

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE DIREITO
MESTRADO EM DIREITO E CIÊNCIA JURÍDICA
ESPECIALIDADE CIÊNCIAS JURÍDICO-FILOSÓFICAS

**LIMITES DE VALIDADE DAS DECISÕES JUDICIAIS INOVADORAS E O VALOR
DO PRECEDENTE COMO FONTE DE DIREITO:**

**Uma análise das construções de Karl-Otto Apel e Ronald Dworkin sobre a
fundamentação de validade do Direito**

RICARDO WEY RODRIGUES

Dissertação de mestrado, sob orientação da
Professora Doutora Maria Fernanda dos Santos
Martins da Palma Pereira.

2023

Lisboa/Portugal

ADVERTÊNCIAS

O presente trabalho foi redigido em português brasileiro, com respeito ao novo acordo ortográfico.

Para determinação da sua estrutura, foi considerado o que costumeiramente se observa nas teses apresentadas à Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

Quanto à formatação das citações, notas de rodapé e referências bibliográficas, utilizou-se as Normas Brasileiras 6023 e 10520 da Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT.

Em relação às referências ao livro *Sein und Zeit*, de Martin Heidegger, nos utilizamos da obra em três línguas: alemã (original), inglesa e portuguesa. Damos preferência à versão em língua inglesa – citada nas notas de rodapé –, mas buscamos nas outras duas um suporte especialmente para a definição mais precisa das nomações criadas pelo autor, bem como para a solução de eventuais dúvidas na tradução.

Por fim, a data limite para a recolha de fontes legislativas e jurisprudenciais foi 27 de outubro de 2023.

RESUMO

Este trabalho busca responder à pergunta: é possível compreender precedentes judiciais como fonte de Direito, mesmo em sistemas jurídicos diversos do *Common Law*? Iniciamos com explorações filosóficas de Apel, cuja crítica à proposta racionalista de uma ciência unitária demonstra suas contradições e perplexidades, e recorre a filosofias que percebam o problema das ciências humanas como de princípio, relacionado à reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade e validade da compreensão. Encontra, para isso, fundamentos principalmente na filosofia hermenêutica. Com Heidegger, a estrutura da pré-compreensão sempre acompanha o compreender. O ser humano, como Ser-aí, como ser-no-mundo e finito, compreende a si mesmos a partir do mundo e o mundo a partir de si mesmo. O Ser-aí, sempre estrutura o sentido do mundo para si no nível sintático-semântico da linguagem, o qual traz um velamento de sentido; ao mesmo tempo, confere sentido a essa estrutura, desvelando uma totalidade de significados inter-relacionados que é vinculada aos seus diferentes modos de ser no mundo. Com Gadamer, o ser que é compreendido é sempre linguagem, e através da linguagem recebemos a tradição em que nos inserimos, forjando pré-juízos da compreensão. Em Apel, pelos limites da hermenêutica filosófica, avançamos sobre a filosofia de Peirce e Wittgenstein em busca de critérios de validação da compreensão. Com base no conceito de evidência paradigmática, percebemos que o juiz não pode negar a história judicial que o precede, sob pena de contradição performativa. Com Dworkin, encontramos uma proposta para a prática judicial – romance em cadeia – que se amolda nesses conceitos. Concluimos que a história antecedente deve ser mediada pelo juiz como parte essencial do compreender, não se podendo negá-la com argumentações puramente lógico-dedutivas. Portanto, a resposta é sim, é possível compreender precedentes judiciais como fonte de Direito, independentemente do sistema jurídico adotado.

Palavras-chave: Precedentes – Hermenêutica – Romance em cadeia.

ABSTRACT

This work considers the question: is it possible to understand judicial precedents as a source of Law, even in legal systems different from Common Law? We begin with philosophical explorations of Apel, whose critique of the rationalist proposal for a unified science reveals its contradictions and perplexities, turning to philosophies that perceive the matter of the human sciences as of principle, related to the transcendental reflection on the conditions of possibility and validity of understanding. For this, he primarily finds grounding in hermeneutic philosophy. With Heidegger, the structure of pre-understanding always accompanies understanding. Humans, as Dasein, being-in-the-world, and finite, understand themselves from the world and the world from themselves. Dasein consistently structures the world's meaning for itself at the syntactic-semantic level of language, which veils some meanings; yet, simultaneously, it gives meaning to this structure, revealing a totality of interrelated meanings connected to its various ways of being in the world. With Gadamer, the being that is understood is always language, and through language, we receive the tradition into which we are embedded, forming pre-judgments. In Apel, given the limits of philosophical hermeneutics, we delve into the philosophy of Peirce and Wittgenstein in search of criteria for validating understanding. Based on the concept of paradigmatic evidence, we realize that a judge cannot deny the judicial history that precedes him, otherwise he will be in performative contradiction. With Dworkin, we find a proposal for judicial practice – the chain novel – that fits within these concepts. We conclude that the preceding history must be mediated by the judge as an essential part of understanding, and it cannot be denied based solely on logical-deductive arguments. Therefore, the answer is yes, it is possible to understand judicial precedents as a source of Law, regardless of the legal system adopted.

Keywords: Judicial precedents – Hermeneutics – Chain novel.

ÍNDICE

1. INTRODUÇÃO	1
2. DAS CONTRIBUIÇÕES FILOSÓFICAS FUNDAMENTAIS À TEORIA APELIANA: PRESSUPOSTOS CONSTITUTIVOS DA COMPREENSÃO EM HEIDEGGER E GADAMER.....	6
2.1. DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER	6
2.2. HEIDEGGER: PRÉ-ESTRUTURA DO COMPREENDER COMO ESTRUTURA DO “SER-NO-MUNDO”	6
2.3. HEIDEGGER: PRÉ-ESTRUTURA DO COMPREENDER COMO ESTRUTURA DO “SER-COM”	24
2.4. HEIDEGGER: PRÉ-ESTRUTURA DO COMPREENDER COMO ESTRUTURA DO PRÉ-ENTENDIMENTO E O “CÍRCULO HERMENÊUTICO”	31
2.5. HEIDEGGER: PRIMEIRAS CONCLUSÕES A PARTIR DE APEL	49
2.6. DA FILOSOFIA HERMENÊUTICA DE GADAMER	49
2.7. GADAMER: PRIMEIRAS CONCLUSÕES A PARTIR DE APEL	54
3. A VALIDADE DO COMPREENDER A PARTIR DE APEL	56
3.1. A BUSCA DE RESPOSTAS EM APEL	56
3.2. UMA VISÃO GERAL DO RACIONALISMO CRÍTICO COMO PONTO DE PARTIDA	56
3.3. CHARLES S. PEIRCE E A COMUNIDADE ILIMITADA DE CIENTISTAS.....	61
3.4. LUDWIG J. J. WITTGENSTEIN, OS JOGOS DE LINGUAGEM E AS FORMAS DE VIDA.....	65
3.5. APEL E A EVIDÊNCIA PARADIGMÁTICA	68
3.6. A EVIDÊNCIA PARADIGMÁTICA COMO LIMITE DE VALIDADE DA INTERPRETAÇÃO.....	74
4. RONALD DWORKIN E O ROMANCE EM CADEIA À LUZ DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	80
4.1. NOÇÕES PRELIMINARES DA TEORIA DWORKIANA	80
4.2. <i>DISTINGUISHING</i> E <i>OVERRULING</i> À LUZ DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA	81
4.3. A PRÁTICA JUDICIAL COMO ROMANCE EM CADEIA	85
5. ANÁLISE DO CASO DO “CRÉDITO-PRÊMIO DO IPI”: INTERPRETAÇÕES E <i>OVERRULING</i> NO SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA.....	89
5.1. INTRODUÇÃO AO CASO E PRECEDENTE INICIAL	89
5.2. A PRIMEIRA VIRADA JURISPRUDENCIAL	91
5.3. A SEGUNDA VIRADA JURISPRUDENCIAL	99
6. CONCLUSÃO	101
REFERÊNCIAS.....	103

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho iniciará com as explorações filosóficas de Karl-Otto Apel, filósofo alemão com um reconhecido trabalho no campo da crítica à “sociedade aberta”, de Karl Popper, que pressupõe uma ciência unitária, aplicável não somente às ciências naturais como também às ciências humanas. Conforme Apel descreve, trata-se da extrapolação do paradigma do método científico para constituir uma filosofia da sociedade.¹

Segundo Apel, na “sociedade aberta” o maior número de indivíduos, tratados como cidadãos inteiramente informados e responsáveis, participariam das discussões sobre os fins e as normas sociais – “convencionalismo crítico”, tal como preconizado por Karl Popper. Outrossim, nessa sociedade aberta, os indivíduos precisam ser tratados como “*objetos naturais, sem voz, que se deixam pesquisar em experiências repetíveis*”. Contudo, essa proposição racionalista possui uma contradição, tendo em vista que, ao mesmo tempo que define uma filosofia a partir de indivíduos tratados como meros objetos de pesquisa, também defende, como dito, a participação mais ampla possível de cidadãos responsáveis no estabelecimento das normas e fins sociais.²

Para solucioná-la, seria necessária a organização da comunicação dos indivíduos – que em princípio é irrepetível – no sentido de um “acordo mútuo intersubjetivo”, em que qualquer objetivação do comportamento humano em sociedade precisaria ser fruto de medidas assumidas pelos próprios cidadãos, ou seja, seria necessário que estes fossem tratados ao mesmo tempo como sujeitos e objetos, e não apenas objetos. Em face disso, o sentido e os limites de todas as ações e normas sociais de fixadas em conjunto, através da argumentação, da linguagem.³

No entanto, esse acordo mútuo, necessário para a solução da contradição, não seria possível a partir de mera dedução empírico-analítica sobre o comportamento humano em sociedade. Com efeito, não é possível chegar a esse acordo mútuo intersubjetivo – que permitiria aos indivíduos da sociedade aberta popperiana serem tanto sujeitos como objetos dos fins e normas sociais – com base na mesma ciência aplicada para o conhecimento da natureza, pois esta pressupõe o tratamento dos indivíduos sempre e somente como meros objetos, tendo como principal ferramenta a dedução lógica. Apel destaca que a interação social sequer é

¹ APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.16.

² Ibid., p.17-18.

³ Ibid., p.18.

repetível como experiência, ela é apenas historicamente reconstruível, de modo que os parâmetros cientificistas não lhe são aplicáveis.⁴

É nesse contexto que Apel faz sua pergunta crítica: com base nessa necessidade do acordo mútuo intersubjetivo, que não parece poder ser satisfeita pelas normas das ciências naturais, não seria necessário recorrer a filosofias da ciência ou teorias epistemológicas que percebam que o problema a ser resolvido não é apenas de controle empírico-analítico sobre os fins e normas sociais, mas um problema de princípio, relacionado à reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade e validade da compreensão diversas das possíveis e válidas para as ciências naturais?⁵

Apel acrescenta que, mesmo que se compreenda o racionalismo crítico de Karl Popper como uma elevação da comunidade de cientistas de Charles Peirce à condição de paradigma da sociedade aberta, centrado no “método da argumentação crítica” – em vez de uma filosofia da sociedade fundada no método das ciências naturais –, haveria o problema de se ignorar que, por esse método, o interesse pelo conhecimento e o estabelecimento prático dos parâmetros sociais da argumentação crítica seriam definidos de antemão, sem discussão, de forma velada⁶. Mais do que isso, Apel lembra da “auto-rendição” de Peirce – que não se repete na Escola Popperiana –, que reconhece expressamente que, na comunidade científica, o cientista, para atingir o seu objetivo, precisa abstrair necessidades e interesses individuais de tal forma que ele se torne substituível como sujeito, permitindo a repetição de experimentos e operações lógico-matemáticas, rumo à verdade⁷. Ou seja, na “comunidade ilimitada de pesquisadores” peirciana, há o pressuposto de que deve ocorrer, necessariamente, uma abstração justamente sobre o que perfaz a grande dificuldade do acordo mútuo na sociedade concreta e real: necessidades e interesses pessoais de cada indivíduo. Desse modo, os próprios pressupostos para se considerar uma “comunidade de cientistas” peirciana como parâmetro das ciências naturais impedem que se utilize essa mesma ideia para uma filosofia da sociedade.

Para Apel, o papel da filosofia seria lidar, justamente, com a sociedade real – com suas necessidades e interesses concretos – como uma comunidade real de comunicação, e ao mesmo tempo como “sujeito ideal” do conhecimento e da argumentação. Isso representa retirar da sociedade o papel exclusivo de objeto da ciência, para dar-lhe, simultaneamente, o

⁴ APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.22-23.

⁵ *Ibid.*, p.17-19.

⁶ *Ibid.*, p.19.

⁷ *Ibid.*, p.20-21.

papel que Apel chama de “sujeito virtual da ciência” – os indivíduos devem ser objetos e ao mesmo tempo sujeitos da ciência⁸. Para isso, o filósofo alemão destaca a necessidade de a filosofia se valer de paradigmas relevantes como as filosofias hermenêutica e analítica, contra as quais, contudo, o racionalismo crítico popperiano se opõe com verdadeiro preconceito, tratando-as como obscurantistas⁹. Ocorre que, mesmo que se reconheça que esses paradigmas não atingiram ainda o ponto de esclarecimento que encontramos nas ciências naturais, é justamente neles que é possível encontrar recursos conceituais capazes de auxiliar na solução do problema da auto-experienciação da sociedade – sociedade como objeto e sujeito¹⁰. Não há qualquer obscurantismo. Como bem afirma Arthur Kaufmann, referindo-se ao círculo hermenêutico, não se deve rejeitar o conhecimento unicamente porque ele decorre de uma circularidade, pois nem todo círculo de compreensão é um círculo lógico vicioso¹¹. Como ensina Heidegger, tal como veremos mais adiante, o compreender não é meramente lógico, em verdade muito longe disso, e para a compreensão o decisivo não é sair do círculo hermenêutico, mas entrar no círculo de modo adequado, isto é, deve-se conhecer as condições essenciais de realização de qualquer interpretação para poder preenchê-las e entrar no círculo hermenêutico da forma devida: a interpretação tem como sua primeira e única tarefa não se deixar determinar, na pré-estrutura da compreensão, por conceitos populares ou “palpites”; diferentemente, deve buscar assegurar que as coisas se manifestem como são. Como bem afirma Heidegger, a matemática não é mais rigorosa do que a história, é apenas mais restrita quanto ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes¹².

Nesse sentido, Apel afirma que a racionalidade dos métodos filosófico-científicos somente pode ser medida pela complexidade e pelo tipo de problemas que se apresentam a nós, como sociedade. Da conduta preconceituosa da Escola Popperiana emerge uma perplexidade: a produção de uma “sociedade aberta” somente poderia ser um problema a ser resolvido se houvesse e na medida dos métodos científico-tecnológicos disponíveis. Contudo, os problemas éticos e políticos de uma sociedade existem e precisam ser resolvidos, independentemente de termos, ou não, métodos científico-tecnológicos disponíveis. A presença ou a ausência de métodos científico-tecnológicos não pode e não deve determinar a busca por

⁸ APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.21.

⁹ Um bom exemplo do discurso permeado desse preconceito pode ser encontrado em: ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.164-177.

¹⁰ APEL, Karl-Otto, op. cit., p.22.

¹¹ KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p.120-121.

