após a contextualização da viravolta.

3.4 Viravolta, hermenêutica da faticidade e linguagem

Por tudo até aqui tratado, foram estabelecidas, na medida necessária aos objetivos do presente trabalho, as estruturas existenciais do ser-aí (*dasein*) contidas na obra *Ser e tempo* e, dessa forma, é preciso tratar da viravolta no pensamento heideggeriano que conduziu à investigação da linguagem no segundo Heidegger.

De qualquer maneira, é mister delimitar em que consistiu a viravolta e a importância da analítica existencial de *Ser e tempo* para afirmar, com o próprio Heidegger, na observação preliminar à sétima edição dessa obra, que “após um quarto de século, não se pode acrescentar a segunda metade sem se expor de maneira nova a primeira. Entretanto, o seu caminho permanece ainda hoje um caminho necessário sempre que a questão do ser tiver que mobilizar a nossa presença”. (HEIDEGGER, 2016, p. 33).

Justifica, assim, a inexistência da segunda parte prevista⁴⁶ de *Ser e tempo* em razão da mudança de rumos em seu pensamento e da impossibilidade de conclusão do projeto inicial sem, contudo, rejeitar o que se pôs na primeira parte. Observa-se que “a ruptura de *Ser e tempo* não representa uma inconsequência, mas, nela se esconde uma correspondência consequente à pergunta pelo sentido do ser”. (STEIN, 2016, p. 309).

Também não há o abandono do método fenomenológico que, para Stein, manifesta-se na viravolta heideggeriana na relação que se estabelece entre homem e ser ao afirmar que:

O homem é o hermeneuta que escuta a mensagem do ser, que a leva como mensageiro. A própria fenomenologia, assim como vem definida em *Ser e Tempo*,

prejacentes como coisas, são as palavras, as combinações de palavras em que ele se pronuncia”. (HEIDEGGER, 2016, p. 220). O termo grego “λόγος” significa logos em português.

⁴⁶ A obra *Ser e tempo* consistia num projeto com duas partes, inexistindo a segunda em função da viravolta no pensamento heideggeriano, analisado neste estudo.

desaparece na viravolta como nome e emerge no próprio pensamento do ser. A fenomenologia é o próprio pensamento do ser, que este instaura no homem. Podemos, desse modo, apreciar o movimento da viravolta no próprio método de Heidegger. (STEIN, 2016, p. 310, com grifos no original).

No mesmo sentido, subsiste o círculo hermenêutico como fundamento de possibilidade para a viravolta em razão de que a faticidade é o que a possibilita a compreensão do ser dentro do círculo hermenêutico. De outra forma, “a possibilidade da viravolta reside na própria faticidade do ser-aí. Essa faticidade somente é possível na medida em que nela se instaura o fato da compreensão do ser”. (STEIN, 2016, p. 311).

Aqui, o velamento e desvelamento do ser na relação que se estabelece com o ser-aí (*dasein*) que compreende a totalidade de significados que se apresenta como velamento e desvelamento é o ponto de investigação da viravolta. Há, assim, a circularidade que se apresentou em *Ser e tempo*. Portanto,

A viravolta sustenta o “e” que une ser-aí e ser. A essência veladora-desveladora do ser-aí somente se manifesta na essência desveladora-veladora do ser e vice-versa. Esse movimento circular entre ser e ser-aí é sustentado, na viravolta, pelo pensamento que se dirige para a história do ser. Por sua vez, podemos destacar que a viravolta emerge da faticidade do ser-aí como abertura finita e do fato de o ser se dar nessa abertura finita que é a compreensão do ser pelo homem. (STEIN, 2016, p. 311).

A partir das estruturas existenciais elaboradas na primeira parte de *Ser e tempo* foi possível a viravolta como alternativa ao projeto inicial da obra que não se viabilizou em razão de buscar, na segunda parte, analisar a temporalidade e o sentido do ser-aí, como preocupação, problematizando, assim, o ser no que se refere ao tempo. São elucidativas as palavras de Stein, citando Heidegger, ao relatar o que almejava a obra:

Ela determinaria primeiro as estruturas fundamentais do ser-aí, para mostrar que nelas se revela uma compreensão do ser, que é o próprio ser do ser-aí, como preocupação. Depois a análise revelaria que o sentido desse ser do ser-aí, do qual brota a compreensão do ser, é a temporalidade. Afinal, a partir da temporalidade, se deveria determinar “o tempo como o ‘onde’, a partir do qual o ser-aí em geral compreende e explicita, expressamente, algo assim como ser”. A explicitação originária do tempo como horizonte da compreensão do ser, a partir da “temporalidade como ser do ser-aí que compreende o ser”, deveria revelar o sentido do ser “e os diferentes modos e derivados do ser, em suas modificações e derivações”. Determinando o sentido do ser, se mostraria “como e porque a problemática central de toda ontologia se enraíza no fenômeno do tempo corretamente compreendido e explicitado”. (STEIN, 2016, p. 336).

Entretanto, a problematização planejada consistente na determinação do sentido do ser a partir da temporalidade levaria à subjetividade em função de que a análise se daria não a partir dos entes, mas do pensamento pensando o ser enquanto tempo e, dessa forma,

somente seria possível a partir da linguagem da metafísica. O projeto de *Ser e tempo* “exigia a renúncia ao próprio auxílio da metafísica para a tentativa de dizer o ser ligado ao tempo, sem apelar para os entes”. (STEIN, 2016, p. 341).

Consideradas as dificuldades para conclusão de *Ser e tempo*, Heidegger dá continuidade a seu pensamento por meio da viravolta para responder a questão sobre o sentido do ser na temporalidade sem, contudo, abandonar a fenomenologia.

Nesse contexto, a pergunta sobre o sentido do ser foi pensada a partir da temporalidade onde se dá a existência e, levando em conta a história da filosofia e o esquecimento do ser, buscou-se afirmar que há uma relação entre o ser, que se desvela e vela, com o homem. Essa relação ocorre em sentido contrário, do homem para o ser, na abertura que se dá no ser-aí (*dasein*) e, para usar a terminologia da viravolta, num demorar-se no espaço-de-tempo. (STEIN, 2016).

Para o segundo Heidegger, o ser-aí (*dasein*) é possível na abertura que se mantém na retenção e recusa em contraposição ao desvelamento do destinar e alcançar que surgem a partir daqueles. De outra maneira,

A retração é o velamento que sustenta o desvelamento. Ela é o acontecimento-apropriação. Com essa palavra, Heidegger procura explicar aquilo que já tentara com o apelo a *Seyn* (ser), e com ela ele retorna à palavra que resume todo o seu pensamento: *aletheia*. (STEIN, 2016, p. 353, com grifos no original).

Considerado o até aqui tratado, Heidegger traça, por meio da fenomenologia e da analítica existencial do ser, as estruturas essenciais para o que vai nominar como hermenêutica da faticidade.

Nesse sentido, há mudança na hermenêutica tradicional, que tomava a interpretação a partir da metafísica moderna e da subjetividade com a apropriação do objeto pelo sujeito que, com a virada hermenêutica, passa a utilizar-se do método fenomenológico. Aquela hermenêutica, assim, é tomada como método de interpretação textual que,

Através do procedimento divinatório, que está para o caráter psicológico, o interprete tem uma compreensão ‘prévia’ do texto que é confirmada e ampliada na progressiva atividade da interpretação. A esse procedimento soma-se a gramática, cuja função é aproximar, mediante um ato comparativo, o já compreendido e semelhante ao ainda não compreendido, fazendo com que os equívocos diminuam. (ALVES, 2011, p. 187).

Com a hermenêutica da faticidade, Heidegger perfaz uma virada que proporciona não só a interpretação de textos, mas a interpretação do ser-aí na busca pelo sentido do ser. Tal virada tem fundamento no método fenomenológico e na ontologia como tratados na

analítica existencial heideggeriana. No livro *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, Heidegger expõe, respondendo ao japonês, que,

J – O senhor usa hermenêutica nesse sentido amplo?

P – Para manter-me no estilo da pergunta, devo responder: em *Ser e tempo*, usa-se o termo hermenêutica numa acepção mais ampla. “Mais amplo”, porém, não diz a simples expansão de um significado para um âmbito ainda maior de validade. “Mais amplo” diz aqui proveniente de uma amplidão que brota do vigor originário. Em *Ser e tempo*, hermenêutica não se refere nem às regras da arte de interpretação nem à própria interpretação. Refere-se à tentativa de se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico. (Heidegger, 2012a, p. 80, com grifos no original).

Analisando a hermenêutica da faticidade em Heidegger e o abandono do método da metafísica moderna baseada no *cogito* de Descartes, Hans-Georg Gadamer esclarece que “a faticidade da presença, a existência, que não pode ser fundamentada nem deduzida, deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o puro ‘cogito’, como estruturação essencial de uma generalidade típica [...]”. (GADAMER, 2015, p. 341).

Assim, a destruição da metafísica em Heidegger permite um novo método hermenêutico e uma nova definição da própria hermenêutica que não tem aqui o significado tradicional de ciência da interpretação de textos, mas de “determinada unidade na realização do ἐρμενεύειν (do comunicar), ou seja, da *interpretação da faticidade* que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de faticidade”. (HEIDEGGER, 2013, p. 21, com grifos no original).

O ser-aí se manifesta por meio do ser com seu velamento-desvelamento de forma circular, e a hermenêutica permite o desvelar do sentido do ser que se articula de maneira linguística no aí. A hermenêutica tem relação com o Deus Hermes, que era o mensageiro dos deuses e, nesse sentido, Heidegger afirma que, ao se falar a respeito de algo, o ser-aí (*dasein*) é portador da mensagem e se ocupa sobre algo e, assim, o ser se manifesta tornando-se acessível. (HEIDEGGER, 2013).

A hermenêutica da faticidade, portanto, não é mais um método de interpretação que permite o assenhoreamento de objeto externo de forma neutra, mas um compreender e interpretar a si mesmo e a partir de si mesmo e do modo de ser do ser-aí. Vale dizer, “o que está em questão na hermenêutica é sempre nosso próprio entendimento, é então um entendimento encaixado em nossa própria situação interpretativa já dada”. (MALPAS, 2012, p. 149).

Nesse contexto a linguagem é o que permite o acesso do ser-aí aos “objetos” no mundo e o desvelamento do ser, sendo o homem o mensageiro e, dessa maneira, a

hermenêutica tem caráter discursivo, “assim, hermenêutico não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia”. (Heidegger, 2012a, p. 97). Comentando sobre o pensamento heideggeriano contido no livro *A caminho da linguagem*, Malpas esclarece que

Se o sentido original do termo “hermenêutica” não é apenas *interpretar*, mas também o “trazer mensagens e notícias”, e se esse sentido original é o que abre a possibilidade de revelar o ser dos entes, “não nos moldes da metafísica, mas de tal modo que o ser ele mesmo venha às claras”, então a hermenêutica não é meramente uma “interpretação” do ser em nenhum sentido comum, mas ao contrário diz respeito ao dar à luz os entes que o próprio ser efetua – um dar a luz que espelha o caráter do ser como sendo ele mesmo o presenciar do que é presente (ao que Heidegger frequentemente se refere nessa discussão como precisamente “a duplicidade”). (MALPAS, 2012, p. 153).

O “trazer mensagens e notícias” somente é possível por meio da linguagem, que mostra o ser no desvelamento. A linguagem permite ao ser-aí mostrar o ser que se apresenta e comunicar as coisas por elas mesmas, utilizando-se da hermenêutica. Com Heidegger, “a linguagem é, portanto, o que prevalece e carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente. A linguagem decide a referência hermenêutica”. (Heidegger, 2012a, p. 97).

Nesse contexto, a linguagem é o meio de acesso aos entes que ocorre com a sua articulação num plano racional e apofântico e se constitui no enunciado emitido. “Quando dizíamos que o ser humano só conhece através da linguagem, estávamos dizendo que o ser humano somente é racional porque seu acesso ao mundo se dá via sentido, via significado, via conceitos, via palavras, via linguagem”. (STEIN, 2010, p. 17).