¹² HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.194-195.

uma sociedade desta ou daquela forma – o que inclui a “sociedade aberta” de Popper. Essa perplexidade não é enfrentada, em momento algum, pelo racionalismo crítico, o que explicaria, segundo Apel, a sua “*insistência no exercício da mera crítica*”, em vez de investir no processo de transformação de uma filosofia voltada à ciência, que buscasse desenvolver uma teoria científica diferenciada para resolver a dimensão mais complexa dos problemas sociais.¹³

Nesse ponto, é de interesse referir a crítica contundente de Hans Albert contra a filosofia hermenêutica. Como bem afirma Apel, ele não estaria errado na premissa inicial, de que as ciências naturais atingiram primeiro uma racionalidade “livre de ideologia”, enquanto as ciências humanas teriam permanecido presas a uma legitimação ideológica por parte dos sistemas de dominação políticos, sem poderem avançar de forma simultânea. Contudo, o equívoco de H. Albert estaria em não perceber que seria justamente essa “não-simultaneidade” no desenvolvimento das formas de saber naturais e humanas que denunciaria o grave equívoco de se pretender transferir os métodos científicos da primeira para a segunda. A tecnologia produzida pelas ciências naturais pode ser colocada a serviço da legitimação das relações de dominação político-ideológicas de forma mais eficiente do que as próprias ciências humanas, especialmente as mais primitivas. Ou seja, a racionalidade livre de ideologia do saber científico-tecnológico não é autossuficiente, ela estará sempre sujeita a ideologizações, se não for complementada por uma reorganização social, política e cultural, o que envolve o saber próprio das ciências humanas.¹⁴

Em face dessas dificuldades de o racionalismo histórico resolver suas contradições e dificuldades, focado na proposta de ciência única e na racionalidade metódica, Apel introduz a fenomenologia como o caminho para a transformação da filosofia. Para superar a filosofia metodologicamente orientada, o filósofo alemão encontra seu norte na fenomenologia hermenêutica, tendo Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer como expoentes¹⁵. Para Apel, as descobertas “semitranscendentais” da fenomenologia hermenêutica não foram negadas pela filosofia posterior, pelo contrário, foram ainda mais desenvolvidas ao longo do século XX, nomeadamente por Charles Peirce, em sua “semiótica pragmática”, e Ludwig Wittgenstein da fase tardia, em sua “análise dos jogos de linguagem”, o que confirmaria a sua correção.¹⁶

¹³ APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.22-23.

¹⁴ Ibid., p.24-25.

¹⁵ Ibid., p.27.

¹⁶ Ibid., p.33.

Desse modo, a fim de desenvolver o presente trabalho, buscaremos analisar especialmente esses filósofos que são fundantes a essa teoria apeliária. Inicialmente, ao explorar especialmente Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer à luz de Apel, exploraremos os pressupostos constitutivos da compreensão, valendo destacar a densidade magistral da ontologia fundamental desenvolvida por Heidegger, à qual daremos especial atenção, em uma análise pormenorizada de *Ser e Tempo*.

Em seguida, ao encontrarmos na hermenêutica filosófica uma posição deveras determinista, focada no “Ser-aí lançado”, buscaremos em Charles Peirce e Ludwig Wittgenstein, à luz de Apel, algo que nos leve à validade do compreender. Essa falta, esse espaço que encontramos será, então, preenchido a partir de uma análise dos conceitos de evidência paradigmática e contradição performativa apresentados por Apel.

Mais adiante, trataremos de Ronald Dworkin e do seu conceito de “romance em cadeia”, a partir de suas conexões com as teorias de Heidegger, Gadamer e Apel. Buscaremos demonstrar que, embora sem o dizer e talvez até mesmo sem perceber, Dworkin apresenta uma proposta para a prática judicial que considera implicitamente conceitos heideggerianos, gadamerianos e apelianos, que, ao final, devem nos ajudar a responder à pergunta: é possível compreender precedentes judiciais como fonte de Direito, mesmo em sistemas jurídicos que não são baseados na *Common Law*?

Por fim, para ilustrar o que foi dito, apresentaremos um caso real do Superior Tribunal de Justiça brasileiro, uma sequência de *overrulings*, envolvendo o chamado “crédito-prêmio do imposto sobre produtos industrializados”, que permitirá uma análise prática e crítica dessas questões filosóficas analisadas.

2. DAS CONTRIBUIÇÕES FILOSÓFICAS FUNDAMENTAIS À TEORIA APELIANA: PRESSUPOSTOS CONSTITUTIVOS DA COMPREENSÃO EM HEIDEGGER E GADAMER

2.1. Da ontologia fundamental de Martin Heidegger

Para Apel, um dos principais méritos da fenomenologia hermenêutica estaria no fato de ela se opor ao processo de atrofia imposta pela lógica científica moderna à teoria e crítica do conhecimento de origem cartesiana. Assim, além de trazer novamente à luz os pressupostos transcendentais da lógica científica como os pressupostos da relação sujeito-objeto cartesiana, ainda descobriu estruturas “semitranscendentais” ao explorar contundentemente o compreender, algo que não teria como ser concebido no esquema cartesiano. Essas estruturas seriam, principalmente, a chamada “pré-estrutura existencial do compreender”.

2.2. Heidegger: pré-estrutura do compreender como estrutura do “ser-no-mundo”

Primeiramente, vamos explorar a pré-estrutura existencial do compreender como estrutura do “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*). Com Heidegger, o “Ser-aí” (*Dasein*) – o ser humano, em seu modo único de existência – está fundamental e inseparavelmente conectado ao mundo que o circunda. Não há como compreendermos a nós mesmos e ao mundo separadamente como sujeito e objeto, como postulou desde sempre o idealismo epistemológico, pois o ser humano tem sua existência atrelada de forma essencial ao mundo.

No idealismo epistemológico, o conhecimento é determinado fundamentalmente pela mente, não sendo possível o conhecimento da realidade em si. A depender da corrente idealista considerada, essa realidade em si pode ser inatingível, como é o caso de filosofia de Immanuel Kant, para quem somente seria possível conhecer o “fenômeno” (representação mental da coisa), jamais o “númeno” (coisa em si)¹⁷; ou mesmo inexistente, como é o caso da teoria de George Berkeley, para quem não existiria um mundo material,

¹⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p.71, 78-79.

apenas um mundo físico inteiramente dependente da mente, pois a existência das coisas consistiria em serem percebidas¹⁸.

Portanto, a pré-estrutura existencial do compreender como estrutura do “ser-no-mundo” claramente promove a superação do idealismo epistemológico. Heidegger demonstra que o ser-no-mundo não é uma propriedade que o Ser-aí apresenta, ora sim, ora não, como se pudesse “ser” com ou sem ela, de forma igual. O Ser-aí não “é” e, além disso, “tem” uma relação com o mundo, como algo que viesse a lhe ser acrescentado; em outras palavras, o Ser-aí nunca é, primeiro, um ente, “livre de ser-em”, mas que, por vezes, assume uma relação com o mundo. Diferentemente, o mundo participa da própria constituição do Ser-aí, é uma constituição necessária e *a priori* do Ser-aí¹⁹. A existência humana está sempre imersa no mundo, experimentando-o e compreendendo-o, bem como compreendendo a si mesma, através de relações essenciais com esse mundo. Não há de ser falar em conhecimento meramente intelectual ou representacional, mas de conhecimento a um só tempo do ser e do mundo, numa relação inseparável.

Mas o que seria, precisamente, “ser-no-mundo”? Dentre os diversos conceitos criados por Heidegger, mercedores de neologismos que pudessem demonstrar mais claramente a ideia que o filósofo alemão pretendia apresentar, esse é provavelmente o mais relevante. Passemos à sua análise.

Primeiramente, é necessária uma melhor compreensão do que seria “ser-em”. À primeira vista, tendemos a compreender que se trata de um “estar dentro de”, como um ente que está no outro, como a água está no copo ou uma mesa num quarto. Ao fazê-lo, indicamos uma relação de ser dos dois entes considerados pela sua extensão, cujo foco é o espaço que ocupam. Todos esses entes que podem ser determinados como “estando dentro um do outro”, com “coisas que ocorrem dentro do mundo”, podem ser descritos como do mesmo tipo: “seres simplesmente dados” (*Vorhandenheit*)²⁰. Esse modo de ser considera, portanto, os objetos de maneira impessoal e como entidades isoladas, desprovidos de qualquer relação ou relevância para o nosso envolvimento com o mundo.

Contudo, esse modo de ser não é o mesmo do Ser-aí. Trata-se de distinção importantíssima na teoria heideggeriana: o Ser-aí possui estruturas “existenciais”, enquanto os

¹⁸ BERKELEY, George. Principles of Human Knowledge. In: ROBINSON, Howard (Ed.). **Principles of human knowledge and Three dialogues**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p.24-27.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.84.

²⁰ Preferimos traduzir “*Vorhandenheit*” por “simplesmente dado”, tal como encontrado na tradução brasileira, em vez de “*present-to-hand*”, como na tradução inglesa.

demais seres possuem características “categoriais”. O ser-em é uma estrutura do Ser-aí, um existencial, e ele não indica que uma coisa simplesmente dada (o corpo humano) está, espacialmente, “dentro de outra”, porque, em sua origem, o “em” não significa, de forma alguma, uma relação espacial desse tipo. Com efeito, o ente do Ser-aí, ao qual pertence o ser-em, é o ente que sempre eu mesmo sou, é o ser entendido como infinito de “eu sou”, como existencial. Ser-em é, portanto, a expressão existencial formal para o ser do Ser-aí como ser-no-mundo. O Ser-aí até pode ser apreendido, com certa razão e dentro de certos limites, como algo simplesmente dado, mas, para isso, é preciso que se desconsidere inteiramente o ser-em, ou seja, é preciso não “ver” as estruturas específicas do Ser-aí para poder apreendê-lo como ser simplesmente dado. A “fatorialidade” da ocorrência fatorial do Ser-aí é, em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência fatorial de uma espécie qualquer de coisas, como pedras, por exemplo, razão pela qual Heidegger até mesmo lhe designa um nome específico, a “fatorialidade” (*Faktizität*). Ao se delimitar dessa maneira, não significa que o Ser-aí não possui qualquer espacialidade; diferentemente, significa que o Ser-aí possui o seu próprio “ser no espaço”, o qual só é possível compreender a partir do ser-no-mundo, existencial que o estrutura ontologicamente. Na opinião de Heidegger, a eliminação prévia dessa estrutura do Ser-aí não seria motivada pela ontologia, mas pela metafísica, que traria a “opinião ingênua” de que o homem, antes de tudo, é uma coisa espiritual, a qual, só então, transfere-se para o espaço.²¹

Sobre o tópico, Heidegger apresenta, ainda, o conceito de “ser-junto” ao mundo, no sentido de ser absorvido no mundo, existencial fundado no ser-em. Como existencial, o ser-junto ao mundo de forma alguma significa a justaposição de um ente chamado Ser-aí a um outro ente chamado mundo. Com efeito, não se pode falar em ser-junto entre entes – por exemplo, uma cadeira e uma mesa – desprovidos de mundo, mesmo que não haja espaço físico entre eles. Nunca dois seres simplesmente dados no mundo podem “ser e estar juntos” um ao outro, pois para um ente estar junto de outro deve se pressupor que um dos entes é de um tipo “encontrável” pelo outro, o que exige, desde o início, o mundo. O ser-junto somente é possível se já se lhes houver sido descoberto um mundo, pois é a partir do mundo que o ente pode revelar-se e, assim, tornar-se acessível, em seu ser, ao outro.²²

Apresentado o ser-em do ser-no-mundo, cabe-nos agora explorar o conceito de “mundanidade” heideggeriano, para tentar descobrir o que devemos entender por “mundo”.

²¹ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.78-80.

²² *Ibid.*, p.81-82.

Nem a descrição ôntica dos entes intramundanos nem a interpretação ontológica do ser destes entes são capazes de alcançar o fenômeno mundo. Em ambas as situações, nas quais se busca o ser “objetivo”, o mundo já é pressuposto. As coisas que vem ao encontro do Ser-aí no mundo são, em verdade, “seres intramundanos”. Não há um mundo objetivo, em oposição a um Ser-aí subjetivo, o mundo que temos em vista é o que Heidegger chama de “mundanidade do mundo como tal”, um dos itens constitutivos do ser-no-mundo. Ele que não define o que o Ser-aí “não é”, muito pelo contrário, define uma característica que é própria do Ser-aí.²³

A ontologia tradicional não só desconsidera o Ser-aí como ser-no-mundo, como desconsidera completamente o fenômeno da mundanidade. Em seu lugar, busca interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano que de forma alguma encontra-se descoberto como tal: a Natureza. Essa epistemologia tem por característica excluir toda a mundanidade do mundo. Heidegger busca mostrar o equívoco dessa concepção a partir da análise do “mundo circundante” (*Umwelt*), entendido como o mundo cotidiano do Ser-aí, como o ambiente próximo ao Ser-aí, bem como de uma interpretação ontológica dos entes encontrados no mundo circundante. Importante registrar, desde já, que, muito embora a expressão “circundante” contenha uma sugestão de espacialidade, assim não deve ser compreendida. Trata-se, com efeito, de um dos equívocos da ontologia tradicional, que interpreta o ser do “mundo” como *res extensa*, partindo da espacialidade, sendo possível encontrar em Descartes essa tendência de forma extremada, em uma ontologia construída em contraposição à *res cogitans*. Isso, contudo, não coincide com o Ser-aí, nem ôntica nem ontologicamente. O caráter espacial que pertence ao mundo circundante somente pode ser esclarecido a partir da estrutura da mundanidade.²⁴

Nesse ponto, Heidegger passa a introduzir, ao lado dos seres simplesmente dados e do Ser-aí, mais um conceito relevante. Na ontologia tradicional, desde os gregos dá-se um nome para o que chamamos de “coisas”. No entanto, sempre restou inominado o caráter pragmático dessas coisas, de modo que Heidegger as chama de “instrumentos” (*Zeug*). No “lidar por aí” (*Umgang*), nós nos deparamos com instrumentos para todo tipo de atividade do cotidiano – não se trata apenas de “ferramentas”, mas de toda e qualquer coisa que tenha uma finalidade – , mas nenhum “simplesmente o é”. Todo instrumento só pode ser o que é como parte de um todo instrumental do qual o seu ser faz parte, pois qualquer instrumento é, em sua

²³ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.91-92.

²⁴ *Ibid.*, p.106-107.

essência, “algo para”, “algo com o fim de” (*etwas um-zu*). Nessa estrutura de “ser-para” existe uma designação ou referência de algo para algo. A instrumentalidade do instrumento é compreendida a partir da pertinência a outros instrumentos, e Heidegger ilustra essa concepção com um exemplo: instrumentos para escrever, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto. Todas essas coisas não se mostram, primeiro, por si, cada uma, para só então encherem o quarto como um conjunto de coisas reais. Diferentemente, o que primeiro nós encontramos é o quarto, e não o fazemos tendo esse quarto como um “tema”, como ocorre no conhecimento teórico de algo, mas como um todo, uma totalidade. Em outras palavras, não compreendemos esse quarto no sentido de um “espaço geométrico entre quatro paredes”, mas como instrumento de habitação, e somente a partir disso é que a combinação das diversas coisas se mostra e, nela, os vários instrumentos singularmente considerados. É evidente, assim, que antes de qualquer coisa individualmente considerada, já se descobriu uma totalidade da qual o seu ser faz parte.

Instrumentos relevam-se no lidar por aí, e não em observações temáticas, científico-analíticas. Por exemplo, no martelar com o martelo, o martelo não é analisado tematicamente, e o ato de martelar não somente “não sabe” do caráter instrumental do martelo como se apropria de tal maneira desse instrumento que está em uso que, no nosso “interesse” (*Besorgen*)²⁵, se subordina inteiramente ao “ser-para” dele. Quanto menos se “olhar de fora” para o martelo, mais se saberá usá-lo, mais originário se tornará o relacionamento com ele e mais desveladamente ele será encontrado naquilo que ele é, um instrumento. Ou seja, é o próprio martelar que descobre o manuseio (*Handlichkeit*) específico do martelo, e não uma eventual análise temática própria do conhecimento teórico. Esse modo de ser que é próprio do instrumento é denominado por Heidegger como ser “pronto-à-mão” (*Zuhandenheit*).^{26,27}

Não importa o quanto analisemos a aparência externa das coisas. Em uma visualização puramente teórica, nós não somos capazes de descobrir nada que seja pronto-à-mão. De outro lado, quando “lidamos por aí” com os instrumentos, não o fazemos de forma cega, como poderíamos, à primeira vista, imaginar. Isso porque esse modo de lidar possui uma visão que lhe é própria, através da qual o nosso “manuseio” é guiado e a partir da qual o instrumento adquire suas características específicas como tal. A atitude prática possui, portanto,

²⁵ Preferimos traduzir “*Besorgen*” por “interesse”, em vez de “ocupação”, como encontrado na tradução brasileira, para preservar uma maior proximidade com a tradução inglesa como “*concern*”.