A racionalidade, neste ponto, não implica abandono do método fenomenológico. A linguagem, fundada no logos, permite o acesso aos entes por meio do método fenomenológico tratando as coisas por elas mesmas de maneira que a investigação do mundo e o enunciado tenham a estrutura de algo como algo. “Isso quer dizer que ambos têm estrutura comum: a estrutura do mundo é clivada pelo *algo como algo* e num outro nível o enunciado possui a estrutura de *algo como algo*”. (STEIN, 2010, p. 16-17, grifos no original).

Entretanto, o logos da linguagem e o acesso aos entes ocorrem no mundo enquanto totalidade de significados considerada a temporalidade e com o posicionamento prévio do ser-aí (*dasein*) que, por esse motivo, não utiliza a linguagem de maneira puramente lógico-formal ou lógico-semântica. Assim,

Porque já sempre se interpôs entre a linguagem com que nos encaminhamos para os objetos e os objetos, todo o mundo da cultura, todo o mundo da história. É por isso que acontecerá o seguinte: a definição lógico-formal ou lógico-semântica do conhecimento é prejudicada, ela é possível em parte, mas ela é prejudicada através de algo. (STEIN, 2010, p. 19).

A faticidade e a temporalidade do ser-aí (*dasein*) conduzem à pergunta sobre o sentido da verdade em determinado contexto histórico, notadamente, quando a investigação lógico-formal for insuficiente em função do que se pesquisa. Note-se que nas ciências matemáticas a verdade é alcançada pelo logos e, dessa maneira, “[...] na tradição, a verdade sempre foi considerada propriedade da lógica”. (STEIN, 2010, p. 45). Entretanto, nos campos do conhecimento não sujeitos exclusivamente às leis matemáticas e ao elemento lógico-semântico, a investigação lógico-formal é insuficiente sendo que, dessa maneira, surge a hermenêutica que considera a história e a cultura na investigação. Com Stein pode-se afirmar que,

Enquanto a hermenêutica introduz a ideia de que não há proposição que seja feita no vácuo, mas que todas pressupõem uma determinada história, cultura, enquanto toda a proposição, de certo modo, permite uma interpretação. Digamos que por conquista por tipo de objeto, a física, a química e outros tipos de ciências naturais excluem a interpretação. Mas quando entramos no mundo da psicanálise, da antropologia, da sociologia, da literatura, proposições compostas com a mesma estrutura formal das proposições empírico-matemáticas permitem ou exigem uma interpretação, porque elas se dão em contextos determinados, elas se dão num universo determinado que exige interpretação. Esse universo é um livro de literatura que surge numa época determinada, um fato histórico que aconteceu num período histórico determinado. O livro de literatura é lido por autores de uma época determinada; o fato histórico é interpretado por indivíduos que vivem em épocas históricas diferentes. Quer dizer, a característica da proposição depende das condições históricas do indivíduo. E por haver esse elemento que é considerado limitante pelas interpretações lógico-semânticas, é que para a formulação da proposição não basta apenas o elemento lógico-semântico. (STEIN, 2010, p. 45-46).

Por tudo, tanto quanto possível, a hermenêutica deve possibilitar a compreensão e interpretação do mundo como totalidade de significados e questionar o sentido da verdade sobre o ser percebendo e superando, de forma crítica, a tradição na qual está inserida. Deve “colocar a questão do ler entre as linhas, a descobrir atrás do texto, o texto não escrito, na medida em que mais que a verdade do texto, no texto está o sentido que envolve, abrange e carrega a verdade do texto, através dos processos históricos e culturais”. (STEIN, 2010, p. 55).

Diante dos limites da pesquisa, a linguagem, assim como todo o resto, foi abordada na estreita medida para a análise da compreensão e interpretação do bem ambiental no direito brasileiro, bem como para a verificação da adequação das interpretações, sobretudo a que indica o bem ambiental como interesse difuso, ao método fenomenológico e a virada hermenêutica que se deu com o pensamento heideggeriano. Portanto, no próximo capítulo, far-se-á a investigação da teorização sobre bem ambiental e a verificação da sua adequação interpretativa à fenomenologia.

4 BEM AMBIENTAL E POSIÇÃO PRÉVIA

A investigação do bem ambiental no direito brasileiro pressupõe o entendimento da história, bem como da tomada de posição filosófica que guiam o comportamento humano e orientam a compreensão e interpretação desse bem, como meio de apreensão da posição prévia, visão prévia e concepção prévia⁴⁷.

A análise aqui tratada passa pela relevância da propriedade privada na sociedade ocidental, pelo elemento econômico, muitas vezes em contraposição à proteção ao meio ambiente, pela tomada de posição que vê o mundo como sistema planejado e a natureza como objeto e, por fim, pela aceitação da técnica, de maneira irrefletida, que não considera o modo como o homem vive, e sua relação com a natureza.

Dessa maneira, buscar-se-á identificar, na medida necessária aos objetivos da pesquisa, algumas posições prévias, tomadas aqui como as mais relevantes, que orientam a compreensão e interpretação do bem ambiental no direito brasileiro.

Ressalta-se que as investigações propostas não pretendem suscitar qualquer discussão ideológica ou ética no que se refere ao sistema econômico vigente e sua fundamentação filosófica, tem-se por objetivo, como indicado, somente identificar a posição prévia que orienta a compreensão do bem ambiental e possibilitar a reflexão.

4.1 Posição prévia na compreensão do bem ambiental: análise histórico-filosófica

O Iluminismo⁴⁸, como doutrina que fundamentou o agir humano em suas diversas áreas, é caracterizado, sem qualquer pretensão de esgotamento teórico neste texto, por lutar pela liberdade e igualdade. Em Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778), pode-se encontrar a

⁴⁷ Posição prévia, visão prévia e concepção prévia são expressões utilizadas por Heidegger (2016) e que serão reproduzidas no decorrer do texto por fidelidade ao pensamento do Autor.

⁴⁸ O Iluminismo é uma doutrina elaborada nos séculos XVII e XVIII cujos maiores defensores encontravam-se na Grã-Bretanha e França e é “[...] rigorosamente racionalista e secular, isto é, convencida da capacidade dos homens em princípio para compreender e solucionar todos os problemas pelo uso da razão, e convencida também da tendência obscurantista das instituições (entre as quais incluíam o tradicionalismo e todas as religiões outras que o racional) e do comportamento irracionais. Filosoficamente, inclinavam-se ao materialismo ou ao empiricismo, que condiziam com uma ideologia que devia suas forças e métodos à ciência, neste caso principalmente à matemática e à física da revolução científica do século XVII. Suas hipóteses gerais sobre o mundo e o homem estavam marcadas por um penetrante individualismo, que se devia mais à introspecção dos indivíduos da classe média ou à observação de seu comportamento do que aos princípios *a priori* nos quais declarava estar fundamentada e que se expressava em uma psicologia (embora a palavra ainda não existisse em 1789) que fazia eco com a mecânica do século XVII, a chamada escola ‘associacionista’”. (HOBSBAWM, 2016, p. 365, com grifos no original).

delimitação do poder soberano, além da liberdade e igualdade, como valores iluministas, ao afirmar que

Daqui se deduz que o poder soberano, completamente absoluto, sagrado e inviolável, não transpassa nem pode transgredir os limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente daquilo que lhe deixaram de seus bens e da sua liberdade por meio dessas convenções, de sorte que o soberano não tem direito de exigir de um súdito mais do que de outro, porque então, convertendo-se o assunto em particular, seu poder resulta incompetente. (ROUSSEAU, 1999b, p. 50).

Nesse contexto, a propriedade privada era fundamental ao liberalismo iluminista e, ao lado da liberdade, orientavam o comportamento humano como direitos naturais do homem. Pautado na razão, John Locke (1632 – 1704) associa liberdade e propriedade: “com o pensamento lockiano, liberdade e propriedade se haviam convertido em termos quase indissociáveis”. (KUNTZ, 2004, p. 91).

O contrato social é, dessa forma, um pacto que retira os homens do estado de natureza e restringe a violência e a parcialidade a partir de leis consentidas pela sociedade, Locke afirma que

Para evitar essas inconveniências que perturbam as propriedades dos homens no estado de natureza, eles se reúnem em sociedades, de modo que possam dispor da força reunida da sociedade como um todo para garantir e defender suas propriedades, e para disporem de *regras fixas* a delimitá-las e por cujo meio cada qual possa saber o que lhe pertence. (LOCKE, 1998, p. 410, com grifos no original).

Locke considera a propriedade fundamental à sociedade e, assim, inerente à condição humana, como verdadeiro direito natural em razão de que indispensável à sobrevivência.

Para Locke a propriedade pode ser justificada racionalmente pelo trabalho do homem em apropriar-se dela. De outra maneira, sendo o trabalho algo realizado por meio do corpo do homem que, para o filósofo, é sua propriedade, aquilo que é resultado do trabalho lhe pertence. Locke argumentava que,

Desse modo, o pasto que meu cavalo comeu, a relva que meu servidor cortou e o minério que retirei da terra em qualquer lugar onde eu tenha um direito a ele em comum com outros homens tornam-se minha *propriedade*, sem a cessão ou o consentimento de quem quer que seja. O *trabalho* que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam *fixou* a minha *propriedade* sobre elas. (LOCKE, 1998, p. 410, com grifos no original).

Para Jean-Jacques Rousseau, a propriedade é fundamento da sociedade, sendo, no entanto, causa de desigualdades. Rousseau admite dois tipos de desigualdades: uma natural,

consistente nas diferenças físicas como força ou capacidade intelectual, e outra política, permitida pelos homens mediante consentimento. Assim, afirma que

Concebo, na espécie humana, duas espécies de desigualdade: uma a que chamo natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, a que se pode chamar desigualdade moral ou política, por depender de uma espécie de convenção e ser estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. (ROUSSEAU, 1999a, p. 159).

No estado de natureza, os homens viviam em igualdade e a apropriação do que era comum proporcionou, a partir da desigualdade natural, a desigualdade política. O homem selvagem estava sujeito a poucas paixões e vagando pelas florestas vivia sem nenhuma necessidade em relação aos seus iguais e, portanto, sem desejo de prejudicá-los. (ROUSSEAU, 1999a).

Com a apropriação da propriedade comum, para Rousseau, funda-se a sociedade e a desigualdade política entre os homens. Nesse contexto, a propriedade é fundamental à sociedade. Na perspectiva de Rousseau,

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atrevesse a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: "Evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!". (ROUSSEAU, 1999a, p. 203, com grifos no original).

É possível perceber, considerados os apontamentos trazidos, que a propriedade privada é essencial ao modo como a sociedade ocidental vive atualmente e, dessa maneira, compõe a visão prévia que orienta a compreensão do bem ambiental⁴⁹.

Ainda se tratando do iluminismo e como este influencia a visão prévia, naquele contexto e considerando agora o aspecto econômico, a economia da Europa necessitava desenvolver-se e deixar sua origem essencialmente agrária, dessa forma, precisava de estabilidade política e liberdade econômica. Para tanto, a burguesia, como classe econômica, “[...] propiciou a elaboração de ideias filosóficas revolucionárias da política, da economia, da sociedade e do direito”. (OLIVEIRA, 2013, p. 120).

⁴⁹ Não se olvida a concessão feita pelo liberalismo ao permitir a relativização do caráter absoluto da propriedade privada a partir do pensamento de John Maynard Keynes e das crises do século XX. Entretanto, ressalta-se, o objetivo do estudo é apontar a propriedade privada como parte da visão prévia orientadora da compreensão do bem ambiental e não investigar a evolução do conceito de propriedade ou os modelos de Estado.

Concomitantemente ao iluminismo, surge, no aspecto econômico, o liberalismo como movimento que intentava a liberdade econômica almejada pela burguesia. Pautava-se na concorrência e na competição, acreditando que o mercado se renovaria a partir dos seus próprios mecanismos com a saída daqueles que não conseguissem sobrepor-se aos demais concorrentes. (SMITH, 1996).

Nessa fase do liberalismo⁵⁰ não se admitia intervenção na economia, cabendo ao mercado reger-se por suas próprias regras e a satisfação das necessidades individuais levaria, como consequência necessária, à satisfação das necessidades coletivas. Adam Smith (1723 – 1790) afirmava que

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles. (SMITH, 1996, p. 74).

No mesmo sentido e servindo de inspiração para Adam Smith, tem-se a fábula das abelhas, de Bernard Mandeville (1670 – 1733), publicada em 1723, na qual o individualismo⁵¹ e a ganância serviriam ao bem comum como maneira de satisfação das necessidades coletivas. De outra forma, a prosperidade econômica individual, mesmo pautada em vícios, traria benefício à coletividade.

Não cabe nos limites do trabalho discussão ética a respeito do texto de Mandeville, bastando aos propósitos do estudo apenas a exposição da tomada de posição que persiste até os dias atuais no sentido de que o progresso individual beneficiaria a coletividade e suas implicações na compreensão e interpretação do bem ambiental.

Diante disso, o liberalismo, pautado na liberdade econômica, acreditava que o mercado poderia, por si, regular-se a partir da oferta e da procura e que a intervenção do Estado não é devida. Vale dizer que

Com plena segurança achamos que a liberdade de comércio, sem que seja necessária nenhuma atenção especial por parte do Governo, sempre nos garantirá o vinho de que temos necessidade; com a mesma segurança podemos estar certos de que o livre comércio sempre nos assegurará o ouro e prata que tivermos condições de comprar ou empregar, seja para fazer circular as nossas mercadorias, seja para outras finalidades. (SMITH, 1996, p. 420).

⁵⁰ As crises do capitalismo levaram à revisão desse posicionamento e, a partir das ideias de John Maynard Keynes, passou-se a admitir intervenção do Estado na economia e na sociedade como meio de manutenção do sistema econômico. (BONAVIDES, 2004).

⁵¹ “Toda doutrina moral ou política que atribua ao indivíduo humano preponderante valor de fim em relação à comunidade de que faz parte”. (ABBAGNANO, 2007, p. 638).

Ao lado do liberalismo, adotado também como fundamento filosófico, desenvolveu-se o capitalismo como sistema econômico baseado na propriedade privada e na acumulação de riqueza. Assim, “o capitalismo, à diferença do feudalismo, é, conforme se mencionou, sistema essencialmente acumulador de capital”. (COURI, 2001, p. 25).

O sistema capitalista pressupõe a circulação de mercadorias e expansão do capital como processo ou movimento que permite a acumulação. “A base de funcionamento do capitalismo como um todo está assim dada pela busca de expansão do capital, obtida na produção de mercadorias cujo valor de troca suplante o despendido na produção”. (STAHEL, 1994, p. 63).

Tratando do caráter qualitativamente ilimitado do dinheiro em razão de poder comprar tudo e do caráter quantitativamente limitado do mesmo dinheiro no capitalismo, Marx afirma, sobre a acumulação de capital, que

Essa contradição entre a limitação quantitativa e o caráter qualitativamente ilimitado do dinheiro impulsiona incessantemente o entesourador ao trabalho de Sísifo da acumulação. Acontece a ele como ao conquistador do mundo, que com cada novo país somente conquista uma nova fronteira. (MARX, 1996, p. 253).

Assim, considerando o critério quantitativo, a acumulação é a lógica do mercado que estimula comportamentos que proporcionem a expansão do próprio mercado, ainda que ineficiente ambientalmente. De outra maneira, pode-se afirmar, sobre a lógica da acumulação, que “a eficiência produtiva, mesmo que às custas de uma ineficiência social ou de uma ineficiência ambiental (as externalidades negativas para os economistas), é uma necessidade de sobrevivência no quadro de um capitalismo de mercado.” (STAHEL, 1994 p. 63).

A acumulação de riquezas, na lógica capitalista, é o que move o agir humano e é plenamente justificado na tomada de posição que se tem a partir do liberalismo capitalista que se apresenta historicamente.

A crença no individualismo e na distribuição das benesses da atividade individual em prol do coletivo parece, entretanto, não se sustentar na história da humanidade em razão de que a organização e a sofisticação dos meios de produção permitiram a acumulação de capital, elemento essencial à lógica liberal capitalista, com a formação de monopólios, abuso da liberdade econômica e a eliminação dos concorrentes, desequilibrando o mercado e proporcionando miséria, guerras e degradação ambiental⁵². Nesse sentido, Paulo Bonavides

⁵² Numa fase adiantada do liberalismo capitalista, especialmente a partir da década de 1970, as catástrofes ambientais causadas pela magnitude das ações humanas impuseram a preocupação com o meio ambiente e a modificação da legislação nacional e internacional. Nesse aspecto, os valores capitalistas buscaram incorporar

expõe que “[...] viram-se a Sociologia e a Filosofia do liberalismo burguês compelidas a uma correção conceitual imediata da liberdade, um compromisso ideológico, um meio-termo doutrinário [...]”. (BONAVIDES, 2004, p. 59).

Para o pensamento liberal capitalista clássico⁵³, a natureza era inesgotável e serviria aos interesses do homem como mercadoria sem qualquer preocupação com os efeitos da exploração ambiental, pois, anteriormente à revolução industrial, os índices de poluição eram insignificantes. “Naquela época, em virtude dos baixos índices de poluição, acreditava-se que a natureza possuía elevado grau de regeneração e que por isso o ser humano poderia explorá-la como melhor lhe conviesse”. (JAQUES, 2014, p.301).

De qualquer maneira, a partir do liberalismo, a relação do homem com a natureza modifica-se no sentido de que esta passa a servir aos interesses humanos como propriedade, sob um viés mercadológico e individualista e com vistas à obtenção de ganhos econômicos. Sob essa perspectiva,

Estabelecia-se, em meados do século XVII, uma nova relação com o mundo, eivada de características individualistas, possessivas e predatórias, em que o homem passaria a ser a medida de todas as coisas e se colocaria no centro do Universo, do qual teria o domínio e o poder da transformação para o que lhe bem aprouvesse. (BALIM; MOTA; SILVA, 2014, p. 168).

Nesse momento do liberalismo, preponderava uma concepção que colocava o homem como sujeito dominador da natureza, apresentada como objeto nessa relação. Vale dizer que o fundamento filosófico para esse modo de pensar pode ser encontrado em René Descartes e na tomada de posição filosófica que se inaugura com a metafísica moderna. É preciso afirmar que

O objetivo do conhecimento era dominar incondicionalmente a natureza que agora é fonte de recursos para a satisfação humana, um objeto, diante daquele que seria o verdadeiro sujeito, a alma (mente, pensamento), a *res cogitans*. Fica evidente a relação de subordinação entre *res cogitans* e natureza. O corpo é parte da natureza, e dentro deste contexto, o ser humano se distancia da natureza, percebendo o corpo como *res extensa*. (ROLLA, 2010, p. 6, com grifos no original).

Nesse ponto do estudo, será retomada a análise ontológico-histórica realizada no primeiro capítulo, a qual servirá de fundamento para contextualizar o caminhar da

uma ética ambiental dentro da lógica da acumulação e do mercado, causando contradições como a que se busca investigar neste trabalho. Corroboram com esse pensamento Balim; Mota; Silva (2014).

⁵³ “Em poucas palavras, para o liberalismo clássico, o mundo humano estava constituído de átomos individuais com certas paixões e necessidades, cada um procurando acima de tudo aumentar ao máximo suas satisfações e diminuir seus prazeres, nisto igual a todos os outros, e naturalmente não reconhecendo limites ou direitos de interferência em suas pretensões”. (HOBSBAWM, 2016, p. 365).

investigação. Assim, a subjetividade racionalista a partir de Descartes proporcionou, com os pensadores que lhe sucederam, uma visão de mundo como sistema pautado na racionalidade matemática da natureza. A certeza buscada pelo método cartesiano proporciona garantia ao homem e “essa garantia advém de um calcular, pois só a calculabilidade garante de antemão e constantemente a certeza do que se quer representar”. (FERREIRA, 2013, p. 500).

O sujeito possui, assim, o domínio sobre o mundo e, notadamente, sobre a natureza tomada, nesse contexto, como objeto. Tudo é planejado, não existem coisas ou homens a não ser como entes componentes do mundo calculado. De outra maneira,

Constatamos assim que não é por acaso que uma das questões fundamentais para a ciência moderna é perguntar como a natureza deve ser projetada antecipadamente para que os processos naturais sejam calculáveis a priori conforme a ordem e a medida. Nessa natureza reduzida ao mundo uniforme do cálculo não existem nem coisas nem homens. A coisa transforma-se no ponto material que se move numa pura dimensão espaço-temporal. O vivente é concebido como uma superestrutura e um agregado do não vivente. (FERREIRA, 2013, p. 492).

A relação de domínio sujeita o objeto à vontade dominante numa relação na qual o sujeito está apartado da coisa dominada. Homem e natureza são, portanto, sujeito e objeto e a técnica é instrumento a serviço do homem para dominar o mundo⁵⁴ e a natureza.

Mencionando as causas aristotélicas, Heidegger afirma que a causa final da técnica é o desvelamento. De outro modo, “técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vive e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece *ἀλήθεια*, verdade”. (HEIDEGGER, 2012b, p. 18).

O descobrimento na técnica moderna tem o sentido de explorar, por meio da dominação e do controle da natureza, para atingir os objetivos do homem. Assim,

O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o desencobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador. (HEIDEGGER, 2012b, p. 20).

A técnica quer se renovar e superar a cada momento num movimento que pode ser justificado na vontade de poder nietzschiana e encontra lugar no capitalismo liberal com a acumulação que lhe é própria. Vale dizer que

⁵⁴ Neste ponto da pesquisa, mundo significa a totalidade de entes existentes.

Esse incessante ultrapassamento da técnica por si mesma seria uma das expressões da vontade de vontade. Como a Vontade de Poder nietzschiana que quer sempre, não apenas conservar-se, mas intensificar-se, essa vontade de vontade, que anima o poder avassalador da técnica por todo planeta, consoma-se no círculo perverso da produção-consumo no qual a totalidade do ente apresenta-se como fundo de reserva. (FERREIRA, 2013, p. 492).

Nesse ponto de vista, a vontade de poder serve de fundamento à perspectiva que vê o mundo como objeto e totalidade na qual se instala um sistema, um arranjo de partes no qual o homem possui a certeza sobre os entes e os domina.

A técnica tem no conhecimento científico uma manifestação clara do processo de objetivação do mundo em razão da planificação e da matemática serem a essência da ciência moderna. A ciência racionaliza e planifica, mediante a instituição de leis imutáveis, a natureza na relação de dominação do objeto pelo sujeito para alcançar os objetivos do homem. É preciso dizer que

Estaria implícita uma decisão sobre o tipo de natureza que é reconstruída pelo projeto matemático da ciência moderna, que projeta a priori um plano único e bem ordenado de formas puras e leis imutáveis, às quais devem se conformar os fenômenos naturais. (FERREIRA, 2013, p. 502).

A posição que aqui se expõe não admite que exista um elemento incalculável e imponderável na natureza que não possa ser apreendido pela ciência. Vale afirmar que “tal atitude reluta em aceitar que a Natureza (*Physis*) e a linguagem possuem dimensões inesgotáveis e irreduzíveis ao cálculo ou às formalizações lógicas.” (FERREIRA, 2013, p. 502).

Não se pretende um juízo valorativo sobre o papel das ciências nesta investigação. O pensamento científico calculador e planificador é uma das maneiras de pensar e se mostra essencial ao homem, entretanto, não é a única e “não esgota toda dimensão da clareira (*Lichtung*) onde as coisas nos vêm ao encontro” (FERREIRA, 2013, p. 503).