²⁶ Preferimos traduzir “*Zuhandenheit*” por “pronto-à-mão”, em vez de “manual”, como encontrado na tradução brasileira, para preservar uma maior proximidade com a tradução inglesa como “*ready-to-hand*”.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.97-98.

uma visão que é sua, que envolve a subordinação do lidar por aí às referências do “ser-para”, isto é, uma visão de conjunto para a construção do cotidiano, uma visão de totalidades – o material, quem manuseia, o uso, a obra –, o que Heidegger veio a denominar de “circunvisão” (*Umsicht*). Essa circunvisão não pode ser encontrada na atitude teórica, que apenas visualiza, mesmo que o faça com método.²⁸

Importante notar que o que é pronto-à-mão não pode ser apreendido teoricamente, nem se trata de algo que pode se tornar “tema”. O lidar por aí sequer se detém nas ferramentas em si mesmas, pois é a “obra” (*Werk*) produzida por essas ferramentas que é o centro do interesse, isto é, é a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento é encontrado. E esta obra também possui o modo de ser dos instrumentos, pois, tomando o exemplo de Heidegger, o sapato produzido – a obra – destina-se a ser calçado, sendo, portanto, também um ser pronto-à-mão, que possui, na sua essência, o “para que” que é descoberto no uso.²⁹

A produção da obra implica instrumentos tais como, no exemplo citado acima, a matéria-prima utilizada para a confecção, a máquina que costurou o sapato etc. Vamos dar uma atenção especial à referência aos “materiais” na obra: alguns deles precisam ser, eles mesmos, produzidos; outros, não. Isto é, no mundo circundante, alguns entes, ontologicamente prontos-à-mão, não são, eles mesmos, produzidos, como é o caso, por exemplo, do metal a partir do qual um martelo é produzido. Esse metal pode precisar ser extraído do solo, mas ele existe como tal independentemente da extração, ele é sempre “pronto-à-mão” em termos ontológicos. É nesse contexto que descobrimos a “Natureza”: sua descoberta ocorre em face do material como matéria-prima de uma obra. A Natureza não deve ser compreendida como ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Até se pode fazê-lo, mas nesse caso a Natureza será uma Natureza coberta, velada, sem o desvelo de sentido que se precipita sobre nós, que nos fascina: as plantas para um botânico não são flores no campo; a fonte de água que origina um rio para o geógrafo não é uma bela nascente no vale.³⁰

Além disso, com a obra também encontramos entes que possuem o modo de ser do Ser-aí. Isso é perceptível quando encontramos na obra a referência à pessoa que vai utilizá-la ou portá-la, como é o caso, por exemplo, de uma roupa feita sob medida para alguém: a pessoa “está lá”, juntamente com a obra, quando esta é descoberta. Portanto, juntamente à

²⁸ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.98.

²⁹ *Ibid.*, p.99.

³⁰ *Ibid.*, p.100.

obra, encontramos não só entes cujo modo de ser é pronto-à-mão como também entes com o modo de ser do Ser-aí, para quem aqueles entes também se tornam pronto-à-mão. E mais do que isso, encontramos também o mundo em que esses usuários e portadores vivem, que é também o nosso mundo, isto é, qualquer obra pela qual alguém se interessa será, ontologicamente, um ser pronto-à-mão não apenas no seu mundo privado, mas também no mundo público.³¹

Juntamente com o mundo público, a Natureza circundante (*die Umweltnatur*) também é descoberta e acessível a todos a partir das obras. É o caso de uma estação de trem coberta que aponta para a descoberta de um clima chuvoso, ou um poste de iluminação pública que aponta para a descoberta da escuridão da noite, ou, ainda, um relógio que aponta implicitamente para a posição do Sol, conforme padrão astronômico utilizado na medição oficial do tempo, isto é, no uso da obra “relógio”, que é um ser pronto-à-mão, a Natureza circundante também é descoberta por todos, como um ser pronto-à-mão, de forma indissociável ontologicamente. Em verdade, dependendo da forma como somos absorvidos pelo mundo circundante, os entes que se apresentam para nós dentro desse mundo, juntamente com a obra – em face das referências que a constituem –, são passíveis de descoberta em vários graus de explicitação e com uma penetração variável de circunvisão.³²

É importante destacar algo que, nesse ponto, já se torna perceptível na teoria heideggeriana: a prontidão-à-mão é o modo pelo qual os entes são determinados ontológico-categorialmente tal como são em si. Ontologicamente, um ser pronto-à-mão não é meramente algo simplesmente dado ao qual nós damos uma “coloração subjetiva”, ou apenas uma forma de ver algo simplesmente dado “a partir de certos aspectos”. Em verdade, o que ocorre é um processo bem diferente: para termos acesso a algo simplesmente dado, nossa percepção deve “penetrar além” do que é pronto-à-mão na nossa circunvisão, para, só então, encontrarmos um ser simplesmente dado. Ontologicamente, a prontidão-à-mão, portanto, é mais originária do que o simplesmente dado.

No cotidiano do ser-no-mundo, há situações em que o ser pronto-à-mão acaba por ter a sua mundanidade “forçada à superfície”, devido a uma quebra na totalidade, e, nessa situação, o simplesmente dado do instrumento se manifesta até certo ponto, para, em seguida, recuar novamente. Heidegger analisa essas situações a partir de três modos de interesse “deficientes”: “anormalidade” (*Auffälligkeit*), “intromissão” (*Aufdringlichkeit*) e “rebeldia”

³¹ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.100.

³² *Ibid.*, p.100-101.

(*Aufsässigkeit*). Na primeira situação, desejamos usar um instrumento, mas descobrimos que ele não pode ser usado para o fim desejado – nessa hipótese, o seu modo de ser se torna “não-pronto-à-mão” de um modo “anormal”. Na segunda situação, temos, diante de nós, certo instrumento para um fim desejado, mas desejamos usar outro, que não está aí – aqui, o seu modo de ser se torna “não-pronto-à-mão” de um modo “intrrometido”. Na terceira situação, o instrumento diante de nós é obstáculo para o fim desejado, de forma que precisamos removê-lo de alguma forma para atingir o nosso objetivo – nessa hipótese, o seu modo de ser se torna “não-pronto-à-mão” de um modo “rebelde”.³³

No cotidiano, as coisas mais próximas a nós são percebidas apenas como coisas. A sua característica de prontidão-à-mão, as suas referências (“para que”, “em função de”), passam totalmente despercebidas para a circunvisão, embora sempre estejam lá, antecipadamente. Já nas três situações acima referida, os diferentes modos de interesse fazem com que a circunvisão veja, pela primeira vez, o que o instrumento “defeituoso” tem junto a ele no mundo e para o que ele é destinado, ou seja, a totalidade em que ele está inserido se anuncia, vem à tona, torna-se explícita. Em outras palavras, quando há um distúrbio nas referências do instrumento, o que é implícito para a circunvisão torna-se explícito – não ontologicamente, como estrutura, mas onticamente –, porque a circunvisão “vai atrás” do defeito do instrumento e, com isso, encontra a sua totalidade, no que se refere aos entes que o acompanham e às suas respectivas referências inter-relacionadas, o que no cotidiano passa totalmente despercebido. O mundo se anuncia.

Da mesma forma, esses diferentes modos de interesse trazem à tona características dos seres simplesmente dados, mas não se trata de um instrumento que se torna um ser simplesmente dado, pois o que faz esse ente ser compreendido como tal ainda é, justamente, o seu modo de ser pronto-à-mão. Trata-se da percepção de algo que não atende o esperado e desejado – atuar como um instrumento – que o seu ser de instrumento se descobre e se mantém e a prontidão-à-mão e sua mundanidade ainda se apresenta. Com efeito, se o mundo pode vir à tona, anunciar-se, sempre que algo pronto-à-mão se torna explícito como tal na circunvisão, isso significa que esse mundo sempre esteve “aí”, isto é, significa que ele, de forma antecipada, sempre esteve compreendido implicitamente, na circunvisão. O mundo é, portanto, algo no qual (*worin*) o Ser-aí, enquanto ente, sempre esteve e para o qual (*worauf*) o Ser-aí sempre acaba por retornar.³⁴

³³ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.102-104.

³⁴ *Ibid.*, p.107.

A estrutura do ser dos instrumentos, portanto, é determinada pelas referências. Como dito, nosso interesse subordina-se ao “ser-para” que é constitutivo do instrumento que estamos empregando, o que significa que há uma referência entre o “ser-para” (*Um-zu*) do instrumento e o “para-isso” (*Da-zu*). As coisas mais próximas a nós são encontradas “em si mesmas” pelo nosso interesse, o qual se submete à referência da totalidade instrumental, sem percebermos, contudo, essa referência explicitamente – o que é cotidiano é tão óbvio que não é sequer notado. Mas isso muda quando nosso interesse se depara com essas mesmas coisas em modo de ser não-pronto-à-mão, isto é, quando há um distúrbio na referência em vista da “anormalidade”, da “intromissão” ou da “rebeldia” do instrumento, pois nesse momento a referência se torna explícita, mesmo que ainda não como estrutura ontológica, mas onticamente, para a circunvisão. Portanto, quando o contexto referencial da circunvisão é quebrado e a referência se mostra de forma explícita para essa circunvisão, o contexto do instrumento fica evidente, não como algo nunca visto, mas como uma totalidade que é sempre vista antecipadamente na circunvisão, embora nunca notada. Esse algo do mundo circundante que é “desvelado” na totalidade, portanto, sempre esteve “aí”. Para Heidegger, quando algo é desvelado, revelado, aberto (*Erschliessen*), na circunvisão, não significa que nós passamos a ter consciência detalhada desse algo, mas, sim, que esse algo foi desvelado para nós como implícito em uma totalidade, a qual é própria da circunvisão, de modo que, a partir desse momento, caso se realize uma análise ou discriminação mais aprofundada, esse algo pode, somente então, se tornar explícito à nossa consciência.³⁵

Desse modo, temos que a característica essencial do ser dos instrumentos é o envolvimento relacional do seu utilizar (*Bewandtnis*). Ontologicamente, com o ente sempre há, junto, um envolvimento dele com alguma coisa, em decorrência da sua prontidão-à-mão – mesmo que haja uma inadequação, como já referido –, isto é, junto ao ente há sempre um “para que” desse ente. É a essa relação de envolvimento necessário do ente cujo ser é pronto-à-mão que Heidegger dá o nome de “referência” (*Verweisung*). Portanto, o ser dos instrumentos possui a estrutura da referência, todo ser do modo pronto-à-mão é “referenciado” (*Verwiesenheit*), um ente com esse tipo de ser é descoberto quando vem a ser referenciado a algo. A referência do instrumento normalmente aponta para outros instrumentos e ao seu “para que” – um martelo aponta para prego, madeira etc., bem como ao ato de pregar –, e com esse “para que” podemos ter, novamente, um envolvimento relacional próprio – o ato de pregar aponta para a proteção

³⁵ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.105-106.

contra intempéries –, e assim por diante até encontrar, em última instância, o Ser-aí, um “para que” que já não compõe qualquer envolvimento relacional, pois o modo de ser do Ser-aí já não é mais de instrumento, de um pronto-à-mão dentro de um mundo, mas sim de um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo, um ser cujo modo de ser inclui a mundanidade em si mesma. Desse modo, o que é pronto-à-mão sempre se conduz a uma “totalidade de envolvimento relacional” – uma totalidade formada pela interconectividade entre os instrumentos e seus propósitos –, a qual, considerada como totalidade que é, está sempre “em função de” (*Worumwillen*) uma possibilidade do ser do Ser-aí. Como se vê, esse “para que” primordial, ao qual a totalidade tende, é um “em função de” dirigido ao Ser-aí, o qual, no seu ser, possui o seu próprio ser em questão, como um problema. As características desse “em função de” são tratadas mais profundamente quando Heidegger explora a “compreensão” (*Verstehen*), de modo que, apreendida a ideia de totalidade de envolvimento relacional, prosseguimos.³⁶

Vale destacar, aqui, um ponto relevante na teoria heideggeriana: a ideia de um “para que” no sentido de “perspectiva pela qual” (*woraufhin*) algo se mostra. O envolvimento relacional, enquanto ser do instrumento, descobrimos sempre e apenas com base na descoberta prévia de uma totalidade de envolvimento relacional. Desse modo, em qualquer totalidade de envolvimento relacional que descobrimos, encontramos “pré-descoberto” o caráter mundano do que é pronto-à-mão; nessa totalidade pré-descoberta, em si, encontramos uma relação ontológica com o mundo. Ao deixar um ente intramundano se envolver de forma que ele seja “libertado” para uma totalidade de envolvimento relacional, a “perspectiva pela qual” ele foi libertado já deve ter sido aberta antecipadamente.³⁷

No que se refere à “abertura prévia da perspectiva”, ao ser do Ser-aí pertence uma compreensão do ser, e qualquer compreensão (*Verständnis*) tem seu ser em um ato de compreensão (*verstehen*). Assim, se ser-no-mundo é um tipo de ser que, na sua essência, é próprio do Ser-aí, então a abertura antecipada da perspectiva para a qual os entes intramundanos são libertados é a própria compreensão do mundo, mundo este com o qual o Ser-aí está sempre em relação.³⁸

Quanto ao (contexto) “em que” (*worin*) o Ser-aí, como ser-no-mundo, compreende a si mesmo antecipadamente, tem-se que, a partir das relações entre os entes até

³⁶ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.115-117.

³⁷ Essa “perspectiva para a qual”, contudo, não deve ser entendida, ela mesmo, como um ente intramundano; outrossim, se compreendermos a expressão “descoberta” (*Entdecktheit*) como um termo reservado à possibilidade de ser de todos os entes não dotados do caráter do Ser-aí, então a “perspectiva para a qual” também não é, em sua essência, passível de descoberta. (Ibid., p.118).

³⁸ Ibid., p.118.

agora exploradas, em que todas as coisas, quando vistas “pragmaticamente”, são vinculadas a um “ser-para”, isto é, a uma referência, o Ser-aí referencia-se ao que ele próprio é, em função da sua própria potencialidade como ser – o que pode ser apreendido explícita ou implicitamente, e que pode ser autêntico ou inautêntico³⁹. Dessa forma, o “em que” o Ser-aí compreende a si mesmo antecipadamente é a “perspectiva pela qual” o Ser-aí permite aos entes se mostrarem e serem encontrados antecipadamente. Esse “em que” é, em última análise, o próprio fenômeno do mundo a partir de uma dada perspectiva, constituindo a mundanidade.⁴⁰

O Ser-aí está familiarizado com o contexto em que ele sempre se compreende. Tal familiaridade com o mundo, que é constitutiva do Ser-aí e vai compor a compreensão do Ser-aí sobre o ser, não exige, necessariamente, uma transparência teórica, mas é ela que garante a possibilidade de dar às relações que constituem o mundo uma interpretação ontológico-existencial explícita, na medida em que o Ser-aí se propõe a dar uma interpretação primordial para seu próprio ser e para as possibilidades desse ser, ou mesmo para o significado do ser de uma forma geral.⁴¹

Desse modo compreendido “mundo”, e considerando o que foi dito anteriormente sobre “ser-em”, temos, em resumo, que “ser-no-mundo” é uma estrutura existencial do Ser-aí, que deve ser compreendida como interesse guiado pela circunvisão (“não temático”, portanto) às referências constitutivas da “prontidão-à-mão” de uma totalidade instrumental. Sempre que encontramos algo, o mundo já foi descoberto antecipadamente – de forma não temática – pela familiaridade do Ser-aí com esse mundo, onde o Ser-aí sempre se compreende em sua existência.

Expôs-se, até aqui, o horizonte em que se pode encontrar o mundo e a mundanidade. Agora, vale explorar um pouco mais como devemos apreender ontologicamente o contexto em que o Ser-aí refere-se a si mesmo.

No ato de compreender, as relações constitutivas do mundo (“em função de”, “para que”, “em que algo se deixa envolver” etc.) devem ter sido previamente desveladas, e o ato de compreender as mantém assim, porque dessa forma o compreender pode se permitir referenciar-se nessas relações e a partir delas. Ao caráter relacional que essas relações de referência possuem, Heidegger dá o nome de “significar” (*bedeuten*). Em sua familiaridade com essas relações, o Ser-aí significa a si mesmo; ele compreende seu ser (*Sein*) e seu poder-

³⁹ Trata-se de conceitos da teoria heideggeriana cuja exploração escapam ao escopo do presente trabalho, de modo que a sua referência, no presente contexto, é suficiente.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.119.

⁴¹ *Ibid.*, p.119.

ser (*Sein-können*) como algo que deve ser compreendido a partir do seu ser-no-mundo. Desse modo, as relações são conectadas umas as outras, como uma totalidade primordial, e o próprio Ser-aí permite-se compreender previamente a si mesmo na totalidade, ao que Heidegger dá o nome de “significância” (*Bedeutsamkeit*). Na significância em si encontram-se as condições ontológicas que tornam possível ao Ser-aí desvelar os “significados”. Com isso, encontra-se o ser das palavras e da linguagem. Assim, o Ser-aí é a condição de possibilidade de desvelamento de sentido dos seres que vem ao seu encontro no seu envolvimento com o mundo, e o Ser-aí é sempre de tal jeito que o seu próprio ser está referenciado ao mundo de forma indissociável.⁴²

Importante registrar que, apesar da tentação de se apreender formalmente o contexto de referências – o qual, como significância, é constitutivo da mundanidade – no sentido de “sistema de relações”, isso somente é possível se perdermos, com isso, conteúdo fenomenal de tal modo que essa formalização acaba se tornando inválida. Para demonstrar essa impossibilidade de forma clara, Heidegger promove um contraponto com a interpretação do mundo de Descartes.

Heidegger busca expressamente “destruir”⁴³ a ideia de “penso, logo existo” de Descartes, cuja compreensão do ser se centra basicamente na espacialidade, entendida como “*extensio*”. Sua análise passa por três tópicos: a definição do mundo como “*res extensa*”; as fundações dessa definição ontológica; e a discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do mundo.

Primeiramente, o filósofo francês faz a distinção entre “*ego cogito*”, entendido como o ato do eu pensante, e “*res corporea*”, entendido como as coisas do “mundo material”, externas ao eu, distinção essa que é determinante para o seu dualismo. Descartes usa de forma voluntariamente ambígua a expressão “*substantia*” ora para se referir ao próprio ente – uma “substância” – ora ao ser desse ente – a “substancialidade”. Isso considerado, há a necessidade de se determinar como se pode apreender essa “substancialidade” que determina o ser do que ele chama “substância”.⁴⁴

Na metafísica de Descartes, existem três tipos de substâncias, conforme Heidegger: a substância infinita, *ens perfectissimum*, que é Deus, o ente criador; e as duas substâncias finitas, referentes aos entes criados, que são a *res cogitans*, a coisa pensante que se encontra no mundo imaterial da mente, da alma, da consciência, ou seja, o “eu”; e a *res extensa*,

⁴² HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.120.

⁴³ *Ibid.*, p.123.

⁴⁴ *Ibid.*, p.123.

que se encontra no mundo corpóreo, incluindo todas as coisas e corpos, o “mundo”. Especificamente no que se refere a coisas corpóreas, *res extensa*, elas são acessíveis pelos seus atributos, e toda e qualquer coisa corpórea possui um atributo essencial, a partir do qual pode ser apreendida a sua substancialidade, a sua condição de substância ou coisa corpórea: a “*extensio*”. Portanto, a extensão em comprimento, altura e largura das coisas corpóreas é o que constitui o ser para Descartes. Isso seria demonstrável pelo fato de que qualquer outro atributo das coisas corpóreas depende da *extensio*, isto é, divisibilidade, formato e movimento das coisas corpóreas somente podem ser compreendidos como modos da *extensio*. A *extensio* seria um *praesuppositum*, apresentaria uma “permanência constante” (*ständigen Verbleib*), permanecendo como atributo mesmo quando a coisa é dividida, reformatada ou movimentada, o que seria suficiente para determiná-la como a substancialidade das coisas corpóreas.⁴⁵

Para Descartes, a substância, seja qual for o tipo, é um ente que é de tal modo que não necessita de nenhum outro ente para ser, ou seja, o que caracteriza o ser da substância, a substancialidade, é uma “não necessidade”. Contudo, como o filósofo francês divide os entes entre o criador, Deus, e os criados, que são todos os demais entes, o que se tem é que o ser do primeiro é “infinitamente” diferente do segundo, mas, ainda assim, ambos são considerados entes da mesma forma, fazendo com que “ser” seja usado por Descartes em sentido infinitamente amplo. Ocorre que, desde Aristóteles, se percebeu e se discutiu na filosofia ocidental, especialmente pelo desenvolvimento dos vários modos de “significação analógica”, que, ao se compreender que “algo é”, o significado de “é” pode variar muito em sentido de um caso para outro, a depender da diferença do ser dos entes analisados. Mas Descartes, diferentemente, trata o “é”, em sua metafísica, como se houvesse sempre um sentido unívoco, seja quando se refere a Deus, ente perfeito e infinito, seja quando trata dos entes criados por esse Deus, e faz isso como se esse sentido unívoco fosse evidente, sem qualquer exploração da problemática que envolve o ser da substância. Em verdade, o filósofo francês afirma que o ser da substância é mesmo inacessível, porque não nos afetaria e por isso não poderia ser percebido. A partir disso, expressa o ser por características ônticas, por atributos do ente que satisfaçam esse sentido do ser definido sem esclarecimentos. Em outras palavras, o ser da substância, a ontologia, é entendido a partir do ente da substância, a ôntica. É assim que a *extensio* se torna o “atributo essencial” do ser da substância corpórea na filosofia cartesiana.⁴⁶

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.123-125.

⁴⁶ *Ibid.*, p.125-127.

Em face disso, Heidegger encontra-se numa posição em que precisa encontrar, no Ser-aí, algo que lhe pertence e que nos faria capazes de acessar os entes cujo ser é entendido como *extensio*, os quais Descartes equiparou a “mundo”. A conclusão é de que isso seria o conhecimento (*Erkennen*) como “*intellectio*”, o conhecimento oriundo da ciência físico-matemática, cujo oposto seria o conhecimento como “*sensatio*”. Assim, analisando a teoria de Descartes, o que em um ente se torna acessível pela ciência físico-matemática é, portanto, o seu próprio ser. Com isso, de uma forma retrospectiva na análise feita até aqui, temos que o ser do mundo cartesiano seria determinado com base em uma ideia de ser que permanece obscura no conceito de substancialidade – um “é” unívoco, no sentido de “constância”, dado como evidente –, bem como na ideia de um conhecimento específico – físico-matemático – através do qual é possível conhecer de forma excepcionalmente precisa o ente apreendido com base nesse conceito de substancialidade. A partir disso, Descartes vem a determinar – impor – ao mundo o que é o seu ser. Como se vê, não há qualquer permissão, não há liberdade para que os entes intramundanos se apresentem como são, para que seu ser seja compreendido a partir deles mesmos. Portanto, o filósofo francês não apenas se apoia numa ciência particular que lhe seria especialmente estimada para determinar a sua ontologia do mundo, mas, mais do que isso, estabelece uma orientação ontológica fundamental e explícita no sentido de que o ser é sempre um ser simplesmente dado, nada mais, incluindo nessa “redução ontológica” o próprio Ser-aí, de modo que, seja qual for o ente e seja qual for o comportamento do Ser-aí perante esse ente, a única forma de compreensão de um ente é através da sua observação temática, da análise observacional fundada na *intellectio*, sem qualquer possibilidade de compreendê-lo com base, também, no conhecimento fundado na *sensatio*. Em outras palavras, ao determinar previamente qual deve ser a forma de acessar os entes – a observação focada no conhecimento físico-matemático –, Descartes acaba por obliterar qualquer possibilidade de perceber de forma completa os entes, pela consciência tanto sensorial quanto intelectual, o que, por consequência, não permite que se construa uma teoria ontologicamente adequada do Ser-aí e seus diferentes comportamentos no mundo.⁴⁷

Heidegger não nega que exista uma espacialidade ontológica, mas ele a compreende no seu devido lugar: no ser. Essa espacialidade não é mensurada em termos de comprimento, altura e largura, como a *extensio* de Descartes, mas em termos de “proximidade” e “direção”. Com efeito, todo ser pronto-à-mão pressupõe proximidade, o que não é

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.127-134.

determinado em termos de medidas de extensão ou distância, mas de uma percepção “discreta” (não temática), própria da circunvisão, de que o ente está acessível para usar ou manusear a qualquer momento, conforme o seu “para que”. O ser pronto-à-mão está, obviamente, à mão. Além disso, a circunvisão determina também a direção em que o ente está acessível. Essa “proximidade direcionada” do instrumento significa que ele não possui apenas uma “posição no espaço”, como qualquer ser simplesmente dado, mas, sim, que ele está “instalado” e “disposto”, isto é, o instrumento possui o seu “lugar” (*Platz*) ou “está por aí”, o que é diferente de ocorrer em uma posição aleatória no espaço, como no caso da *extensio*. Portanto, não se trata de um lugar definido como se estivéssemos tratando de um ser simplesmente dado, analisado tematicamente, mas, sim, de um lugar definido em termos de “aqui ou acolá” (*Dort und Da*), isto é, de simples proximidade e direção. E quando um equipamento possui um lugar nesses termos, este lugar será um “lugar desse instrumento específico” e estará, na totalidade própria dos seres prontos-à-mão, “alinhado direcionalmente” com todos os demais lugares dos seres prontos-à-mão dessa totalidade, isto é, há um direcionamento recíproco entre os lugares dos seres. Por fim, os lugares de uma totalidade instrumental estão “localizados em algum lugar”, e este “algum lugar” deve ser entendido como o “contexto espacial” – ou seja, tanto local exato quanto intervalo espacial (*Umkreis*) – em que está alocada a totalidade instrumental ao qual a circunvisão se dirige. A esse contexto espacial, ao qual nossa circunvisão se dirige e que, em última análise, é a condição que torna possível a um instrumento efetivamente “pertencer a uma totalidade” (*Zugehörigkeit*), Heidegger chama de “região” (*Gegend*). Desse modo, uma região precisa ser, primeiro, descoberta pela circunvisão para, somente então, ser possível encontrar “lugares” numa totalidade instrumental que esteja disponível para essa circunvisão.⁴⁸

Dessa forma, comparando a tradicional visão tridimensional que, na visão heideggeriana, se aplica apenas aos seres simplesmente dados, com a espacialidade dos seres prontos-à-mão acima explicitada, “acima” é “no teto”, “abaixo” é “no chão”, “atrás” é “junto à porta”, e assim por diante. Ou seja, todo “onde” é desvelado, compreendido, na circunvisão, como fazemos no nosso cotidiano, em vez de definido e catalogado a partir de uma medição observacional do espaço tridimensional. Contudo, Heidegger destaca que a prontidão-à-mão que pertence à cada região antecipadamente tem um “caráter de familiaridade discreta” (*Charakter der unauffälligen Vertrautheit*) em um sentido ainda mais primordial do que o ser pronto-à-mão, pois a região, como tal, somente é encontrada pela circunvisão quando esta

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.135-137.

desvela o ser em uma situação de quebra na totalidade, não-pronto-à-mão, isto é, a região de um lugar não é explícita como tal até que nos deparamos com a ausência de algo onde seria o seu lugar – o próprio espaço vazio permanece velado e somente é desvelado na ausência “inesperada” do instrumento no local onde “deveria estar”.⁴⁹

Quanto à espacialidade do Ser-aí, sua compreensão é evidentemente diferente da que encontramos em relação aos seres simplesmente dados e aos seres prontos-à-mão, pois o que se viu até agora – tridimensionalidade cartesiana ou “lugar” da circunvisão – aplica-se para os tipos de ser que pertencem aos entes encontrados no mundo circundante. Já o Ser-aí, como explicitado, possui como estrutura existencial o ser-em, isto é, o Ser-aí “é no mundo”, no sentido de que ele, como existência, lida com os entes que vem ao seu encontro no mundo circundante, e o faz de forma interessada e com familiaridade. Desse modo, sua espacialidade tem como características próprias – como existenciais relacionados ao ser-no-mundo –, o “distanciamento” (*Ent-fernung*) e o “direcionamento” (*Ausrichtung*).⁵⁰

Por dis-tanciamento deve se entender uma aproximação de algo que se encontra afastado, remoto. Dis-tanciar significa fazer desaparecer o afastamento de algo que está distante, aproximar algo remoto. O dis-tanciamento, que é um existencial do Ser-aí, descobre o afastamento, que é uma característica categorial dos seres que não são Ser-aí. Com o desvelamento dos sentidos dos entes para o Ser-aí e o seu dis-tanciamento, há a aproximação, tornando os entes “à mão”; sem o desvelamento dos sentidos, entre o entes somente há a distância, na tridimensionalidade mensurável do interesse temático. Isso posto, temos que o Ser-aí é essencialmente “dis-tanciador”, “espacial”, pois faz com que os entes encontrados no mundo circundante venham à proximidade e sejam mantidos num ambiente que lhe permita uma certa “margem de manobra” (*Spielraum*). O Ser-aí, em verdade, possui uma tendência essencial à aproximação. Sobre o ponto, temos que a maior parte das tecnologias que, nos dias de hoje, visam a “aumentar a velocidade das coisas”, tais como a rede mundial de computadores ou a transmissão de informações por satélite, nos levam no sentido da luta e vitória sobre esse afastamento.⁵¹

Importante destacar que o “afastamento” que é eliminado pelo distanciamento de seres prontos-à-mão em relação ao Ser-aí jamais deve ser entendido como distância, como medição tridimensional. Se há alguma estimativa sobre o afastamento, isso

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.136-138.

⁵⁰ *Ibid.*, p.138.

⁵¹ *Ibid.*, p.139-140.

ocorre em termos próprios, que são marcados pela imprecisão e pela adequação ao cotidiano do Ser-aí: caminhar até certo local não se define em distância exata, é “uma caminhada cansativa”, ou “uma caminhada que nem sentimos”; até mesmo “meia hora de caminhada” não significa exatamente trinta minutos, o que se denuncia pelo próprio fato de se usar medida de tempo para definir uma distância. Qualquer afastamento desvelado pelo dis-tanciamento, tal como ocorre com uma caminhada de um local a outro, é determinado nos termos do nosso cotidiano, em uma estimação a partir da circunvisão, mesmo quando se está eventualmente familiarizado com a medida tridimensional própria dos seres simplesmente dados. Em verdade, o afastamento pode até mesmo variar no dia a dia, mesmo que a distância se mantenha exatamente igual; um caminho com distância maior pode ser compreendido como “mais curto” do que outro que é menor, mas de difícil caminhada, fazendo-o apresentar-se a nós como um “caminho interminável”. O “apresentar-se a nós” (*Vorkommen*) é o que nos traz o mundo autenticamente pronto-à-mão; meras distâncias entre coisas não nos permitem acessar o mundo desse modo, pois encobrem a espacialidade originária do ser-em. Nesse sentido, o “mais próximo” é o que está mais “à mão”; é o interesse guiado pela circunvisão que decide sobre maior ou menor proximidade, dentro da “margem de manobra”, dos seres que estão prontos-à-mão no mundo circundante. Em outras palavras, o ser pronto-à-mão com o qual esse interesse lida antecipadamente será o mais próximo. É assim que, por exemplo, os óculos que estão sobre nosso nariz não estão “mais próximos” de nós do que o quadro para o qual estamos olhando, porque não se trata de distância (corpórea), mas de estar mais “à mão” conforme o interesse.⁵²

Vale dizer, quando nos orientamos antecipadamente em direção à “Natureza” e a uma suposta forma “objetiva” de compreensão, tendemos a considerar as avaliações do dis-tanciamento como “subjetivas”. Contudo, é importante notar que o que tratamos, nesse contexto, como “subjetividade” nada tem a ver com arbitrariedade, com “apreensões subjetivistas” dos entes, mas, sim, com uma verdadeira percepção do ser dos entes, que nos revela o ser-em-si do “mundo verdadeiro”, um ente em relação ao qual o Ser-aí, como existência, sempre está junto antecipadamente.⁵³

Avançando, além do dis-tanciamento como existencial relacionado ao ser-no-mundo, o Ser-aí também possui o direcionamento. Todo dis-tanciamento toma antecipadamente uma direção para uma região, na qual o ser pronto-à-mão que está afastado pode ser encontrado em seu lugar e se aproximar. Ou seja, toda circunvisão é um dis-tanciamento com direção.