No mundo planificado e calculado, não se pergunta o porquê da técnica e de sua essência. A pergunta pelo ser, pelo homem ou o modo como o homem vive perde relevância diante de uma “[...] era em que, entregando-nos loucamente ao cálculo desenfreado de tudo o que nos apresenta, com ou sem falação a respeito, sucumbimos no que o filósofo chamou de imperialismo tecnológico planetário”. (RÜDIGER, 2014, p. 24, apud HEIDEGGER, 2012b).

O não questionamento diante da técnica impede que se medite sobre o rumo e o porquê do homem e a sociedade caminharem em determinado sentido. A relação do homem

com a natureza não é pensada para além da técnica e das soluções também técnicas para a crise ambiental. Vale dizer que

As pessoas tendem cada vez mais a se autodeterminar e a fazer escolhas racionais sobre o que lhes interessa e têm de fazer, mas na medida em que essas se multipliquem na escala do incogitável ninguém mais controla os rumos ou sequer medita para onde e por que estamos indo como coletivo. (RÜDIGER, 2014, p. 26).

Há, assim, uma posição prévia antropológica-instrumental na qual o homem pode assenhorear-se da natureza e que se pauta em dois pontos: “primeiro o fato de colocar a técnica como instrumento; segundo o homem deve colocar o desenvolvimento tecnológico segundo seus fins”. (FERREIRA, 2013, p. 493).

A perspectiva que coloca a natureza como objeto a serviço do homem utiliza-se da técnica como instrumento e é tratada pelo pensamento heideggeriano quando procura responder o que é a essência da técnica, questionando a ciência moderna (Heidegger, 2012a). Assim, sobre o pensamento objetivador e calculador da ciência, afirma que

Isso significa: a decisão do que deve valer, como conhecimento certo para a ciência, no caso para a física, depende da possibilidade de se medir e mensurar a natureza, dada em sua objetividade e, em consequência, das possibilidades dos métodos e procedimentos de medida e quantificação. (Heidegger, 2012a, p. 49).

Heidegger afirma essa posição prévia antropológica para o pensamento filosófico atual ao argumentar que, “assim, *um* pensamento hoje é corrente para qualquer um, a saber, o pensamento ‘antropológico’, que exige que o mundo seja interpretado segundo a imagem do homem e que a metafísica seja substituída pela ‘antropologia’”. E continua afirmando sobre o estabelecimento de uma decisão prévia: “em tudo isso, já se tomou uma decisão particular sobre a relação do homem com o ente enquanto tal”. (HEIDEGGER, 2007, p. 96, com grifos no original).

Ainda no que diz respeito à posição prévia antropológica-instrumental é preciso dizer que a técnica se apresenta com o uso de ferramentas, aparelhos, computadores, máquinas, todos como instrumentos⁵⁵ com determinada finalidade – para-quê – tendo o homem egóico e a subjetividade como fundamento. Pode-se afirmar que

Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades a que eles servem. O conjunto de tudo isto é a técnica. A própria técnica é também um instrumento, em latim *instrumentum*. (HEIDEGGER, 2012b, p. 12, com grifos no original).

⁵⁵ Remete-se ao segundo capítulo, no qual foi feito o estudo sobre os instrumentos.

A técnica, portanto, é instrumento à disposição do homem em seu mundo calculador e planejado no qual a natureza e o bem ambiental são objetos para a satisfação das necessidades humanas de maneira irrefletida.

Do mesmo modo, o homem é objeto nessa relação que se estabelece a partir da técnica quando, no mundo calculado, tudo é parte do sistema. De outra maneira, “o grande problema é que a própria humanidade está dentro desta lógica tecnicista na modernidade. Os homens também passam a ser entendidos dentro do contexto de manipulação [...]”. (RAMOS; REIS, p. 519).

Entretanto, ao pensar a técnica, deve-se tê-la a partir de sua essência e não somente como instrumento à disposição do homem. É preciso questionar a essência da técnica para, dessa forma, desvelá-la. “A questão da técnica é a questão da constelação em que acontece, em sua propriedade, em desencobrimento e encobrimento, a vigência da verdade”. (HEIDEGGER, 2012b, p. 35).

Necessário, portanto, compreender e interpretar o bem ambiental a partir dessa posição prévia para que, por meio do método fenomenológico, entre-se no círculo hermenêutico pelas coisas mesmas.

Por outro lado, as compreensões e interpretações que partem de uma posição prévia que não discutem a posição prévia mesma, a visão prévia e a concepção prévia desconsideram o método fenomenológico e a virada hermenêutica. Estão inseridos na tradição metafísica na qual o sujeito apropriou-se do objeto de maneira solipsista.

Neste ponto, é mister estudar as correntes nominadas antropocentrismo e biocentrismo que, comumente, orientam a compreensão e interpretação do bem ambiental.

4.1.1 Antropocentrismo, biocentrismo e proteção da natureza: uma visão crítica.

A tomada de posição presente na metafísica moderna com o racionalismo e subjetivismo colocou o homem como “centro do universo”. É o homem egóico sobre o qual tudo gravita e que se assenhoreia da natureza para seus fins.

Essa posição metafísica fundamentou o agir humano e, especialmente, a relação do homem com a natureza num contexto de exploração do meio ambiente⁵⁶. A ideia de desenvolvimento e acumulação de capital como fim e a técnica como instrumento capaz de

⁵⁶ A expressão ‘meio ambiente’ é criticada por ser pleonástica, entretanto é consagrada na legislação e na doutrina e, por esse motivo, será aqui utilizada.

resolver os problemas ambientais, além da pretensão de ordenar o mundo enquanto sistema, justificaram a exploração da natureza e permitem uma reflexão sobre a tomada de posição em si mesma. Nesse sentido, tratando particularmente do Brasil, pode-se afirmar que

A preocupação e a sensibilidade ecológicas surgiram como reação a uma mentalidade predatória diante da natureza. Os recursos naturais estão à disposição do desfrute ilimitado do ser humano. O dever moral é utilizar para proveito imediato e o mais rapidamente possível o máximo de recursos naturais disponíveis. É a ética que acompanha e justifica a conquista de terras selvagens e a sua colonização e exploração em vista do lucro e do enriquecimento. É a mentalidade que inspirou a ocupação do território brasileiro desde a chegada dos portugueses e continua até os dias de hoje. A busca de novas terras para a mineração e a agricultura chegou aos últimos rincões do Brasil durante os últimos dois séculos, motivada pela ideologia do progresso, explorando os recursos naturais pela técnica e dominando a natureza para construção da civilização. Esse processo socioeconômico e cultural foi causado e motivado pelo capitalismo. Os efeitos de injustiça social e destruição da natureza estão patentes e despertam reações no sentido de uma mudança de paradigma. (JUNGES, 2001, p. 35).

A partir da crise ambiental, vê-se, a princípio, duas posições prévias, antropocentrismo e biocentrismo, que orientam a interpretação do bem ambiental e a proteção à natureza e que serão investigadas na medida necessária aos objetivos do presente trabalho⁵⁷.

Assim, o antropocentrismo coloca os interesses humanos como finalidade na relação homem natureza e, dessa forma, a proteção deve ocorrer na medida necessária à satisfação desses interesses. Parte de uma concepção utilitarista⁵⁸, existindo limites para a exploração tão somente como meio de preservar a natureza para a consecução dos fins almejados pelo homem. Dito de outra maneira,

Defende a determinação de limites e regras para a intervenção na natureza e o uso de seus recursos para o bem dos próprios seres humanos. Por isso, os critérios para as restrições são os interesses, as necessidades ou preferências humanas e não tanto a natureza em seu equilíbrio e harmonia. (JUNGES, 2001, p. 36).

O antropocentrismo pode ter como finalidade a produção e o consumo e, especialmente em razão da fragmentação das ciências que desenvolveram uma razão incapaz de oferecer modelos alternativos de desenvolvimento ao homem, é necessário dizer que “não se orienta de forma a encarar os singulares elementos da natureza úteis ao homem em seu

⁵⁷ Existem várias correntes que em maior ou menor medida adotam o posicionamento antropocentrismo ou biocentrismo acrescentando perspectivas diferentes, como: Antropocentrismo débil ou mitigado, *deep ecology*, biocentrismo mitigado, biocentrismo global. Além de um posicionamento cosmogônico, entre outros que pretendem superar essa dicotomia. Para um estudo sobre o tema, veja-se: Junges (2001) e Barreto; Machado (2016).

⁵⁸ Utilitarismo é uma corrente de pensamento ético, político e econômico inglês dos séculos XVIII e XIX defendida por Stuart Mill (1806 - 1873) e Jeremy Bentham (1747 - 1832), os quais afirmavam que o que move a ação humana é a busca pelo prazer e o evitar da dor. Assim, a finalidade de qualquer ação humana é a maior felicidade possível. (ABBAGNANO, 2007).

conjunto e interação, mas sim como objetos de apreensão e consumo imediatos e para a realização de finalidades também imediatas [...]”. (FIGUEIREDO, 2008, p. 164).

Ao largo do antropocentrismo há o biocentrismo como posição prévia na qual a natureza é sujeito de direito, existindo, portanto, deveres do homem na relação para com ela. Nessa perspectiva, a natureza tem valor em si mesma e não há diferença de tratamento entre seres humanos e não humanos.

Em outras palavras, a natureza é sujeito de direitos. Falam de deveres diretos e não apenas indiretos para com o meio ambiente. São críticos das posições antropocêntricas, postulando um valor intrínseco para a natureza e rejeitando uma diferença de tratamento entre seres humanos e não humanos. (JUNGES, 2001, p. 39).

Qualquer que seja a posição que se parta para a compreensão e interpretação do bem ambiental⁵⁹, antropocentrismo ou biocentrismo, será uma posição metafísica inserida na tradição subjetivista racionalista em função da precedência da decisão solipsista do sujeito. De outra forma, abandona o método fenomenológico quem se posiciona, de antemão, valorativamente ao fenômeno.

Tudo que foi tratado até o momento a respeito do antropocentrismo como tomada de posição metafísica também se aplica no que se refere ao antropocentrismo e ao biocentrismo em relação à proteção do meio ambiente e à interpretação do bem ambiental. Assim, o mundo como sistema calculável e à disposição do homem para satisfação de suas necessidades está em ambas teorias aqui tratadas como posição prévia a ser considerada na interpretação do bem ambiental.

Para Heidegger, a utilização dos “ismos” indica o não pensar e a assunção de uma posição irrefletida. Tratando sobre a filosofia, afirma que “não se pensa mais; ocupamo-nos de ‘filosofia’. Na concorrência destas ocupações elas então exibem-se publicamente como ‘ismos’, procurando uma sobrepujar a outra”. (HEIDEGGER, 2005, p.13).

A posição antropocentrista é, portanto, metafísica na medida em que esqueceu o ser e procura compreender e interpretar o bem ambiental a partir de uma posição prévia irrefletida, sem pensar o ser, o modo como o homem vive e sua relação com a natureza.

Neste ponto da investigação é necessário tratar do bem ambiental no direito brasileiro e, dessa forma, relaciona-lo à posição prévia aqui explicitada.

⁵⁹ O direito brasileiro adota posicionamento antropocentrista e, por esse motivo, a investigação que se faz nesse trabalho considerará o bem ambiental a partir dessa perspectiva. (FAZOLLI, 2009).

4.2 Bem ambiental no direito brasileiro

Ao se falar em bem ambiental, tem-se o meio ambiente como valor a ser protegido. “Estamos diante de um *bem jurídico* que diz respeito à proteção ambiental. O ambiente reflete uma nova ordem de interesses que o direito protege”. (PIVA, 2000, p. 109, com grifos no original).

Nesse contexto, bem jurídico⁶⁰ pode ser definido como o objeto de uma relação jurídica, as coisas materiais ou imateriais possuidoras de valor econômico (DINIZ, 1996), sendo, portanto, gênero.