⁵² HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.140-142.

⁵³ *Ibid.*, p.141.

Contudo, é importante deixar muito claro que o esse direcionamento se funda no ser-no-mundo, e não em sensações subjetivas. Ou seja, direita e esquerda não são coisas “subjetivas”, mas sim direções do direcionamento, dentro de um mundo antecipadamente sempre pronto-à-mão. Pelo “puro sentimento da diferença de meus dois lados”, nunca seria possível localizar-me corretamente no mundo, pois, para poder orientar-se, o Ser-aí deve estar, antes, num mundo em que esse “puro sentimento” faça sentido.⁵⁴

Para ilustrar esse ponto, Heidegger vale-se de um exemplo de Kant. Suponha-se que eu entre num quarto que já conheço, mas ele está completamente escuro. Além disso, durante minha ausência, ele foi rearrumado de tal maneira que tudo que estava à direita agora está à esquerda. Nesse contexto, percebemos que, para me orientar, de nada serve o “puro sentimento” da diferença de meus dois lados, direito e esquerdo, enquanto não tiver tocado um objeto cuja posição “eu já tenha na memória”, nas palavras de Kant. É importante ressaltar, contudo, que, na medida em que Kant não atentou para a estrutura existencial do Ser-aí como ser-no-mundo, não foi capaz de reconhecer a totalidade do contexto de constituição da orientação. Com efeito, a interpretação psicológica kantiana de que o “eu” possui algo “na memória” em verdade está se referindo à constituição existencial do ser-no-mundo heideggeriana. Para Heidegger, o exemplo dado por Kant demonstra claramente que eu me oriento necessariamente num mundo e a partir de um mundo que já deve ter sido dado previamente ao Ser-aí. O fato de eu já estar sempre num mundo, de o mundo ser um “conjunto instrumental”, em que os seres estão sempre inter-relacionados, possui a mesma relevância para constituir a possibilidade de orientação do que o meu sentimento de direita e esquerda.⁵⁵

Em suma, o Ser-aí é ontologicamente espacial. O espaço não está no sujeito, nem o sujeito observa o mundo como se esse mundo estivesse num espaço; em verdade o espaço ontológico do Ser-aí está “no” mundo, sendo revelado como tal pelo ser-no-mundo que constitui o Ser-aí existencialmente. Pode-se até mesmo dizer que esse espaço se mostra como “*a priori*”, mas não em termos kantianos, pelos quais teríamos um sujeito ainda sem mundo que projeta um espaço para fora de si mesmo; aqui, o “*a priori*” significa a antecipação com que o espaço é encontrado como uma “região”, sempre que algo pronto-à-mão é encontrado no mundo circundante.⁵⁶

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.143.

⁵⁵ *Ibid.*, p.144.

⁵⁶ *Ibid.*, p.146.

O processo de desconstrução da espacialidade ontológica em direção a uma espacialidade meramente tridimensional inicia-se na própria circunvisão. Um ser pronto-à-mão pode se tornar tema da circunvisão em uma tarefa de cálculo e medição como, por exemplo, na construção de uma casa ou na medição de um campo. Com esta tematização da espacialidade do mundo circundante, operada de forma predominante na circunvisão, o espaço ainda é, de certo modo, visualizado em si mesmo. A partir daí, o espaço revelado pode ser estudado exclusivamente a partir da sua observação temática, abandonando, assim, a única possibilidade de acesso antecipado a esse espaço, que é através da circunvisão. Nesse processo, a espacialidade do ser pronto-à-mão perde o seu caráter de envolvimento, e o mundo circundante transforma-se em mundo da natureza. O mundo como totalidade instrumental perde o seu espaço, transformando-se em um contexto de seres simplesmente dados. Ou seja, o “espaço homogêneo da natureza” (*homogene Naturraum*) revela-se apenas quando os seres que encontramos no mundo circundante são destituídos de sua mundanidade.

Em conclusão, tem-se que Heidegger coloca o ser-no-mundo como um modo de ser predominante do Ser-aí, tendo em vista que este se comporta em direção ao mundo na maior parte do tempo, “fascinado” ou “absorvido” (*benommen*) por ele, e é partir do ser-no-mundo que todos os demais constitutivos existenciais do Ser-aí são determinados.⁵⁷

2.3. Heidegger: pré-estrutura do compreender como estrutura do “ser-com”

Fixado o “ser-no-mundo”, avançamos para a pré-estrutura existencial do compreender como estrutura do “ser-com” (*Mitsein*). Para Heidegger, nunca existimos como indivíduos isolados, mas sempre no contexto de outros seres humanos. Nossas relações com as demais pessoas não apenas nos influenciam, mas efetivamente constituem nosso ser, fazendo da interação social um constitutivo existencial do Ser-aí. Não há como compreendermos a nós mesmos sem a interação social, como pressupõe o solipsismo metódico, pois o ser humano tem sua existência atrelada de forma essencial aos outros.

No solipsismo metódico, tal como encontramos em Descartes, entende-se que a compreensão do mundo parte do exame dos estados mentais e das experiências do “eu” – negada a existência de outras consciências, outros “eu”, por não ser possível ter “certeza” quanto a elas –, para, então, se avançar no sentido de se analisar e se tirar conclusões sobre esse

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.149.

mundo que é “externo”. Em outras palavras, a compreensão do mundo é sempre a “minha compreensão do mundo”.

Heidegger propõe a superação desse solipsismo metódico a partir da pergunta: quem é o Ser-aí? Para responder, o filósofo alemão apresenta a estrutura existencial do “ser-com” (*Mitsein*).

O Ser-aí, por definição, é um ente que, em cada caso, sou eu mesmo, e cujo ser é sempre meu. Essa definição, ao mesmo tempo que nos indica a constituição ontológica do Ser-aí, também parece conter uma indicação ôntica: sempre este ente é um “eu”, e não um “outro”. Assim, à primeira vista, parece que o “quem” poderia ser determinado como “eu mesmo”, como “si-próprio” (*Selbst*), o “eu” que se mantém idêntico nas experiências e nas mudanças de comportamento, e que se relaciona com essa diversidade mutante.⁵⁸

Contudo, embora onticamente seja possível afirmar que o Ser-aí sou sempre eu, o mesmo não se pode afirmar ontologicamente. O “eu ontológico” só pode ser entendido como uma indicação formal e não vinculativa de algo que, a depender do contexto fenomenal, pode revelar-se até mesmo como o seu “oposto”. Nesse caso, o “não-eu” não significa um ente que está desprovido de “conteúdo-de-eu” (*Ichheit*), mas sim um modo de ser que pertence ao “eu”, como ocorre, por exemplo, no caso da perda de si mesmo. No entanto, a compreensão que tivemos até aqui sobre o Ser-aí e sua constituição existencial nos impede de partirmos dessa indicação meramente formal do “eu” para responder à pergunta “quem?”, como se fosse uma obviedade, pois isso seria claramente inadequado e insuficiente. Para responder a essa pergunta, seria necessário realizar a devida investigação fenomenológica.⁵⁹

A investigação fenomenológica sobre o “quem?” é orientada pelo ser-no-mundo, pois, como já visto, a sua constituição determina todos os demais constitutivos existenciais do Ser-aí, isto é, o ser-no-mundo é o constitutivo básico e fundamental do Ser-aí. Nesse sentido, Heidegger traz alguns exemplos ilustrativos, baseados na circunvisão própria dos instrumentos: quando nós colocamos uma matéria-prima em uso, encontramos o seu produtor ou seu fornecedor como um “outro”; quando caminhamos ao longo de uma área rural trabalhada, o campo mostra-se como pertencente a alguém que o mantém em ordem, um “outro”; quando encontramos um barco, mesmo que abandonado, ancorado em algum lugar, a embarcação se apresenta como utilizada por alguém, conhecido ou não, que faz viagens com ele. Desse modo, percebemos que, no nosso mundo circundante, não são encontrados apenas

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.150-152.

⁵⁹ *Ibid.*, p.152.

entes do modo de ser pronto-à-mão (pela circunvisão) e simplesmente dados (pela observação temática, em que seres inicialmente prontos-à-mão são destituídos de sua mundanidade), mas também “os outros”, entes cujo modo de ser é de Ser-aí, entes que, ao mesmo tempo em que estão no mundo, também se constituem como ser-no-mundo; são como o próprio Ser-aí que os liberta, estão “-aí” e “-com” ele.⁶⁰

É importante esclarecer que “outros” não significa todos os demais além de mim, pois isso representaria um “eu” isolado, justamente o solipsismo que Heidegger buscou superar. Diferentemente, os “outros”, para Heidegger, são aqueles de quem, na maior parte das vezes, não é possível se diferenciar, incluindo nós mesmos. O mundo é sempre um mundo que o “eu” compartilha com os “outros”. O mundo do Ser-aí já é sempre um “mundo compartilhado” (*Mitwelt*), isto é, o ser-em é ser-com os outros; e o ser do Ser-aí intramundano, o ser dos “outros”, é um “Ser-aí-com” (*Mitdasein*).⁶¹

Outro ponto relevante a destacar é que ser-com é uma estrutura existencial do Ser-aí (seja do Ser-aí que desvela os outros no seu mundo circundante, seja dos Seres-aí-com intramundanos), de forma que o Ser-aí é “com outros” independentemente de se estabelecer onticamente que eu não estou sozinho e que efetivamente existem outros da minha espécie. Ou seja, o Ser-aí é ser-com no mundo mesmo se estiver sozinho faticamente; por esse motivo, também é verdadeiro que, mesmo havendo uma, duas ou dez pessoas ao meu lado faticamente, o Ser-aí ainda assim pode estar sozinho ontologicamente. Ou seja, o “ser-com” é um existencial do Ser-aí, já o “ser-sozinho” é um modo deficiente do ser-com.⁶²

Se o ser-com, portanto, é um constitutivo existencial do ser-no-mundo, então ele deve ser interpretado nos termos do fenômeno do “cuidado” (*Sorge*): um dos modos do cuidado, o “interesse” (*Besorgen*), como já vimos, refere-se ao comportamento do Ser-aí junto aos seres prontos-à-mão do seu mundo circundante; já o outro modo do cuidado, a “preocupação” (*Fürsorge*), refere-se ao comportamento do Ser-aí junto aos Seres-aí-com. É importante que compreendamos do que se trata mais precisamente a preocupação.

O Ser-aí mantém-se, na maior parte do tempo, em modos deficientes de preocupação: o ser por um outro, contra um outro ou sem os outros, ou o ser que não se importa com os outros, são modos possíveis de preocupação. São justamente esses modos de deficiência

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.153-154.

⁶¹ *Ibid.*, p.156.

⁶² *Ibid.*, p.156-157.

e indiferença na preocupação que caracterizam a convivência (*Miteinandersein*), cotidiana e mediana, com os outros.⁶³

De outro lado, no que se refere aos seus modos “positivos”, a preocupação possui duas possibilidades extremas. A primeira possibilidade é a de “substituir” (*einspringen*), quando o Ser-aí assume o cuidado (*Sorge*) em lugar do outro, substituindo-o, para, posteriormente, permitir que ele assumo o que lhe foi providenciado como algo pronto, ou ainda para que ele se exima em definitivo desse cuidado – seja cuidado como interesse (*Besorgen*), seja como preocupação (*Fürsorge*). Neste caso, Heidegger entende que o Ser-aí pode tornar o outro “dependente e dominado” (*Abhängigen und Beherrschten*), mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado; destaca, ainda, que a “preocupação substitutiva”, na maior parte das vezes, se refere ao interesse (*Besorgen*) pelos seres prontos-à-mão, além do que, em grande medida, é determinante para a convivência.⁶⁴

Já a segunda possibilidade “positiva” da preocupação é a de “antepor” (*vorausspringen*), quando o Ser-aí antecipa-se ao outro, em sua potencialidade-de-ser (*Seinkönnen*), não para lhe retirar o cuidado, mas para devolver-lhe o cuidado, com autenticidade. Segundo Heidegger, esse cuidado como anteposição seria a “verdadeira preocupação”, tendo em vista que há nela o cuidado com a própria existência do outro, e não com alguma coisa que o outro cuida. Isso permitiria ao outro se tornar livre e transparente para si mesmo na preocupação.⁶⁵

Avançando, assim como a circunvisão (*Umsicht*) guia o interesse (*Besorgen*) como forma de desvelar o que é pronto-à-mão, a “consideração” (*Rücksicht*) e a “tolerância” (*Nachsicht*) guiam a preocupação (*Fürsorge*). Ambas podem acompanhar o modo deficiente ou indiferente da preocupação, até a total desconsideração ou à total tolerância que é própria da indiferença.

Desse modo, temos que Ser-aí, como ser-com, é essencialmente “em função” dos outros. Trata-se de afirmação existencial. Isso significa que, mesmo que o Ser-aí fático não se volte para os outros, os outros já estão desvelados em seus Seres-aí. Desse modo, os outros também são responsáveis por determinar a significância e, com isso, a mundanidade. A mundanidade assim constituída permite que encontremos o que é pronto-à-mão no mundo circundante, mas não só isso: através da mesma circunvisão, permite também que encontremos

⁶³ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.158.

⁶⁴ *Ibid.*, p.158.

⁶⁵ *Ibid.*, p.158-159.

o Ser-aí dos outros. Ou seja, os outros não são seres simplesmente dados que estão “flutuando” ao lado de outras coisas no espaço, mas, sim, são seres que se mostram no mundo como Seres-aí, a partir do que é pronto-à-mão nesse mundo. Em outras palavras, é no interesse pelo mundo circundante, em que encontramos o que é pronto-à-mão, que os outros são encontrados; os outros são o que eles fazem nesse mundo circundante.⁶⁶

Segundo Heidegger, no interesse em relação ao que se faz com, contra ou a favor dos outros, sempre há um cuidado (*Sorge*) voltado à diferença que se apresenta em relação aos outros: o Ser-aí pode buscar nivelar as diferenças, buscar alcançar os outros que estão à sua frente ou, ainda, buscar preservar a superioridade em relação aos outros. A convivência (*Miteinandersein*), portanto, é perturbada por esse cuidado com o distanciamento. Quanto mais discreta for essa perturbação para o Ser-aí cotidiano, mais persistente e fundamental será sua ação e influência. Esse “distanciamento” (*Abständigkeit*) é, portanto, um existencial constitutivo do ser-com.