Há um interesse a ser protegido que tem como objeto um bem qualificado como ambiental. Assim, conhecer e delimitar o bem ambiental equivale a tratar com a medida da proteção jurídica ao meio ambiente. Em outras palavras,

A função ambiental atua sobre um determinado objeto: o bem ambiental. Não se confunda, entretanto, o objeto da função ambiental com seu fim. A função ambiental atua sobre o seu objeto para concretizar o seu fim (a qualidade ambiental como valor importante da qualidade de vida). (BENJAMIN, 1993, p. 60).

No direito brasileiro existem duas principais interpretações sobre bem ambiental, as quais serão expostas abaixo, sendo uma que o identifica com os direitos difusos e outra que o coloca como bem público de uso comum do povo.

4.2.1 Bem ambiental como direito difuso

Na interpretação que vê o bem ambiental como direito difuso há o abandono da posição exclusivamente privatística que considera bem sob um aspecto patrimonial e econômico passível de apreensão e disposição de maneira absoluta para considerar o bem, também, como valor referente às necessidades coletivas, incluindo-se, assim, o meio ambiente. Pode-se afirmar que

A preocupação egoística, privada e pública na proteção dada pelo direito aos bens, desloca-se para as necessidades coletivas. As suas propriedades econômicas, capazes de qualificar um bem como sendo jurídico, vão dividindo espaço com as suas propriedades afetas a valores de vida. (PIVA, 2000, p. 109).

⁶⁰ Durante o trabalho foi utilizada a expressão “direito” para indicar “bem”. Assim, as palavras direito e bem foram utilizadas como sinônimas em razão da plurissignificância da palavra “direito” permitir esse uso.

A evolução dos modelos de Estados, especialmente a partir do Estado de Bem-Estar Social e das Constituições de Weimar (1919) e do México (1917), levou à inclusão de novos direitos além dos direitos essencialmente liberais, como liberdade e propriedade. O bem ambiental como valor a ser protegido pelo Estado foi assim reconhecido nesse contexto histórico e integra a Constituição Brasileira de 1988.

Vale dizer que os modelos históricos de Estado se relacionam com os direitos humanos e sua evolução. Nesse contexto, o Estado Liberal baseava-se na liberdade e na propriedade privada e o Estado de Bem-Estar Social acresceu direitos sociais sem excluir os demais direitos conquistados.

Consolidados, em parte, os direitos individuais e sociais, as atenções voltaram-se para os direitos coletivos e difusos, notadamente para esta investigação, o direito ao meio ambiente. Com a revolução industrial, a evolução da tecnologia e desastres ambientais de grande magnitude, a sociedade e os Estados passaram a perceber sob outra perspectiva o meio ambiente e os direitos de terceira geração. Pode-se afirmar que,

Com efeito, um novo polo jurídico de alforria do homem se acrescenta historicamente aos da liberdade e da igualdade. Dotados de altíssimo teor de humanismo e universalidade, os direitos da terceira geração tendem a cristalizar-se no fim do século XX enquanto direitos que não se destinam especificamente à proteção dos interesses de um indivíduo, de um grupo ou de um determinado Estado. Têm primeiro como destinatário o gênero humano mesmo, num momento expressivo de sua afirmação como valor supremo em termos de existencialidade concreta. (BONAVIDES, 2015, p. 583).

A preocupação com o meio ambiente e as consequências da degradação ambiental foram expressas em conferências internacionais, sobretudo, a partir da década de 1970, com a Declaração de Estocolmo, em 1972, e a Declaração do Rio, em 1992.

Na Declaração de Estocolmo encontra-se, pela primeira vez em uma grande declaração, a intenção de harmonizar o desenvolvimento dos países com as políticas ambientais para garantir a proteção ao meio ambiente. Exprime, portanto, a preocupação da comunidade internacional com o meio ambiente e os modelos de desenvolvimento.

Passados vinte anos, realizou-se no Rio de Janeiro a Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, que objetivou atualizar e aprimorar a anterior Declaração de Estocolmo, como se pode apreender no preâmbulo:

A Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, tendo se reunido no Rio de Janeiro, de 3 a 14 de junho de 1992, reafirmando a Declaração da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, adotada em Estocolmo em 16 de junho de 1972, e buscando avançar a partir dela, com o objetivo

de estabelecer uma nova e justa parceria global mediante a criação de novos níveis de cooperação entre os Estados [...]. (ONU, 1992).

A partir desse movimento da comunidade internacional e do reconhecimento da relevância da preservação do meio ambiente, a legislação brasileira e, especialmente a Constituição de 1988, incorporou a proteção ao meio ambiente ao ordenamento jurídico.

O bem ambiental, considerada a evolução histórica dos direitos humanos, passou a ser reconhecido por parte da doutrina brasileira como direito difuso. A compreensão e interpretação do bem ambiental, nessa perspectiva, fundam-se na análise do texto constitucional brasileiro de 1988 e da legislação correspondente e tem importantes defensores na doutrina.

Partindo da dicotomia entre bens públicos e privados afirma-se que a Constituição de 1988, no artigo 225⁶¹, inaugurou uma nova categoria de bens que possuem a característica de serem bens de uso comum e essenciais à sadia qualidade de vida do povo. De outra maneira, “em decorrência da tradicional contraposição entre Estado e cidadãos, entre o público e o privado, iniciou-se no Brasil, a partir do advento da Carta de 1988, uma nova categoria de bens de uso comum do povo e essenciais à sadia qualidade de vida”. (FIORILLO, 2014, p. 183).

Para essa perspectiva, o bem ambiental não se confunde com os bens privados ou com os bens públicos⁶² em razão de se identificar com os direitos ou interesses difusos de que trata a Lei 8.078/90 no artigo 81, parágrafo único, I⁶³. Referindo-se ao bem ambiental, Fiorillo afirma que

Definidos como transindividuais e tendo como titulares pessoas indeterminadas ligadas por circunstâncias de fato, os denominados interesses ou direitos difusos (art. 81, parágrafo único, I, da Lei 8.078/90) pressupõe, sobre a ótica normativa a existência de um bem “de natureza indivisível”. (FIORILLO, 2014, p. 184).

⁶¹ “Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. (BRASIL, 1998).

⁶² O critério de distinção entre bens públicos e privados no direito brasileiro refere-se ao sujeito possuidor do direito subjetivo, sendo públicos os bens que pertencem ao Poder Público e privados os que pertencem aos particulares. Veja-se o Artigo 98 do Código Civil de 2002.

⁶³ “Art. 81. A defesa dos interesses e direitos dos consumidores e das vítimas poderá ser exercida em juízo individualmente, ou a título coletivo.

Parágrafo único. A defesa coletiva será exercida quando se tratar de:

I - interesses ou direitos difusos, assim entendidos, para efeitos deste código, os transindividuais, de natureza indivisível, de que sejam titulares pessoas indeterminadas e ligadas por circunstâncias de fato;

II - interesses ou direitos coletivos, assim entendidos, para efeitos deste código, os transindividuais, de natureza indivisível de que seja titular grupo, categoria ou classe de pessoas ligadas entre si ou com a parte contrária por uma relação jurídica base;

III - interesses ou direitos individuais homogêneos, assim entendidos os decorrentes de origem comum”. (BRASIL, 1990).

Argumenta-se, ainda, que o Art. 225 da CRFB de 1988 “ao estabelecer a existência jurídica de um bem que se estrutura como sendo de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, configura nova realidade jurídica, disciplinando bem que não é público nem, muito menos, particular”. (FIORILLO, 2014, p. 185).

Ao estabelecer que todos são titulares do direito ao meio ambiente saudável, a norma do Art. 225 da CRFB afasta a titularidade do poder público, bem como dos particulares, determinando o caráter transindividual do bem ambiental. Assim, a partir da leitura do texto constitucional, especialmente da expressão “bem de uso comum do povo” do Art. 225 da CRFB (BRASIL, 1988), pode-se afirmar, segundo esta perspectiva, que “o povo, portanto, é quem exerce a titularidade do bem ambiental [...]”. (FIORILLO, 2014, p. 185).

Ainda no que se refere à norma do Art. 225 da CRFB de 1988, destaca-se que os bens necessários à sadia qualidade de vida estão relacionados à dignidade da pessoa humana, fundamento do Estado Brasileiro posto no art. 1º, III, da CRFB⁶⁴, e descritos no art. 6º também da CRFB⁶⁵. Assim, a garantia do mínimo necessário à vida digna assegurada aos brasileiros e estrangeiros residentes no país, “garantindo fundamentalmente no âmbito dos direitos materiais ambientais disciplinados na Carta Magna os direitos a educação, saúde, trabalho, moradia [...]”. (FIORILLO, 2012, p. 57).

Ainda para justificar a perspectiva que vê o bem ambiental como direito difuso, a doutrina cita dispositivos da Constituição de 1988, notadamente, a norma que trata com ação civil pública (art. 5º, LXXIII da CRFB⁶⁶) e a que enumera as funções institucionais do Ministério Público (art. 129, III da CRFB⁶⁷).

⁶⁴ “Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

I – a soberania;

II – a cidadania;

III – a dignidade da pessoa humana;

IV – os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;

V – o pluralismo político”. (BRASIL, 1988).

⁶⁵ “Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma esta Constituição. (EC nº 26/2000, EC nº 64/2010 e EC nº 90/2015)”. (BRASIL, 1988).

⁶⁶ “Art. 5º Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

LXXIII - qualquer cidadão é parte legítima para propor ação popular que vise a anular ato lesivo ao patrimônio público ou de entidade de que o Estado participe, à moralidade administrativa, ao meio ambiente e ao patrimônio histórico e cultural, ficando o autor, salvo comprovada má-fé, isento de custas judiciais e do ônus da sucumbência;” (BRASIL, 1988).

⁶⁷ “Art. 129. São funções institucionais do Ministério Público:

A partir das normas citadas, o Poder Constituinte, ao mencionar separadamente os bens públicos do meio ambiente, admitiu a existência de uma nova classe de bens, diferentes dos bens públicos por pertencer a toda coletividade e não ao Estado, nominados bens difusos. (FIORILLO, 2014).

Dessa maneira, cabe ao Estado, portanto, gerir o bem ambiental administrando-o, “[...] de forma que toda vez que alguém quiser explorar algum dos aludidos bens deverá estar autorizado pelo respectivo ente federado, porquanto este será o ente responsável pela administração do bem e pelo dever de prezar pela sua preservação”. (FIORILLO, 2014, p. 196).

Por tudo, Rui Carvalho Piva, corroborando com essa visão, define bem ambiental como “um valor difuso material ou imaterial que serve de objeto imediato a relações jurídicas de natureza ambiental”. (PIVA, 2000, p. 114).

Em decorrência da pretendida natureza difusa e, para ser coerente com o sistema dos direitos transindividuais⁶⁸, é necessário admitir que o bem ambiental é inalienável, imprescritível e indivisível.

Como direito difuso, o bem ambiental será, portanto, indivisível, não podendo ser dividido ou fracionado. Citando Maria Helena Diniz e relacionando os ensinamentos dessa autora ao bem ambiental, Fiorillo, afirma que “[...] pressupõe, sob a ótica normativa, a existência de um bem ‘de natureza indivisível’, ou seja, um bem que ‘não pode ser fracionado por sua natureza, por determinação de lei ou por vontade das partes’”. (FIORILLO, 2014, p. 187, com grifos no original).