Esse distanciamento é de tal forma que o Ser-aí, enquanto convivência cotidiana, geralmente se mantém submisso aos outros. Não é ele mesmo, os outros lhe tomam o seu ser, a sua existência; o desejo dos outros determina e dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do Ser-aí. Importante perceber que os outros são indeterminados, são de tal forma que encobrem quem lhe pertence essencialmente, são aqueles que “estão aí” de forma predominante na convivência cotidiana – o que inclui o próprio Ser-aí, o que vem a fortalecer o poder dos outros. Portanto, há um domínio dos outros sobre o Ser-aí, que é assumido de forma silenciosa. Nessa situação, a resposta à pergunta “quem?”, feita no início desta análise, é dada por Heidegger da seguinte forma: não é esse ou aquele, não é o próprio do Ser-aí, não são alguns e nem a soma de todos. O “quem” é o neutro, o impessoal, o “eles” (*das Man*).⁶⁷

O mundo circundante sempre contém o mundo circundante público, compartilhado. Nesse contexto – usando transportes públicos, lendo jornais etc. – todos são iguais, cada um é como o outro. Esse convívio dissolve completamente o Ser-aí próprio no ser dos outros, de modo que desaparecem ainda mais as diferenças. Na sua indistinção, o “eles” exerce sua verdadeira “ditadura” (*Diktatur*), pois acabamos por viver, nos divertir, ler e julgar sobre literatura e arte como o “eles” faz. O “eles” é quem determina a maneira de ser do cotidiano.⁶⁸

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.160-161, 163.

⁶⁷ *Ibid.*, p.163-164.

⁶⁸ *Ibid.*, p.164.

O “eles” possui seus próprios existenciais constitutivos. Primeiramente falamos do distanciamento. Cabe acrescentar, neste ponto, a “medianidade” (*Durchschnittlichkeit*), pela qual o “eles”, em seu ser, se atenta fundamentalmente para manter-se na média do que é aceito e do que não é, do que é apropriado, vigiando toda e qualquer ousadia ou exceção que tente se destacar, para reprimi-la silenciosamente – tudo que é originário vem a ser nivelado como algo há muito conhecido; tudo que é conquistado com muita luta torna-se banal. Esse cuidado da medianidade, próprio do “eles”, revela uma tendência essencial do Ser-aí de “nivelamento para baixo” (*Einebnung*) de todas as suas possibilidades de ser. Todas essas características existenciais do “eles” – distanciamento, medianidade e nivelamento para baixo – constituem o que Heidegger chama de “publicidade” (*Öffentlichkeit*).⁶⁹

A publicidade controla antecipadamente toda e qualquer interpretação do Ser-aí e do mundo, e “está sempre com a razão”. Isso ocorre porque, ao ser insensível a todas as diferenças e nunca ir a fundo em nada, a publicidade ofusca tudo, fazendo com que tudo pareça familiar e acessível a todos. Além disso, como o “eles” dita toda decisão, acaba retirando a responsabilidade do Ser-aí; mas, ao mesmo tempo que assume facilmente toda a responsabilidade, ao fazê-lo ninguém é responsável. Todo mundo é o outro, e ninguém é ele mesmo. No cotidiano, o “eles” é “ninguém”, ao qual todo Ser-aí já se entregou em sua convivência. E nesse “alívio existencial” (*Seinsentlastung*) que o “eles” proporciona ao Ser-aí cotidianamente, ao assumir o fardo das responsabilidades, o “eles” mantém e fortalece o seu domínio, enquanto o Ser-aí se entrega à “acomodação” (*Entgegenkommen*). Desse modo, a pergunta “quem?”, feita no início desta análise, é respondida por Heidegger, neste ponto, de uma forma um pouco diferente: o “quem”, na verdade, é ninguém.⁷⁰

É importante destacar que o “eles” não é algo como um “sujeito geral”, ou como se este fosse um gênero do qual o Ser-aí seria uma espécie, pois isso somente faz sentido quando se tem uma visão ontológica que considera todos os seres como simplesmente dados, como faz a ontologia tradicional. Desse modo, Heidegger conclui que não é nenhuma surpresa que a lógica tradicional falhe diante desses fenômenos até agora analisados, pois sua fundação repousa em uma ontologia grosseira, precária (*rohen*), fundada nos seres simplesmente dados.⁷¹

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.164-165.

⁷⁰ *Ibid.*, p.165-166.

⁷¹ *Ibid.*, p.166-167.

Enfim, o “eles” é um existencial constitutivo do Ser-aí. Ele mesmo, a seu turno, tem várias possibilidades de concretização, e a intensidade e clareza de seu domínio podem mudar historicamente. Nos termos apresentados até agora, o si-próprio (*Selbst*) do Ser-aí existe com inautenticidade (*Uneigentlichkeit*) e dependência (*Unselbständigkeit*); o si-próprio do Ser-aí cotidiano é o “si-próprio” do “eles” (*Man-selbst*). É o “eles” que articula o contexto referencial da significância (*Bedeutsamkeit*); o mundo do Ser-aí liberta os entes intramundados em uma totalidade de significados que é familiar ao “eles”, dentro dos limites estabelecidos pela medianidade do “eles”. Ou seja, o Ser-aí está antecipadamente no mundo compartilhado, descoberto medianamente a partir do “eles”. O “eu” é dado antecipadamente “a mim mesmo” como “eles”, e geralmente assim permanece.⁷²

Contudo, esse não é o único modo de existência do Ser-aí como ser-com, pois a esse modo se contrapõe o si-próprio autêntico. Como o Ser-aí encontra-se predominantemente disperso no “eles”, primeiramente precisa se encontrar. Quando descobre o mundo por si mesmo e o aproxima nesse processo, ou seja, quando o Ser-aí desvela para si mesmo o seu ser autêntico, então essa descoberta do mundo e o desvelamento do Ser-aí remove as ocultações e obscuridades, quebrando as barreiras que o Ser-aí criou contra si mesmo. O Ser-aí, então, mantém-se aberto para o mundo, permitindo que os entes do seu mundo circundante se apresentem a ele como realmente são. Desse modo, a pergunta “quem é o Ser-aí?” para a ontologia heideggeriana, feita no início desta análise, quando considerado o modo de ser autêntico, pode então ser respondida da forma mais esperada: o “quem” sou “eu mesmo”.⁷³

Em conclusão, percebemos que, na interpretação do ser-com e do ser-próprio empreendida acima, não apenas se respondeu à questão do “quem?”, mas também se pode compreender o ser-no-mundo em sua cotidianidade e em sua medianidade. Além disso, Heidegger demonstrou como o Ser-aí cotidiano traça uma interpretação pré-ontológica do seu ser a partir do “eles”, especialmente do que está mais próximo, e, com isso, a interpretação ontológica tradicional segue uma tendência: o próprio sentido do ser, pelo qual se compreende o Ser-aí (e o Ser-aí-com), é dado pelo mundo; como não se observa o próprio fenômeno do mundo, o Ser-aí (e o Ser-aí-com) acaba por ser entendido, então, sempre como ser simplesmente dado. Assim, ao demonstrar o fenômeno do ser-no-mundo em seu cotidiano, Heidegger permitiu percebermos a origem do erro da interpretação ontológica tradicional do ser-no-

⁷² HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.166-167.

⁷³ *Ibid.*, p.167-168.

mundo. Ontologicamente, o “eu” das experiências mundanas é muito diferente do “si-próprio autêntico”, diferença esta que não é compreendida pela ontologia tradicional.⁷⁴

2.4. Heidegger: pré-estrutura do compreender como estrutura do pré-entendimento e o “círculo hermenêutico”

Fixados o “ser-no-mundo” e o “ser-com”, avançamos para a pré-estrutura existencial do compreender como estrutura do pré-entendimento. Para Heidegger, a tradicional dicotomia entre empirismo e apriorismo não condiz com a totalidade do processo de compreensão, além de ser ilusória a busca por um conhecimento “livre de interesses de algo como algo”, como na fenomenologia husserliana.

O Ser-aí é essencialmente “aí”. Esse “aí” traz com ele a ideia de um “aqui” e um “lá”. Esse “aqui” em um “eu-aqui” é sempre compreendido em relação a um “lá” pronto-à-mão, um ser que é aproximado (“dis-tanciamento”, *Ent-fernung*) direcionalmente, em face do interesse (*Besorgen*). Enquanto o Ser-aí, com sua espacialidade existencial que lhe determina o lugar, está fundado no ser-no-mundo, o “lá” pertence a algo encontrado nesse mundo circundante. Ou seja, “aqui” e “lá” somente existirão ontologicamente quando houver um ser que, antecipadamente, já houver desvelado a espacialidade como o ser do “aí”; o ser que desvela a espacialidade desse modo é o ser que possui o caráter de abertura, de não-fechamento, em seu próprio ser, o “Ser-aí”. Ainda, em outras palavras, o Ser-aí por natureza sempre traz com ele o “aí”, uma “abertura essencial” (*wesenhafte Erschlossenheit*) que permite ao Ser-aí ser no mundo, inclusive para si mesmo – o ente (cujo ser é Ser-aí) encontra o mundo e encontra a si mesmo nesse mundo a partir do seu “aí”. De forma ilustrativa, Heidegger fala sobre o “*lumen naturale*” encontrado em Descartes, mas interpretado a partir da sua ontologia: “esclarecido” significa que, como ser-no-mundo, ele é iluminado por si mesmo, e não por outro ente, e de tal forma que ele mesmo é a claridade. É somente para um ente assim, existencialmente iluminado, que os seres simplesmente dados no mundo se fazem acessíveis pela luz ou inacessíveis pelo escuro. Portanto, como o Ser-aí é essencialmente ser-no-mundo, e como o mundo – inclusive o si-próprio – somente se desvela a partir da abertura do ser (do Ser-aí) como “aí”, pode-se afirmar que “o Ser-aí é a sua abertura” (*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*).⁷⁵

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.168.

⁷⁵ *Ibid.*, p.171.

Tendo isso definido com clareza, podemos avançar em direção ao círculo hermenêutico. Segundo Heidegger, há alguns modos existenciais de o Ser-aí ser “aí” e eles são equiprimordiais. Por agora, destacamos dois: o estado-de-humor (*Befindlichkeit*) e a compreensão (*Verstehen*)⁷⁶. Começaremos por aquele primeiro, sempre lembrando da importância de se fazer a análise a partir da “cotidianidade” (*Alltäglichkeit*), como preconiza a ontologia heideggeriana.

O “estado-de-humor” ontológico é, onticamente, o nosso estado emocional do dia a dia, nossa “disposição” cotidiana⁷⁷. O fato de termos muitos humores possíveis, de eles se deteriorarem ou se transformarem rapidamente, não significa nada ontologicamente, exceto que isso é uma evidência de que o Ser-aí está antecipadamente sempre com algum estado-de-humor. Seja um bom humor, seja um mau humor, seja qualquer modo de humor, o Ser-aí é confrontado, pelo seu estado-de-humor, com o seu ser como “aí”, como o ente “lançado” ao mundo com o qual precisa inevitavelmente se relacionar. Para prosseguirmos, é importante compreender muito bem a ideia aqui introduzida por Heidegger, o “estar-lançado” (*Geworfenheit*). O Ser-aí é sempre desvelado no estado-de-humor como o ente ao qual o ser do Ser-aí foi entregue e como o ser que o ente deve ser – não há opção. Além disso, o Ser-aí é o ser de um ente que foi “lançado” no mundo do qual faz parte – isto é, sua presença no mundo não foi uma escolha – e com o qual inevitavelmente se relaciona, de tal forma que, como ser-no-mundo, esse ente é sempre o “aí”. É essa característica do ser do Ser-aí, como “o que [o ente] é e deve ser” (*das Sein des Daseins als “Daß es ist und zu sein hat”*), que Heidegger chamou de “estar-lançado”, um existencial que se refere à condição humana de nos encontrarmos, de súbito, em um mundo já dado, que inclui outros entes que formam uma rede de relações, sendo que por essa condição nós jamais optamos.⁷⁸

A compreensão da ideia de “estar-lançado” nos faz perceber o ser do modo Ser-aí como um verdadeiro fardo (e não é possível sequer saber o porquê, pois o estado-de-humor é uma abertura primordial para o mundo, anterior à própria cognição que responderia a essa pergunta e muito maior em termos de amplitude). O mau humor pode fazer esse fardo parecer mais pesado, o bom humor, mais leve; mas o Ser-aí sempre se descobre, no “aí”, como um fardo para si mesmo, com o qual precisa lidar. Num sentido “ôntico-existencial”, podemos

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.171-172.

⁷⁷ Importante reforçar que Heidegger não busca explorar uma psicologia de humores, mas, sim, uma ontologia fundamental que demonstre a estrutura do existencial do “aí”, o que compreende ontologicamente o estado-de-humor. São, portanto, propostas distintas, de modo que não devem ser confundidas.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin, op. cit., p.172-174.

dizer que o Ser-aí, na maior parte das vezes, nega ou foge do ser que é desvelado no estado-de-humor; mas, num sentido ontológico, mesmo quando o Ser-aí não dá atenção para o estado-de-humor, o Ser-aí sempre se desvela como o ser que foi lançado no “aí” – na própria fuga o “aí” se revela como tal.⁷⁹

No estado-de-humor, o Ser-aí já foi sempre confrontado consigo mesmo e já sempre se encontrou, não como um perceber-se, mas, sim, como um sentir-se. O humor não se desvela por alguma forma de observação do “aí”, mas pelo “voltar-se para” ou “desviar-se do” (*An- und Abkehr*) fardo existencial que se revela no Ser-aí, e geralmente ele segue a segunda opção. A partir desse ponto, Heidegger afirma que qualquer fenômeno seria interpretado de forma gravemente equivocada se considerássemos como idênticos o que e como algo é desvelado pelo humor, comparativamente com o que o Ser-aí “simultaneamente” (*zugleich*) conhece, sabe ou acredita quando está com esse humor. Com efeito, o humor sempre leva o Ser-aí a confrontar o enigma inexorável do seu “aí”, e isso é um fato fenomenológico que não pode ser simplesmente confundido, negado ou apagado, isto é, não há razão ontológica para desprezar ou minimizar a evidência do estado-de-humor, sendo insuficiente, para tanto, a mera comparação com a “certeza” (apodítica) do conhecimento teórico de um ser simplesmente dado, como faz a ontologia tradicional. Igualmente distorcida é a tentativa de relegar o fenômeno do estado-de-humor ao domínio do irracional.⁸⁰

Portanto, muito embora o Ser-aí possa e até mesmo deva dominar seus humores através do conhecimento da vontade, nós simplesmente não podemos negar que, ontologicamente, o estado-de-humor é uma característica existencial do Ser-aí, pela qual o Ser-aí é desvelado para si mesmo antes mesmo de qualquer cognição ou vontade – a própria dominação de um humor se dá através de um humor contrário, ou seja, o estado-de-humor jamais é um “nada”. Ao mesmo tempo que o humor desvela o “aí” de forma mais primordial do que qualquer cognição ou vontade, ele também o fecha de forma mais firme. Isso fica claro quando tratamos do desânimo, do mau humor, em que o Ser-aí se torna cego para si mesmo, o mundo circundante pelo qual ele se interessa se encobre e a circunvisão se desvia. Dessa forma, o estado-de-humor não é uma mera condição física, “interna”, a ser apreendida reflexivamente mediante observação e entendimento, muito pelo contrário, é por causa do “aí” do Ser-aí já ter sido desvelado no estado-de-humor que se torna possível uma apreensão reflexiva sobre as “experiências” (*Erlebnisse*) do Ser-aí. Ou seja, o humor não é algo refletido; diferentemente,

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.173-174.