Em que pese o art. 3º, V da Lei 6.938/81⁶⁹, trazer como recursos ambientais separadamente a atmosfera, a flora, a fauna, as águas, o subsolo e outros, o que poderia conduzir à interpretação de que o bem ambiental pode ser fracionado, argumenta-se que “essa denominação não quer dizer que a própria lei faça a fragmentação do meio ambiente para a

III - promover o inquérito civil e a ação civil pública, para a proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos.” (BRASIL, 1988)

⁶⁸ Direitos transindividuais ou coletivos *lato sensu* são aqueles que não possuem um destinatário específico, mas a coletividade ou grupo de indivíduos que se ligam por circunstâncias de fato. São indivisíveis, inalienáveis e imprescritíveis, sendo tuteláveis pelo Estado mediante regramento próprio. “Assim, reputam-se direitos coletivos (art. 81, par. ún., I, do CDC) aqueles transindividuais (metaindividuais, supraindividuais, pertencentes a uma coletividade), de natureza indivisível (só podem ser considerados como um todo), e cujos titulares sejam pessoas indeterminadas (ou seja, indeterminabilidade dos sujeito, não havendo individualização) ligados por circunstâncias de fato, não existindo um vínculo comum de natureza jurídica, v.g. [...]”. (DIDIER; ZANETTI, 2007, p. 74).

⁶⁹ “Art. 3º - Para os fins previstos nesta Lei, entende-se por:

V - recursos ambientais: a atmosfera, as águas interiores, superficiais e subterrâneas, os estuários, o mar territorial, o solo, o subsolo, os elementos da biosfera, a fauna e a flora. (Redação dada pela Lei nº 7.804, de 1989)”.

dominialização do bem difuso, pois, essa interpretação não coaduna com uma legislação de proteção ambiental”. (COSTA, 2009, p. 148).

Não é passível, também, de ser alienado ou transacionado de qualquer maneira em razão de pertencer à coletividade e ser essencial à sadia qualidade de vida. Vale dizer que

O bem ambiental destaca um dos poderes atribuídos pelo direito de propriedade, consagrado no direito civil, e o transporta ao art. 225 da Constituição Federal, de modo que, sendo bem de uso comum, como é, todos poderão utiliza-lo, mas ninguém poderá dispor dele ou então transaciona-lo. (FIORILLO, 2014, p. 192)

Fazolli (2009) invoca a natureza de direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado para afirmar que, mesmo que pertencente a todos, “[...] não quer dizer que, com isso, seja-lhes dada a prerrogativa de dispor de determinada parcela do todo”. (FAZOLLI, 2009, p. 58).

Ainda com relação à inalienabilidade, Costa defende que o bem ambiental é inapropriável. Dessa maneira, “a patrimonialização desses bens seria, portanto, ilegal, conforme, art. 225, *caput*, da Constituição”. (COSTA, 2009, p. 152).

No que se refere à prescritibilidade, o bem ambiental, como direito subjetivo, não está sujeito à perda por inércia do titular em defendê-lo. O bem ambiental não está sujeito à prescrição, sendo, portanto, “[...] imune aos efeitos ocasionados pelo tempo nas demais relações jurídicas, podendo o seu titular, a qualquer momento, reivindicar o cumprimento do comando inserto na norma”. (FAZOLLI, 2009, p. 56).

Nesse contexto, cabe à Administração Pública gerir o bem ambiental que não é propriedade pública ou privada, mas de todos. De outra maneira, “na verdade, esta atua como simples administradora de um bem que pertence à coletividade, devendo geri-lo sempre com a participação direta da sociedade”. (FIORILLO, 2014, p. 196).

Especialmente no que se refere ao bem ambiental minério, aos recursos hídricos, ao petróleo e ao gás natural, cabe à União o gerenciamento da exploração, com a participação popular e compensação financeira pela exploração dos recursos minerais aos Estados, Distrito Federal e Municípios, conforme art. 20, § 1º da Constituição da República Federativa do Brasil ⁷⁰.

⁷⁰ Art. 20. São bens da União:

§ 1º É assegurada, nos termos da lei, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios, bem como a órgãos da administração direta da União, participação no resultado da exploração de petróleo ou gás natural, de recursos hídricos para fins de geração de energia elétrica e de outros recursos minerais no respectivo território, plataforma continental, mar territorial ou zona econômica exclusiva, ou compensação financeira por essa exploração.

Passada a análise do bem ambiental como bem difuso, é necessário investigar a perspectiva que vê o bem ambiental como bem público de uso comum do povo.

4.2.2 Bem ambiental como bem público de uso comum do povo

A perspectiva que vê o bem ambiental como bem público de uso comum do povo parte da teoria econômica, notadamente, do ponto que trata com interesses comuns para dizer que o meio ambiente é um bem comum e, como tal, tende a não ser protegido por quem usufrui. Assim, “como consequência dessa qualidade de ‘ser de todos e não ser de ninguém’, o que se verifica na prática é que o cidadão tende a deixar que os ‘outros’ busquem a tutela dos bens comunais, sempre que ameaçados ou danificados”. (BENJAMIN, 1993, p. 61).

Em razão da tutela do bem comum – meio ambiente –, há o interesse em atribuir a uma pessoa o ônus de proteção. De outra maneira, “por conseguinte, os bens comunais (e a partir deles, os direitos e interesses difusos e coletivos) criam uma forte necessidade de ‘personificação’ como forma de estimular sua proteção”. (BENJAMIN, 1993, p. 62).

Para a visão que interpreta o bem ambiental como bem público, sua natureza é pública e constitui-se num macrobem. O meio ambiente é imaterial e composto pela universalidade de bens componentes da natureza como, por exemplo: rios, mares, floresta e solo. Esses bens individualmente considerados que compõem a universalidade são nominados microbens. Nesse sentido,

O meio ambiente, como objeto da função ambiental, é gênero amplo (macrobem) que acolhe uma infinidade de outros bens – numa relação assemelhada à dos átomos moléculas -, menos genéricos e mais materiais (microbens): são a atmosfera, as águas interiores, superficiais e subterrâneas, os estuários, o mar territorial, o solo, o subsolo, os elementos da hidrosfera, a fauna e a flora, ou em outras palavras, os elementos da hidrosfera, litosfera, da atmosfera, da biosfera e, quiçá, também de uma antroposfera. (BENJAMIN, 1993, p. 75).

A expressão macrobem, oriunda da linguagem da economia, indica a relevância do aspecto econômico do qual partiu a análise do bem ambiental, o que poderia proporcionar a diminuição da proteção do meio ambiente. Nesse sentido, “a utilização do termo macrobem, advindo da linguagem econômica, considera o enfoque econômico aplicado ao bem ambiental”. (COSTA, 2016, p. 89).

Rossi (2017) afirma que essa aspiração econômica é o que permite a classificação do bem ambiental como bem público de uso comum do povo em consonância com o Código Civil.

Nesse contexto, os bens que compõem o meio ambiente ganham, em regra, a mesma natureza do meio ambiente como universalidade – macrobem. Ressalta-se que

O certo é que os elementos que constituem o meio ambiente (como macrobem), enquanto com ele relacionados, ganham, como regra a mesma natureza pública de uso comum que o caracteriza. Assim, um prédio tombado ou uma floresta preservada, vistos como ângulo ambiental (como integrantes do conglomerado abstrato que compõe a qualidade ambiental), são bens públicos de uso comum [...]. (BENJAMIN, 1993, p. 70).

Entretanto, os elementos que compõem o macrobem, ou seja, o microbem, composto pelos rios, mares, florestas, solo, *etc.*, podem ser individualizados e divididos para a exploração sob o regime de direito privado, mantendo-se a natureza de bens de uso comum e o interesse público. Assim, “[...] são bens públicos de uso comum, mesmo que para outros fins (como, p. ex., com vistas à possibilidade de sua exploração ou alienação) sejam regidos pelo regime próprio dos bens privados”. (BENJAMIN, 1993, p. 70).

Nessa perspectiva, o bem ambiental é público porque não é passível de apropriação com exclusividade, consistindo, portanto, em bem de uso comum do povo. Pode-se afirmar que “o bem ambiental é público, não porque pertença ao Estado (critério subjetivo), mas porque não é passível de apropriação com exclusividade (critério objetivo), sendo, por isso mesmo, verdadeiro bem público de uso comum do povo”. (BENJAMIN, 1993, p. 71).

Benjamin rejeita a apropriação exclusiva do bem ambiental pelos particulares e pelo poder público em razão de adotar o critério objetivo e ser bem pertencente à coletividade afirmando que “há uma tendência – equivocada – a se enxergar o bem ambiental como pertencente a uma das pessoas jurídicas de Direito Público interno, seja ela a União, Estados, o Distrito Federal ou Municípios”. (BENJAMIN, 1993, p. 74).

Essa perspectiva distingue, ainda, o bem do interesse ambiental afirmando que o bem ambiental é público em oposição ao bem privado pelos motivos acima delineados e o interesse ambiental é difuso, sendo que o bem é objeto desse interesse. De outra maneira, “a fórmula que permite compatibilizar a nomenclatura das duas disciplinas é a de que o meio-ambiente, como macrobem, é bem público de uso comum, enquanto que o interesse ambiental, como reflexo exterior deste é difuso”. (BENJAMIN, 1993, p. 74).

Por fim, coloca como consequência da natureza pública de uso comum do povo a indisponibilidade, inalienabilidade, impenhorabilidade e imprescritibilidade do bem ambiental em seu sentido macro (BENJAMIN, 1993). Sobre a inalienabilidade, é preciso dizer que

Em complementação à indisponibilidade, o bem ambiental também é *inalienável*, pelo menos no novo regime constitucional. A ninguém é lícito, em tal raciocínio,

vender, p. ex., ‘permissões’ para poluir, já que isto, indiretamente, significaria alienação do próprio bem ambiental. (BENJAMIN, 1993, p. 80).

Nessa visão, ao mencionar somente a indisponibilidade do macrobem, há possibilidade de alienação e disponibilidade do microbem (rios, solo, subsolo, florestas, lagos, por exemplo).

Após a investigação das duas principais perspectivas sobre o bem ambiental no direito brasileiro, estas serão relacionadas à tomada de posição que se deu com o pensamento metafísico moderno, em relação à fenomenologia heideggeriana e à hermenêutica da faticidade.

4.2.3 *Bem ambiental, metafísica, fenomenologia e hermenêutica da faticidade*

As interpretações do bem ambiental aqui investigadas encontram-se dentro da tradição metafísica moderna e da tomada de posição que considera a subjetividade e a egoidade no modo como o homem é e se reconhece, delimita a verdade em sua essência e na maneira como o homem mede a verdade do ente.

Os conceitos e categorias fundamentais expressam a tomada de posição que se deu com a metafísica moderna. Têm como fundamento a racionalidade e o assenhoreamento do objeto pelo sujeito numa relação na qual a certeza do conhecimento é atingida a partir do intérprete.

Asseguram a certeza sobre o objeto pelo método aplicado e a racionalidade inerente, sendo que na representação⁷¹ imprime-se muito de quem representa. É importante dizer que toda representação representa também o sujeito representante que impõe seu campo de visão ao objeto.

Ao representar, colocando-se anteriormente ao objeto, o sujeito já tomou a decisão do que seja a interpretação e se guia pela inspiração – antropocentrismo ou biocentrismo – mantendo o ser velado.

O sentido - compreensão de mundo - que o sujeito traz para a interpretação deve ser questionado conscientemente, livrando-se, assim, tanto quanto possível, de inspirações ocultas e inconscientes. É preciso dizer que “na elaboração da posição prévia, da visão prévia

⁷¹ A expressão representação é usada neste estudo no sentido que Heidegger lhe atribui como o ato de representar, de trazer para diante de si o objeto captável pelos sentidos e representado num processo mental. “Portanto, algo só é apresentado para, representado – *cogitatum* – para o homem, quando é fixado e assegurado para ele como aquilo sobre o que ele pode ser senhor a partir de si a qualquer momento e de maneira inequívoca, sem hesitação e dúvida, na esfera *de seu* dispor”. (HEIDEGGER, 2007, p. 112, com grifos no original)

e concepção prévia, ela deve assegurar o tema científico a partir das coisas mesmas”. (HEIDEGGER, 2016, p. 215).

Assim, as interpretações do bem ambiental almejam a preservação do meio ambiente criando artifícios que não consideram o fenômeno, a posição prévia, visão prévia e a concepção prévia.

Olvidam a preponderância do elemento econômico sobre a natureza como regra, ainda que a Constituição de 1988 tenha buscado incluir no seu texto a proteção ao meio ambiente, existente em razão da acumulação inerente ao sistema capitalista e o antropocentrismo que coloca a natureza à disposição do homem como objeto para a consecução de seus fins.

Para elucidar o que foi dito, veja-se o bem ambiental minério, que é explorado e vendido⁷², ainda que com o gerenciamento do Poder Público e a participação popular, em que pese o conceito desse bem indicar sua inalienabilidade.

Poder-se-ia argumentar, como comumente se faz por aqueles que defendem o bem ambiental como interesse difuso, que não há venda, mas gerenciamento econômico da exploração pelo Estado. Aqui há uma interpretação que não considera o fenômeno e adentra o círculo hermenêutico de maneira equivocada.

A venda e comercialização do bem ambiental minério ocorrem na medida em que a exploração, mesmo com o gerenciamento do Estado, remete ao exterior, ou mesmo dentro do Brasil, por meio de empresas estatais ou privadas, grandes quantidades de minério mediante pagamento. Nesse sentido, tem-se como exemplo o demonstrativo financeiro da Vale do Rio Doce⁷³, que atesta lucro bruto de R\$ 22.609.000.000,00 (vinte e dois bilhões seiscentos e nove milhões de reais) e receitas de vendas líquidas de R\$ 47.033.000.000,00 (quarenta e sete bilhões e trinta e três milhões de reais) para o período de nove meses findados em 30 de setembro de 2017, principalmente com a venda de minério. (VALE S. A., 2017).

A maneira correta de entrar no círculo hermenêutico seria considerar o fenômeno em sua faticidade e, assim, desvelá-lo. Para tanto, não se pode deixar de considerar que o bem ambiental, no que se refere ao minério, água ou madeira, por exemplo, em determinadas circunstâncias, é alienável.

⁷² O Código Civil define o contrato de compra e venda como o contrato no qual o sujeito se obriga a transferir a propriedade de coisa certa mediante o recebimento de pagamento em dinheiro. Veja-se:

“Art. 481. Pelo contrato de compra e venda, um dos contratantes se obriga a transferir o domínio de certa coisa, e o outro, a pagar-lhe certo preço em dinheiro”. (BRASIL, 2002).

⁷³ A Vale do Rio Doce é reconhecida como empresa exploradora de minério.

No que se refere à perspectiva que vê o bem ambiental como macrobem - inalienável - e suas partes como microbem – estes por vezes sujeitos a regime privado parcialmente revogado ou não e, portanto, alienáveis – somente aparentemente considera o fenômeno e adentra o círculo hermenêutico de maneira correta, pois afirma a inalienabilidade para o macrobem como universalidade.

Entretanto, não discute a posição prévia, visão prévia ou concepção prévia que o orienta. De outra maneira, afirma a intenção de proteção ao meio ambiente (BENJAMIN, 1993), mas com a admissão da permissão para alienação do bem ambiental - microbem, ao que parece, coloca o elemento econômico e os interesses humanos em preponderância à natureza sem, contudo, expor esse posicionamento prévio.

Assim, de forma subjetiva e solipsista, muda a natureza do bem ambiental de macrobem para microbem e o regramento jurídico aplicável, de público para possivelmente privado, desconsiderando o fenômeno ao afirmar a inalienabilidade do macrobem, ainda que em parte. Em outros termos, a venda do microbem submete-se a interesses econômicos e a medida da proteção será fundada na vontade do sujeito que define quais as partes do macrobem podem ser alienadas.

Neste ponto, a justificativa de que o benefício individual traria benesses coletivas e a crença em soluções técnicas sem quaisquer questionamentos sobre o modo como se vive e a técnica mesma parece fundamentar a relevância do elemento econômico na visão prévia acima exposta.

Também a perspectiva que vê o bem ambiental como interesse difuso não discute a posição prévia da qual parte. Não trata com a técnica, a sistematização do mundo, a objetivação/dominação da natureza para os propósitos humanos, o sistema econômico e suas contradições ou, de qualquer maneira, a tomada de posição que se deu com a metafísica moderna.

Nesse contexto, a “verdade” sobre o ser é aquilo que o sujeito determina enquanto resultado do método e da racionalidade, ignorando o fenômeno de velamento e desvelamento.

Há, reitera-se, a antropomorfização de tudo e o antropocentrismo que orienta o conceito e a natureza do bem ambiental no direito brasileiro encontra-se como resultado dessa tomada de posição que, ao final, não é eficaz para a proteção do meio ambiente por não discutir a posição prévia, a visão prévia ou a concepção prévia.

Por outro lado, não se olvida que o enunciado também traz posição prévia que, no que se refere à Constituição, tem força normativa. Entretanto, cabe à ciência discutir os

pressupostos nos quais se embasa e, especialmente no caso do direito, deve a ciência jurídica discutir a posição, visão ou concepção prévia posta na Constituição de 1988 para, se assim for necessário à preservação da natureza, orientar a reforma do texto constitucional.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu analisar, a partir do pensamento de Martin Heidegger, a tomada de posição que se deu com a modernidade e a posição prévia, visão prévia e concepção prévia não discutidas nas interpretações do bem ambiental e a adequação dessas interpretações àquela tomada de posição.

O estudo pautou-se na análise da modernidade, especialmente, a partir de Descartes, sem, entretanto, descartar o caminho que a metafísica trilhou até lá. Assim, investigou-se o pensamento de Platão e Aristóteles no que era importante ao presente trabalho para, posteriormente, conhecer a tomada de posição que se deu com a modernidade em Descartes e sua crise em Nietzsche.

Nesse ponto, verificou-se que a subjetividade e o homem egóico são a essência da modernidade e a certeza do método permite ao homem se assenhorear de tudo, estabelecendo uma relação de sujeição do objeto. Por objeto tem-se tudo que serve ao interesse do homem como, por exemplo, a natureza e o homem mesmo.

Conhecida a tomada de posição metafísica que orienta o modo como o homem é homem e se reconhece como tal, no projeto do ente sobre o ser, pela delimitação da verdade em sua essência e na maneira como o homem mede a verdade do ente, passou-se a analisar o método fenomenológico e o pensamento heideggeriano como contraponto àquela. Investigou-se, ainda, a hermenêutica da faticidade e a maneira correta de entrar no círculo hermenêutico.

Pode-se verificar que o método fenomenológico permite conhecer as coisas por elas mesmas e, dessa maneira, adentrar no círculo hermenêutico pelo fenômeno discutindo-se a posição prévia, visão prévia e concepção prévia e, portanto, desvelando o ser que se encontra velado na compreensão e interpretação.

Após, estudou-se a posição, visão e concepção prévias que orientam a compreensão e interpretação do bem ambiental, bem como o conceito e natureza deste no ordenamento jurídico brasileiro. Ao final do capítulo, relacionou-se o estudado até então, buscando-se apontar possíveis contradições que indicam a ineficácia da proteção ambiental que não discute a posição prévia.

Foi possível constatar que a posição prévia a qual orienta a compreensão do bem ambiental não é discutida no direito brasileiro e a interpretação se insere na tomada de posição que se deu com a modernidade, sendo, assim, pautada na subjetividade e entrando no círculo hermenêutico de maneira incorreta.

As interpretações, especialmente a que toma o bem ambiental como bem difuso, não discutem o sistema econômico e os valores liberais, bem como não discutem o modo como o homem é homem e se reconhece como tal, o projeto do ente sobre o ser, a delimitação da verdade em sua essência e na maneira como o homem mede a verdade do ente.

Também não discute a técnica e a construção que toma o mundo como sistema calculado para satisfação dos interesses humanos no qual natureza e homem são objetos de satisfação de necessidades.

Assim, vela o ser por não conhecer a posição prévia da qual parte para discutir o conceito e natureza do bem ambiental, tornando, dessa maneira, a pretendida proteção da natureza ineficaz.

Para exemplificar o que se afirmou, intentou-se indicar possível contradição na apontada inalienabilidade do bem ambiental ao se demonstrar que o minério de ferro é extraído e comercializado, ainda que seja parte integrante da natureza.

Também a teoria que trata o bem ambiental como bem público insere-se na tomada de posição que se deu com a modernidade, especialmente quando afirma a inalienabilidade para o macrobem e a possibilidade de adotar-se o regime privado para o microbem, permitindo-se a alienação. Aqui, muda a natureza do bem ambiental a partir de uma construção subjetiva, ignorando o fenômeno e tratando a natureza como objeto de dominação que serve aos interesses humanos.

Por tudo, as compreensões e interpretações do bem ambiental no direito brasileiro não discutem a posição, visão e concepção prévias de que partem e não permitem que a proteção da natureza pretendida seja eficaz.

É caminho natural da presente pesquisa indicar, considerado o método fenomenológico, a natureza e o conceito de bem ambiental. Entretanto, como ressaltado na introdução, não é este o objeto deste trabalho.

Assim, posteriores estudos poderão indicar um conceito e natureza de bem ambiental a partir do método fenomenológico de modo que se entre no círculo hermenêutico de maneira adequada proporcionando uma proteção da natureza de maneira eficaz.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALVES, Marcos Alexandre. Interpretação e compreensão: da hermenêutica metodológica à experiência hermenêutica como crítica e fundamento do saber filosófico. **Princípios**, Natal, v. 18, n. 30, p. 181-198, jul./dez. 2011.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Vizenzo Cocco; Joaquim de Carvalho. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984.

_____. **Física I e II**. Trad. Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

BALIM, Ana Paula Cabral; MOTA, Luiza Rosso; SILVA, Maria Beatriz Oliveira da. Complexidade ambiental: o repensar da relação homem-natureza e seus desafios na sociedade contemporânea. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 11, n. 21, p. 163-186, jan./jun. 2014.

BARRETO, Leandro de Marzo; MACHADO, Paulo Affonso Leme. A construção do diálogo e da solidariedade e a proteção do bem ambiental e da natureza na concepção universal do humano, a partir de uma leitura da encíclica *laudato si*. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 13, n. 26, p. 319-336, mai./ago. 2016.

BENJAMIN, Antônio Herman V. (Coord.). **Dano ambiental**: prevenção, reparação e repressão. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1993.

BONAVIDES, Paulo. **Do Estado liberal ao Estado Social**. 7. ed. São Paulo: Malheiros, 2004.

_____. **Curso de direito constitucional**. 30. ed. São Paulo: Malheiros, 2015.

BRASIL. **Lei 6.938/81**, de 31 de agosto de 1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível na internet em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6938.htm>. Acesso em 08 de jan. de 2018.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível na internet em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 05 de janeiro de 2018.

BRASIL. **Lei 8.078**, de 11 de setembro de 1990. Dispõe sobre a proteção do consumidor e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8078.htm>. Acesso em: 05 jan. de 2017.

BRASIL. **Lei 10.406**, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm>. Acesso em: 05 jan. de 2017.

BULHÕES, Fernanda Machado de. A caminho de uma filosofia extra moral. **Princípios**. Natal, ano 3, n. 4, p. 103-109, jan./dez. 1996.

_____. Nietzsche e o nascimento da filosofia grega. **Princípios**, Natal, vol. 20, n. 33, p. 391-410, jan/jun. 2013.

COURI, Sergio. **Liberalismo e societalismo**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

COSTA, Beatriz Souza. **O gerenciamento econômico do minério de ferro como bem ambiental no direito constitucional brasileiro**. São Paulo: Editora Fiuza, 2009.

_____. **Meio ambiente como direito à vida**: Brasil, Portugal e Espanha. Belo Horizonte: O Lutador, 2016.

DESCARTES, René. **Regras para a orientação do espírito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **Meditações sobre a filosofia primeira**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Cemodecon Traduções, 1999.

_____. **Discurso do método**. Trad. Ciro Mioranza. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2009.

DIDIER JUNIOR, Fredie; ZANETI JUNIOR, Hermes. **Curso de Direito Processual Civil**: processo coletivo. 2. ed. Bahia: Podivm, 2007.