⁸⁰ *Ibid.*, p.174-175.

ele toma o Ser-aí de surpresa, o humor não vem de “fora” nem de “dentro”, mas emerge antecipadamente do Ser-aí. E nesse processo de antecipação, podemos dizer que o humor já desvelou o ser-no-mundo como um todo, tornando possível ao Ser-aí direcionar-se para algo nesse mundo.⁸¹

A abertura antecipada do mundo pertencente ao ser-em, que constitui existencialmente o Ser-aí, é, portanto, parcialmente constituída pelo estado-de-humor. Como efeito, o interesse (*Besorgen*) da circunvisão que encontra os entes intramundanos no mundo circundante não depende apenas de observar tematicamente ou sentir algo, mas especialmente de ser “afetado”, ser “atingido”, de certa forma (*Betroffenwerdens*) por algo, e isso se torna mais claro a partir do ponto de vista do estado-de-humor. Com efeito, para um ente intramundano “criar o interesse” para o Ser-aí, ele precisa “afetá-lo”, “importar para ele”, e isso somente é possível através do estado-de-humor, o qual, antecipadamente, já desvelou o mundo e identificou algo como sendo, por exemplo, ameaçador. Heidegger ainda acrescenta que “os sentidos” (*die Sinne*) somente podem ser “estimulados” e “significar algo para” (de modo que o que “toca” o ente é desvelado) porque, ontologicamente, esses sentidos pertencem a um ente cujo ser tem como característica existencial o ser-no-mundo. Sem a característica de ser-no-mundo de, antecipadamente, através do estado-de-humor, encontrar entes intramundanos que “importam”, não haveria razão para se falar em “sentidos”. Desse modo, o estado-de-humor implica existencialmente essa abertura reveladora para o mundo, por onde nós podemos encontrar entes que nos afetam, nos importam. Em outras palavras, ontologicamente a descoberta do mundo se inicia com o simples humor, não sendo sequer possível, por exemplo, descobrir algo “ameaçador” através da mera observação de seres simplesmente dados.⁸²

É importante, nesse ponto, alertar para a diferença entre a ontologia fundamental heideggeriana, que reconhece o papel do estado-de-humor no ser dos entes, e o processo científico como conhecimento focado na ôntica e na certeza. Com efeito, apesar de o estado-de-humor ser revelador ontologicamente, a circunvisão rotineiramente engana-se e sucumbe amplamente a ilusões. Heidegger deixa claro que isso é inegável; ao mesmo tempo, destaca que em nenhum momento pretendeu que a ciência se rendesse onticamente aos “sentimentos”. Ou seja, qualquer análise que pretenda identificar uma tentativa do filósofo alemão de comprometer a base do processo científico moderno estaria indo contra uma manifestação expressa do autor. O que Heidegger sustenta é que, mesmo quando se pretende

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.175-176.

⁸² *Ibid.*, p.176-177.

fazer a observação “pura” de um ser simplesmente dado, em uma análise puramente teórica, não há como simplesmente esquecer a existência do estado-de-humor; tanto é assim que algo só se mostra como é para a visão puramente teórica quando consegue se aproximar desta “com calma”, numa permanência “tranquila” lado a lado. Ou seja, o estado-de-humor sempre está presente, pois é um existencial do Ser-aí. Portanto, toda e qualquer cognição determinativa tem a sua constituição ontológica em um estado-de-humor do ser-no-mundo, e isso não deve ser confundido com uma tentativa de abandonar a ciência aos sentimentos.⁸³

Heidegger lembra que o fenômeno que envolve os diferentes modos do estado-de-humor sempre foi estudado pela filosofia, sob a luz da ótica, em termos de “afetos” e “sentimentos”. Aristóteles, por exemplo, investiga os afetos no segundo livro de sua “Retórica”, de tal forma que o filósofo alemão afirma que a retórica, contrariamente a toda a orientação tradicional do conceito, seria a “primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana” (*erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*). No contexto da retórica e partindo dos existenciais do “eles” definidos anteriormente, Heidegger lembra que a “publicidade” (*Öffentlichkeit*) – constituída por “distanciamento”, “medianidade” e “nivelamento para baixo” – não apenas possui o seu próprio humor, como necessita e cria para si mesma um humor; e é a partir dele e para ele que o orador fala. Com efeito, o orador precisa compreender as possibilidades do “humor público” para conseguir despertá-lo e guiá-lo. Apesar de um tal avanço ainda na filosofia grega, desde Aristóteles não houve qualquer passo significativo no sentido de uma interpretação ontológica dos afetos e sentimentos, e é conhecida a sua relegação para uma posição temática entre os fenômenos puramente psíquicos, ao lado da representação e da vontade, até os dias de hoje. Isso somente começou a se modificar com o surgimento da fenomenologia.⁸⁴

Portanto, o estado-de-humor não apenas desvela o Ser-aí no seu “estar-lançado”, como também é a característica existencial pela qual o Ser-aí constantemente se rende ao mundo e permite que esse mundo o afete, o atinja, lhe importe, de tal modo que, quando isso ocorre, o Ser-aí de certa forma se “esquiva” de si mesmo.

Após analisar o estado-de-humor (*Befindlichkeit*), podemos avançar para a análise da compreensão (*Verstehen*), outra característica existencial equiprimordial de o Ser-aí ser “aí”. O estado-de-humor sempre possui uma compreensão, mesmo quando a mantém reprimida; e a compreensão sempre possui um estado-de-humor. Como advertência inicial, não

⁸³ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.177.

⁸⁴ *Ibid.*, p.178.

se deve confundir esta compreensão “primária”, que é um existencial fundamental do Ser-aí, com a compreensão que é um dos tipos possíveis de conhecimento (*Erkenntnisart*), ao lado, por exemplo, do esclarecimento (*Erklären*), pois esta última compreensão é um existencial derivado daquela primeira.⁸⁵

Na compreensão encontramos, existencialmente, o ser do Ser-aí como “poder-ser” (*Sein-können*). O Ser-aí é antes de tudo possibilidade de ser, isto é, o Ser-aí é, em qualquer situação, o que pode ser. A possibilidade de ser do Ser-aí está vinculada aos modos de interesse no mundo, aos modos de preocupação com os outros, bem como, sempre, ao poder-ser dirigido a si mesmo, em função de si mesmo. Importante destacar a diferença dessa possibilidade de ser do Ser-aí, um existencial, em relação à possibilidade de ser contingencial do ser simplesmente dado. Enquanto uma possibilidade relativa a algo deste último tipo é apenas um “pode acontecer”, ou seja, é uma mera possibilidade ainda não real e nunca necessária, a possibilidade como existencial, por outro lado, é a determinação ontológica mais original e última do Ser-aí. Para conseguir “enxergar” essa possibilidade do ser do Ser-aí, temos fenomenalmente a compreensão.⁸⁶

Importante registrar que o poder-ser como existencial não significa a capacidade de ser “qualquer coisa”, *libertas indifferentiae*. O Ser-aí, como possui essencialmente um estado-de-humor, foi lançado ao mundo desde sempre e já esteve em face de possibilidade definidas e, como poder-ser, deixou algumas passarem; em verdade, está constantemente renunciando a possibilidades de seu ser, ou as agarrando e as desperdiçando com erros. Tudo isso, contudo, apenas demonstra que o Ser-aí é a possibilidade de ser que foi entregue à sua responsabilidade, uma “possibilidade lançada” (*geworfene Möglichkeit*) para si, uma liberdade entregue ao poder-ser mais genuíno, que se mostra transparente para si mesma em diferentes modos e graus.⁸⁷

O compreender, como já referido, é um dos constituintes da abertura antecipada do mundo do Ser-aí, abrangendo esse mundo circundante por inteiro, de modo que, como poder-ser, o seu ser-em é sempre um poder-ser-no-mundo. E isso não se aplica apenas ao mundo entendido como unidade, mas também para todos os entes intramundanos, pois estes também, quando desvelados em seus seres, são desvelados para suas próprias possibilidades. É assim que um ente pode vir a ser desvelado como do tipo pronto-à-mão pela sua utilidade,

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.182.

⁸⁶ *Ibid.*, p.183.

⁸⁷ *Ibid.*, p.183.

aplicação ou dano; é assim que uma totalidade instrumental pode ser desvelada como tal pela sua possível conexão mútua com o ser pronto-à-mão. E esses entes que, mesmo quando destituídos do caráter de Ser-aí, são desvelados de acordo com suas próprias possibilidades e compreendidos nos seus respectivos seres somente o são porque a compreensão é constituída existencialmente pelo que Heidegger chama de “projeção” (*Entwurf*).⁸⁸

Pela projeção, a compreensão projeta o ser do Ser-aí de forma equiprimordial sobre a “destinação” (*Worumwillen*) e a significância (*Bedeutsamkeit*). A compreensão como projeção constitui a abertura do “aí” do Ser-aí como “aí” do poder-ser, sendo um constitutivo existencial do ser-no-mundo, isto é, a projeção é a constituição ontológico-existencial da “margem de manobra” do poder-ser fático (*Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens*). Por ser um existencial, significa que o Ser-aí “sempre já se projetou”, o seu ser só é como projeção, o Ser-aí só se compreende em termos de possibilidades de ser. Desse modo, porque o poder-ser lhe pertence existencialmente, o Ser-aí nunca é mais nem menos do que é faticamente, pois aquilo que, em seu poder-ser, o Ser-aí ainda não é, ele já é, de qualquer forma, existencialmente; o Ser-aí é tanto o que ele se torna como o que ele não se torna.⁸⁹

Heidegger destaca algumas confusões que precisam ser evitadas. Antes de tudo, é bom destacar que a projeção heideggeriana não pode ser confundida com o sentido usual do termo, como um comportar-se de acordo com um plano preconcebido, segundo o qual o Ser-aí instalaria o seu ser. Outrossim, a compreensão jamais apreende tematicamente as possibilidades sobre as quais o Ser-aí se projeta, pois, em verdade, isso lhes retiraria o caráter de possibilidade no sentido ontológico-existencial; na projeção as possibilidades são “lançadas” perante si como tal e deixadas para serem assim.⁹⁰

A compreensão sempre diz respeito à totalidade da abertura do ser-no-mundo. Como poder-ser, a própria compreensão possui suas possibilidades, as quais são esboçadas pelo âmbito do que pode ser desvelado nela. Desse modo, o Ser-aí pode dedicar-se ao desvelamento do mundo e compreender-se predominantemente a partir de seu mundo; ou pode dedicar-se às suas próprias destinações (*Worumwillen*) e se compreender a partir de si-próprio. Ou seja, a depender de onde a compreensão busca sua fonte, a compreensão é própria (*eigentliches*) ou imprópria (*uneigentliches*), sendo que por imprópria não devemos entender uma compreensão

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.184.

⁸⁹ *Ibid.*, p.185-186.

⁹⁰ *Ibid.*, p.185.

em que o Ser-aí “rompa” consigo mesmo e “só compreenda o mundo”, pois isso seria até mesmo impossível, já que, como visto, o mundo pertence ao próprio ser do Ser-aí como ser-no-mundo. Por isso, a compreensão própria e a imprópria podem ser, por sua vez, “autênticas” (*echt*) ou “inautênticas” (*unecht*). O traslado para uma dessas possibilidades de compreensão é uma modificação existencial da projeção como um todo; o Ser-aí fático já sempre trasladou seu poder-ser para uma possibilidade de compreensão. Nesse ponto, é importante perceber que o Ser-aí, como ser-no-mundo, ao que compreender o mundo, compreende o seu próprio ser, e vice-versa.⁹¹

A abertura do Ser-aí na compreensão é, em si, um modo do seu poder-ser. Na projeção para possibilidades, há uma compreensão antecipada do ser; o ser é compreendido na projeção; o ente que possui em seu modo de ser a projeção de ser-no-mundo – o Ser-aí – tem a compreensão do ser como constitutivo de seu ser. Assim, Heidegger reformula sua afirmação, anteriormente passada de forma dogmática, a partir de uma demonstração da constituição do ser: o Ser-aí, como compreensão, é o seu “aí”.⁹²

A compreensão como projeção constitui o que Heidegger chama de “visão” (*Sicht*) do Ser-aí. A visão, ou “visão compreensiva” (*verstehende Sicht*), é um existencial co-originário de outros existenciais já referidos: a circunvisão do interesse (*Umsicht des Besorgens*), a consideração da preocupação (*Rücksicht der Fürsorge*) e a visão dirigida ao próprio ser como tal, em função do qual todo Ser-aí é o que é (*Sicht auf das Sein als solches*). A visão corresponde à “clareza”, à “iluminação” (*Gelichtetheit*), que caracteriza a abertura do “aí”. Ou seja, “ver” não significa apenas o atributo de perceber com os olhos; diferentemente, como o existencial que é, significa a característica que permite aos entes que são acessíveis se deixarem encontrar descobertos em si mesmos. Embora cada um dos nossos “sentidos” (*Sinn*) possua essa característica dentro do domínio de descoberta que é genuinamente seu, a opção de Heidegger pela “visão” tem por objetivo destacar o fato de que a nossa tradição filosófica se orienta primariamente pela visão como modo de acesso não só para o ente, mas para também para o ser. Através dessa conexão com a tradição, o filósofo buscou formalizar “visão” e “ver” de modo amplo, visando obter um termo universal para caracterizar como acesso qualquer acesso ao ser dos entes.⁹³

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.186.

⁹² *Ibid.*, p.187-188.

⁹³ *Ibid.*, p.186-187.

Portanto, enquanto existenciais o estado-de-humor e a compreensão caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo. Na abertura do ser-no-mundo, o Ser-aí já está sempre com humor, e, ao possuir um humor, o Ser-aí “vê” (*sieht*) as possibilidades a partir das quais ele é. De outro lado, na compreensão o Ser-aí projeta seu ser para possibilidades; esse “ser para possibilidades compreensivo” (*verstehende Sein zu Möglichkeiten*) é, ele mesmo, um poder-ser, pois a projeção da compreensão possui sua própria possibilidade, qual seja a possibilidade de se desenvolver (*sich auszubilden*). Heidegger chama esse desenvolvimento, essa elaboração, da compreensão de “interpretação” (*Auslegung*).

Portanto, a interpretação está fundada existencialmente na compreensão; na interpretação a compreensão não se torna algo diferente, mas sim ela mesma. Interpretar não é adquirir informações a respeito do que é compreendido, mas sim o desenvolvimento das possibilidades projetadas compreensivamente; na interpretação, a compreensão se apropria compreensivamente do algo que é compreendido.

Analisando o fenômeno da interpretação como compreensão do mundo – compreensão imprópria no modo autêntica –, temos que, ao dizer que a “circunvisão descobre”, o significado disso é que o mundo, que já foi compreendido, é interpretado; em outras palavras, significa que o ser pronto-à-mão se torna explícito para a visão compreensiva (*verstehende Sicht*). Em qualquer situação, a interpretação ocorre da seguinte forma: na circunvisão, o ser pronto-à-mão é “desdobrado”, “dissecado” (*auseinandergelegt*), no seu “ser-para”, e nos interessamos pelo que se torna “visível” nesse processo de “desdobramento”. Como resultado, aquilo que foi “desdobrado” na circunvisão do “ser-para”, isto é, aquilo que foi compreendido de forma explícita, possui a estrutura de “algo como algo” (*Etwas als Etwas*). Ou seja, em face da questão da circunvisão “o que é” um certo ser pronto-à-mão, a interpretação da circunvisão responde como “ele é para...”. O que se desvela na compreensão, aquilo que é compreendido, é sempre tão acessível que o seu “como isso ou aquilo” pode ser explicitado. Ao lidar com os seres intramundanos mediante interpretação de forma circunspectiva, nós vemos algo “como mesa”, “como cadeira”, “como porta”. É o “como” (*Als*) que constitui a estrutura da “explicitação” (*Ausdrücklichkeit*) do compreendido; é o “como” que constitui a interpretação.⁹⁴

Heidegger ressalta que a interpretação nesses termos não precisa necessariamente ser exposta em uma asserção, uma proposição determinante (*bestimmenden Aussage*), pois toda “mera visão pré-predicativa” (*vorprädikative schlichte Sehen*) de um ser

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.189.

pronto-à-mão já é, em si mesma, uma compreensão e interpretação. O mero encontrar de algo traz consigo a compreensão da totalidade de envoltórios, a qual contém em si mesma, acessível, a explicitação das remissões referenciais, dos “ser-para”, que constituem essa totalidade. A “articulação” (*Artikulation*) da compreensão ocorre quando o que é compreendido é aproximado para fins interpretativos, tomando como parâmetro o “algo como algo”; e essa articulação antecede toda e qualquer proposição temática a seu respeito. Como se vê, o “como” não ocorre pela primeira vez na asserção, ele é apenas pronunciado, nela, pela primeira vez, e isso somente é possível pelo fato de se oferecer perante nós para ser pronunciado. Mais do que isso: o fato de, eventualmente, ao olhar para algo, não ser possível exprimir uma asserção não significa que não houve uma interpretação articuladora e que não há qualquer “estrutura-come” (*Als-struktur*). Em verdade, o simples olhar para uma coisa próxima carrega consigo a estrutura da interpretação tão originariamente que um tipo de apreensão de algo que seja “livre da estrutura-come” requer um certo ajuste, pois isso seria um “puro olhar para algo” (*reinen Anstarren*) como “não-mais-compreensão” (*Nicht-mehr-verstehen*). Com efeito, essa apreensão livre da estrutura-come é uma privação da visão compreensiva; não é mais originária do que ela, mas sim derivada dela. O fato de o “como” não ter sido pronunciado onticamente como asserção não deve nos seduzir a acreditar que ele não existe ou que ele é apenas uma característica categorial; pelo contrário, o “como” é um constitutivo existencial e *a priori* da compreensão.⁹⁵

É importante perceber que o processo de compreensão demonstrado por Heidegger não trata do “lançamento” de uma significação sobre “algo nu”, simplesmente dado. compreender não envolve experienciar um ser simplesmente dado e então “colar” sobre ele um valor (“como porta”, “como janela”). Isso porque, quando encontramos qualquer ente intramundano, a coisa em questão já está em um envolvimento instrumental, desvelado na nossa compreensão do mundo, e esse envolvimento é algo que é explicitado pela interpretação. Em face disso, toda e qualquer interpretação é fundada em algo que se tem antecipadamente, o que Heidegger chama de “posição prévia” (*Vorhabe*). Como apropriação da compreensão, a interpretação, existindo, opera em direção à totalidade de envoltórios já compreendida, isto é, quando algo é compreendido, mas ainda não está exposto (*noch Eingehüllten*), a exposição (*Enthüllung*) avança por um ato de “apropriação” (*Zueignung*) da compreensão direcionado por um ponto de vista, que define o parâmetro em função do qual o compreendido será interpretado.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.189-190.