DINIZ, Maria Helena. **Curso de direito civil brasileiro**: teoria geral do direito. 12º ed. São Paulo: Editora Saraiva, 1996.

FAZOLLI, Silvio Alexandre. **Bem jurídico ambiental**: por uma tutela coletiva diferenciada. Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2009.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. **Princípios**, Natal, vol. 21, n. 36, p. 121-152, jul/dez. 2014.

FERREIRA, Wanderley J. A questão do fim da filosofia e a tarefa do pensamento na era da técnica planetária. **Princípios**, Natal, vol. 20, n. 33, p. 485-529, jan/jun. 2013.

FIGUEIREDO, Guilherme Gouvêa de. **Crimes ambientais à luz do conceito de bem jurídico-penal**: (des)criminalização, redação típica e (in)ofensividade. São Paulo: IBCCRIM, 2008.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Princípios do direito processual ambiental**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. **Curso de direito ambiental brasileiro**. 15. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

GADAMER, Hana-Gerog. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Fávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GOBRY, Ivan. **Dicionário grego da filosofia**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HATAB, Lawrence J. **Genealogia da Moral de Nietzsche**. Trad. de Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Carta sobre o humanismo**. Trad. Rubens Eduardo Faria. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **A caminho da linguagem**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Shuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012a.

_____. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

_____. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Trad. Renato Kirchner. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Ser e tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: 1789-1848**. Trad. Maria Tereza Teixeira; Marcos Penchel. 37. ed. São Paulo/ Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001.

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

JAQUES, Marcelo Dias. A tutela internacional do meio ambiente: um contexto histórico. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 11, n. 22, p. 299-315, jul./dez. 2014.

JUNGES, José Roque. Ética ecológica: antropocentrismo ou biocentrismo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 33, n. 89, p.33- 66. 2001.

KUNTZ, Rolf. Locke, liberdade, igualdade e propriedade. In CÉLIA, Galvão Quirino; VOUGA, Claudio; BRANDÃO, Gildo Marçal (Orgs.). **Clássicos do pensamento político**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2004, p. 91-119.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Filosofia grega: uma introdução**. Teresópolis: Daimon Editora, 2010.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. Luiz João Baraúna. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MACHADO, Igor Suzano. Comunidade de princípios e princípio responsabilidade: o juiz Hércules confuso diante de uma natureza ameaçada. **Revista Veredas do Direito**. Belo Horizonte, v. 13, n. 27, p. 243-265, set/dez. 2016.

MALPAS, Jeff. O aceno da linguagem: A transformação hermenêutica do pensamento de Heidegger. Trad. Alexander de Carvalho. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, vol. I, n. 1, p. 143-164, 2012.

MANDEVILLE, Bernard. **Fábula das abelhas: vícios privados, benefícios públicos**. Londres, 1723. Disponível em: < <https://economianostra.wordpress.com/2013/06/12/a-fabula-das-abelhas-de-bernard-mandeville/> >. Acesso em: 30 nov. 2017.

MARX, Karl. **O capital**. Trad. Regis Barbosa; Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2006.

_____. **A vontade de poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **O nascimento da tragédia**. Trad. Antonio Carlos Braga. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2011.

OLIVEIRA, Márcio Luís de. **A Constituição juridicamente adequada: transformações do constitucionalismo e atualização principiológica dos direitos, garantias e deveres fundamentais**. Belo Horizonte: Arraes, 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Rio de Janeiro, 1992. Disponível em <<http://onu.org.br/rio20/img/2012/01/rio92.pdf>>. Acesso em: 22 de maio de 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente Humano**. Estocolmo, 1972. Disponível em <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Meio-Ambiente/declaracao-de-estocolmo-sobre-o-ambiente-humano.html>>. Acesso em: 22 de maio de 2016.

PIVA, Rui Carvalho. **Bem ambiental**. São Paulo: Max Limonad, 2000.

PLATÃO. **A República**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro: 1965.

_____. **Diálogos: o banquete, Fédon, Sofista e Político.** Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril, 1972.

_____. **Fredo.** Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

REALE, Giovanni; Antiseri, Dario. **História da Filosofia: filosofia pagã antiga.** v. 1. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. **História da Filosofia: do humanismo a Descartes.** v. 3. São Paulo: Paulus, 2004.

RAMOS, A. V. G. F. F.; REIS, É. V. B. Técnica e Genética: a manipulação da vida. In: CONPEDI; UNINOVE. (Org.). **Direito ambiental I.** Ied. Florianópolis: FUNJAB, 2014, v. I, p. 511-529.

RODRÍGUEZ, Ramón. A maneira correta de entrar no círculo: a questão de sentido em ser e tempo. Trad. Rebeca Furtado de Melo. **Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica**, vol. II, n. 1, p. 139-159, 2013.

ROLLA, Fagner. **Ética Ambiental: principais perspectivas teóricas e a relação homem-natureza.** Disponível em: <http://www3.pucrs.br/pucrs/files/uni/poa/direito/graduacao/tcc/tcc2/trabalhos2010_1/fagner_rolla.pdf>. Acesso em: 09 dez. 2017.

ROSSI, Camila Cristina de Souza. **Termo de ajustamento de conduta como instrumento processual na tutela do meio ambiente ecologicamente equilibrado.** 2017. 138 f. Dissertação (mestrado) – Escola Superior Dom Helder Câmara, Belo Horizonte, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Discurso sobre a origem e a desigualdade entre os homens.** Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. **O contrato social.** Trad. Antônio P. Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999b.

RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem.** 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2014.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.** 2. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SEIBT, Cezar Luís. Heidegger: da fenomenologia “reflexiva” à fenomenologia hermenêutica. **Princípios**, Natal, vol. 19, n. 31, p. 79-98, jan-jun de 2012.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas.** São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

STAHEL, Andri Werner. Capitalismo e entropia: os aspectos ideológicos de uma contradição e a busca de alternativas sustentáveis. In: **Desenvolvimento e natureza: Estudos para uma sociedade sustentável.** Cavalcanti, Clóvis (Org.). Recife: Brasil, 1994. Cap. 6, p. 61-76. [E-Book].

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. 2. ed. Ijuí: Ed Unijuí, 2016.

_____. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

TAVARES, Olyver. O confronto radical entre Nietzsche e Heidegger em relação à superação da metafísica. **Controvérsia**, Brasília, vol. 8, n. 3, p. 12-32, set-dez de 2012.

TEIXEIRA, Sonia Maria Platon. **A noção de habitar na ontologia de Heidegger**: mundanidade e quadratura. 2006. 91 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2006.

VALE S. A. **Demonstrativo financeiro**. Demonstra as finanças para o período de nove meses anterior a 30 de setembro de 2017. Disponível em:
<<http://www.vale.com/brasil/PT/investors/information-market/financial-statements/Paginas/default.aspx>>. Acesso em: 05 jan. 2018.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, vol. 34, n. 2, p. 85-102, 2011.

ANEXO

Uma grande colmeia, de abelhas repleta; Que viviam em luxuosidade completa; Porém tão famosa por leis e ação; Quanto por copiosa população; Constituía o grande manancial; Do saber científico e industrial; Não havia abelhas com governo melhor; Com mais contentamento, inconstância menor; Não eram escravas da tirania; Nem sofriam com democracia; Mas tinham reis, que errar não podiam; Pois seu poder as leis comediam. Embora o enxame a fértil colmeia abarrotasse; Essa multidão fazia com que ela prosperasse; Milhões procuravam dar satisfação. Mútua a sua cupidez e ostentação; Outros tantos entravam na lida. Para ver sua obra destruída. Abasteciam o mundo com sobra; Mas tinham mais trabalho que mão-de-obra. Alguns, com pouco esforço e grande capital; Faziam negócios de lucro monumental; Outros, condenados a foices e espadas. E a todas essas árduas empreitadas. Em que, voluntariamente, infelizes suavam. Para poder comer, as forças esgotavam; Outros ainda a mistérios estavam votados; Aos quais poucos aprendizes eram encaminhada. Que não requeriam senão o impudor; E sem um centavo podiam se impor. Como parasitas, gigolôs, ladrões, Punguistas, falsários, magos, charlatões; E todos os que, por inimizade. Ao honesto labor, com sagacidade. Tiravam vantagem considerável. Da lida do vizinho incauto e afável. Chamavam-nos canalhas, mas os diligentes; Exceto o nome, não agiam diferente. De todos os negócios a fraude era parte; Nenhuma profissão era isenta dessa arte. Assim, o vício em cada parte vivia; Mas o todo, um paraíso constituía; Temidos na guerra, na paz incensados; Pelos estrangeiros era respeitados; E, de riquezas e vidas abundante; Entre as colmeias era a preponderante. Tais eram as bênçãos daquele estado; Seus crimes tomavam-no abastado; E a virtude, que com a politicagem. Aprendera bastante malandragem; Tomara-se, pela feliz influência; Amiga do vício, por consequência; O pior elemento em toda a multidão. Realizava algo para o bem da nação. Assim, o vício fomentava o engenho. Que, unido ao tempo e ao bom desempenho; Propiciava da vida as comodidades; Seus prazeres, confortos e facilidades; A tal extremo que mesmo os miseráveis. Viviam melhor que os ricos do passado; E nada podia ser acrescentado. Como é vã dos mortais a felicidade! Soubessem eles da precariedade; E de que, cá em baixo, a perfeição. Não pode dos deuses ser concessão; Teriam os animais se contentado. Com ministros e governo instalados. Porém eles, a cada sobrevento; Como seres perdidos e sem tento, os políticos e as armas maldiziam; Enquanto “Abaixo os desonestos!” rugiam. Os próprios defeitos podiam tolerar; Mas dos demais, barbaramente, nem pensar! A menor coisa que um erro mostrasse; Ou que os negócios públicos trancasse; E todos os velhacos gritavam aos céus: “Se ao menos houvesse honestidade, oh céus!” Mercúrio sorria ante o descaramento; Já outros chamavam de falta de tento. Protestar sempre contra o mais amado. Mas Júpiter, de indignação tomado. E, por fim, irritado, jurou de vez. Livrar a colmeia da fraude. E assim fez. No mesmo momento em que ela partia. De honestidade o coração se enchia; Tal como para Adão, se lhes revelaram. Aqueles crimes dos quais se envergonharam; Que então, em silêncio, confessaram; E ante sua torpeza coraram; Como menino de mau comportamento. Que pela cor denuncia o pensamento; Imaginando, ao ser olhado; Que os outros vêm o seu passado. Vede agora na colmeia renomada. Honestidade e negócios de mão dada; O show terminou; foi se rapidamente; E mostrou se tom face bem diferente. Pois não apenas foram se embora. Os que gastavam muito a toda hora; Como multidões, que deles dependiam; Para viver, forçadas, também partiam. Era inútil buscar outra profissão; Pois vaga não se achava em toda nação. Enquanto que orgulho e luxo minguavam; Gradativamente os mares deixavam; Não os mercadores, mas companhias. Fábricas fechavam todos os dias. Artes e ofícios mortos estão. Ruína da indústria, a satisfação. Faz com que apreciem o que possuem. E nada mais cobicem ou busquem. Assim,

poucos na colmeia ficaram; Nem centésima parte conservaram. Contra os ataques de inimigos vários, A quem sempre enfrentavam, temerários; Até encontrar algum refúgio forte; Onde se defendiam até a morte. Em suas forças não houve mercenários; Valentemente, lutaram eles próprios. Sua coragem e integridade total. Foram coroadas com a vitória final. Triunfaram, porém não sem azares; Pois as abelhas morreram aos milhares. Calejadas de árdua lida e exercício; Consideraram a comodidade um vício; O que aperfeiçoou sua moderação. Tanto, que para evitar dissipação. Instalaram se numa árvore na cavidade; Abençoadas com satisfação e honestidade. (MANDEVILLE, 1723).