Há, portanto, um “recorte” (*anschneidet*) do que foi assumido na posição prévia, a partir de dada possibilidade de interpretação – é o que Heidegger chama de “visão prévia” (*Vorsicht*). A partir de então, a interpretação pode extrair do próprio ser os conceitos para sua interpretação, ou então forçá-lo a conceitos aos quais o seu modo de ser resiste; de qualquer forma, a interpretação sempre já se decidiu, definitiva ou provisoriamente, por uma determinada conceituação – é o que Heidegger chama de “concepção prévia” (*Vorgriff*). Portanto, toda interpretação de algo como algo se funda, essencialmente, em posição prévia, visão prévia e concepção prévia.⁹⁶

Considerando o que se viu até aqui, a interpretação, para Heidegger, nunca é a apreensão de um simples dado, isenta de pressuposições. Mesmo quando se almeja uma interpretação textual exata, buscando apenas “o que diz o texto”, “o que está lá” (*was dasteht*), o que ocorre é que “o que diz o texto” nada mais é do que a preconcepção (*Vormeinung*), indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. Em toda interpretação, por ela ser uma apropriação da compreensão, há sempre uma preconcepção, uma pressuposição: posição prévia, visão prévia e concepção prévia do intérprete.

Portanto, na compreensão como projeção, o ser abre-se em sua possibilidade, a qual sempre corresponde ao modo de ser desse ente. O ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significância a cujas remissões referenciais o interesse (*Besorgen*), no ser-no-mundo, está vinculado antecipadamente. Nesse ponto, Heidegger introduz um novo conceito: se junto com o ser do Ser-aí o ente intramundano também é descoberto, isto é, vem a ser compreendido no seu ser, dizemos, então, que ele tem “sentido” (*Sinn*).

Sentido é aquilo que pode ser articulado (*artikulierbar*) em uma abertura de compreensão. O que é compreendido não é o sentido, mas o ente ou, alternativamente, o ser; sentido é o que sustenta a compreensibilidade (*Verständlichkeit*) de alguma coisa. O conceito de sentido (*Begriff des Sinnes*) abrange a estrutura formal, isto é, sentido é o “destino estruturado da projeção” (*strukturierte Woraufhin des Entwurfs*), e esse “destino” da projeção, esse “sobre o que” a projeção se projeta, obtém sua estrutura a partir da posição prévia, visão prévia e concepção prévia. Na medida em que a compreensão e a interpretação constituem existencialmente o ser do “aí”, o sentido deve ser concebido como a estrutura formal-existencial da abertura própria do “aí” do ser-no-mundo, sendo, portanto, um existencial do Ser-aí, e não

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.190-191.

uma mera propriedade “colada” nos entes, subjacente aos entes ou qualquer coisa semelhante. Desse modo, como existencial, somente o Ser-aí pode ser “com sentido” (*sinnvoll*), isto é, com seu próprio ser e os entes intramundanos descobertos em seus seres sendo apropriados na compreensão; ou “sem sentido” (*sinnlos*), isto é, com os entes sendo relegados à incompreensão. Inversamente, todo ente cujo tipo de ser é diverso do Ser-aí é “fora do sentido” (*unsinniges*), não é “com sentido” nem “sem sentido”, é desprovido da capacidade de ter sentido; contudo, justamente por ser “fora do sentido”, tem a possibilidade de ser “absurdo” (*widersinnig*), o que ocorre quando um ser simplesmente dado “entra em confronto” com o ser do Ser-aí que o encontra. Como exemplo de absurdo, Heidegger menciona os eventos naturais súbitos e destrutivos.⁹⁷

É importante demonstrar, neste ponto, que o “círculo da compreensão” (*Zirkel des Verstehens*) não é um “círculo vicioso” (*circulus vitiosus*) em termos científicos. Conforme o filósofo alemão, a questão poderia surgir a partir da ideia de que toda interpretação já deve ter compreendido o que se quer interpretar, pois se move na estrutura prévia antes referida. Outrossim, no domínio do conhecimento científico, exige-se o rigor de uma demonstração fundamentada, isto é, em se tratando de prova científica, não se pode pressupor aquilo que deve de ser fundamentado. Partindo dessas considerações, não seria possível produzir novos resultados científicos sem se mover num círculo vicioso, pois a interpretação já sempre se movimenta no já compreendido. Contudo, inicialmente Heidegger lembra que o conhecimento baseado na tarefa de apreender algo simplesmente dado na sua incompreensibilidade essencial (*wesenhaften Unverständlichkeit*) é apenas uma variante da compreensão que, embora legítima, em termos existenciais é uma degeneração. Outrossim, Heidegger refere que o que é decisivo para a realização de uma interpretação não é “sair do círculo”, mas entrar no círculo de modo adequado: o “círculo da compreensão” não é uma órbita na qual entra qualquer tipo de conhecimento – como é o caso mencionado acima –, pois ele exprime a estrutura do pré-entendimento, própria do Ser-aí, que esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário. Um tal conhecimento só pode ser apreendido de modo “autêntico” se, na interpretação, nós compreendermos que nossa tarefa, única e constante, é a de não deixar que posição prévia, visão prévia e concepção prévia sejam determinadas por conceitos comuns ou populares, mas sim assegurar ao tema científico que essa estrutura-prévia possa ser trabalhada e determinada a partir das coisas mesmas. Porque a compreensão é o poder-

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.192-193

ser do Ser-aí, e as pressuposições ontológicas do conhecimento ultrapassam, em princípio, a ideia de rigor das ciências chamadas exatas: a matemática não é mais rigorosa do que a história, é apenas mais restrita quanto ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes.⁹⁸

Portanto, toda interpretação se funda na compreensão, é uma apropriação do compreendido, e o sentido é aquilo que se articula na interpretação e que, na compreensão de uma forma geral, já se esboçou como algo articulável. Na medida em que a “asserção” (*Aussage*), o “juízo” (*Urteil*), é uma forma derivada de exercício de interpretação e fundada, portanto, na compreensão, também “possui” um sentido. Esse sentido, contudo, não pode ser definido como algo que ocorre “em” (*an*) um juízo, juntamente com o ato de julgar em si.

Vale registrar que os juízos ocupam um lugar de destaque na filosofia, pois desde os seus primórdios têm sido aceitos como o *locus* próprio da verdade, fenômeno que se acha intimamente ligado à problemática do ser. Desse modo, é importante compreender a sua relação com a compreensão e a interpretação.

Heidegger destaca três significados à palavra “asserção”, obtidos a partir do próprio fenômeno, e que, em sua unidade e inter-relacionamento, determinam a sua estrutura completa. Primeiramente, significa “indicação” ou “apontamento” (*Aufzeigung*), no sentido de demonstração fenomenológica, de deixar um ente ser “visto compreensivamente” por si, mesmo quando esse ente sequer está disponível para o olhar; ou seja, a indicação visa sempre o próprio ente, jamais sua “representação”. Por exemplo, no juízo “o martelo é pesado demais”, o que se descobre para a visão compreensiva não é um “sentido”, mas um ente no modo de ser pronto-à-mão. Em segundo lugar, “asserção” significa “predicação” (*Prädikation*), no sentido de algo que é dito sobre o sujeito – o predicado – que o determina; esta segunda acepção funda-se na primeira, pois os integrantes da articulação predicativa, sujeito e predicado, surgem numa indicação. O que é importante perceber, contudo, que a asserção nessa segunda acepção não se refere ao predicado, mas sim ao próprio sujeito – no exemplo citado, seria o próprio martelo, e não a sua característica de ser pesado demais –, pois o que ocorre é que, quando um predicado é dado a um sujeito, nossa visão compreensiva restringe-se, primeiro, à indicação do sujeito – que já possui seu predicado, mas nesse primeiro momento ainda não explicitamente para nós –, para, só então, permitir que esse sujeito seja visto explicitamente na sua característica determinante. Além disso, a predicação do sujeito é “apofântica”, isto é, pode ser verdadeira ou falsa. Por fim, em terceiro lugar temos a “asserção” como “comunicação” (*Mitteilung*) ou

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.194-195.

“declaração” (*Heraussage*), no sentido de deixar alguém ver compreensivamente conosco o que nós indicamos ao dar uma predicação, ou seja, compartilhar com outros aquele ente que foi apontado na sua característica determinante. Portanto, a comunicação está diretamente relacionada com as duas acepções anteriores de asserção. O que é compartilhado é o ser-para do que foi apontado, e o ser-para é ser-no-mundo; desse modo, aquilo que foi apontado no mundo é encontrado pelos outros nesse mundo. De outra banda, toda asserção como comunicação em sentido existencial necessita ser expressa, e aquilo que é expresso por quem comunica é compartilhado com outros, ainda que eles não estejam próximos do ente para acessá-lo por si mesmos. Além disso, o que é veiculado numa asserção como comunicação pode ser “passado adiante”, “transmitido”, tornando-se um “ouvir falar” (*Hörensagen*), o que é uma ampliação do âmbito de compartilhamento de uma visão compreensiva; contudo, mesmo o “ouvir falar” é um ser-para do que é comunicado e, portanto, um ser-no-mundo, ou seja, o tipo de conhecimento que surge a partir desse “ouvir falar” sempre tem em vista, compreensivamente, o ente em si, não havendo lugar para a comunicação de um “sentido válido” ou coisa semelhante. O que pode ocorrer é que, ao “passar adiante”, o ente torne-se velado novamente em seu ser, mas o compartilhamento sempre será da própria visão compreensiva sobre o ente.⁹⁹

No contexto das asserções, Heidegger chama a atenção para o fenômeno da “validade” (*Geltung*), que é amplamente tratado como um fenômeno primordial, originário. O filósofo alemão afirma que isso somente é possível pelo fato de o fenômeno não ter sido esclarecido em sua constituição ontológica. Primeiramente, a validade é utilizada como “forma da realidade” (*Form der Wirklichkeit*) que acompanha o “conteúdo do juízo” (*Urteilsgehalt*), que permaneceria inalterado, em contraposição ao “processo de julgamento psíquico” (*psychischen Urteilsvorgang*), que estaria em contínua transformação. Outrossim, essa validade estaria vinculada ao “objeto” (*Objekt*) visado, assumindo, assim, um caráter de “objetividade” (*Objektivität*) em geral; além disso, o “sentido que é válido” em relação ao ente é válido para qualquer pessoa que julgue racionalmente, em qualquer tempo, possuindo, assim, o caráter de “universalidade”. Assim, com base nessa concepção, que tem como pressuposto uma epistemologia em que há um sujeito inteiramente apartado do objeto, a “validade” é baseada na “existência válida do sentido verdadeiro” (*den geltenden Bestand des wahren (!) Sinnes*). Como se vê, os conceitos e definições que acompanham essa ideia de validade parecem pouco claros

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.196-198.

e se confundem entre si. Heidegger, assim, reafirma a impossibilidade de se restringir o conceito de “sentido” ao “conteúdo do juízo”, entendendo-o, diferentemente, como um fenômeno existencial caracterizado por uma estrutura formal do que se pode abrir na compreensão e articular na interpretação se faz visível.¹⁰⁰

Isso posto, voltando aos três significados da palavra “asserção”, numa visão uniforme desse fenômeno, tem-se que a asserção é um apontamento que determina algo e que comunica. Isso consolidado, Heidegger avança para buscar demonstrar a asserção como modo de interpretação, para o que é necessário encontrar nela as estruturas essenciais da interpretação. Na asserção, o apontamento ocorre com base no que já foi desvelado na compreensão ou encontrado na circunvisão, ou seja, a asserção não é um tipo de comportamento “solto no ar”, que, por si, poderia desvelar os seres como tal; diferentemente, a asserção sempre se mantém como ser-no-mundo. Como ser-no-mundo, tudo que se disse até agora sobre o conhecimento do mundo vale para a compreensão do fenômeno da asserção: toda asserção necessita de uma posição prévia do que foi desvelado, pois é a posição prévia que dará o ponto de partida para o apontamento e a predicação. Com efeito, quando um ente recebe um predicado determinante, o predicado é a própria perspectiva a partir da qual é feita a predicação; trata-se de um direcionamento já ocorrido, prévio, o predicado é a própria razão pela qual a visão se direcionou ao ente para predicá-lo. Além disso, a asserção requer uma visão prévia, pois o predicado que estamos prestes a atribuir e destacar expressamente “se solta” (*aufgelockert*) da sua inclusão implícita no ente, e há uma articulação do que é apontado, de acordo com significações (“O martelo é pesado”, “O martelo tem a propriedade de ser pesado”, “O peso pertence ao martelo” etc.). Por fim, toda asserção pressupõe uma concepção prévia, a qual, contudo, permanece geralmente imperceptível, porque a linguagem já contém em si uma forma elaborada de conceituação. Fica evidenciada, portanto, que a asserção possui todas as estruturas essenciais da interpretação, sendo inegável, assim, o seu caráter como tal.¹⁰¹

Contudo, é necessário perceber que a asserção é um modo derivado de interpretação; a interpretação da circunvisão, a partir de modificações ontológico-existenciais, dá origem à asserção. Heidegger busca demonstrar isso a partir de exemplos de “juízos categóricos”. Na lógica, esses juízos são compreendidos antes de qualquer análise, pressupondo-se antecipadamente o “sentido” da asserção. Por exemplo, em “o martelo é pesado”, pressupõe-se que a coisa “martelo” tem a propriedade “peso”. Contudo, na

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.198-199.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.199.

circunvisão interessada não há esse tipo de juízo teórico num primeiro momento, pois a interpretação na circunvisão é exercida no próprio lidar com o ser pronto-à-mão dentro de uma circunvisão interessada, produzindo interpretações que, comparativamente aos juízos teóricos, poderiam ser expressas como “o martelo é pesado demais” ou “o outro martelo!”. A falta de palavras ou de verbalização não é o mesmo que a falta de interpretação; por outro lado, a interpretação pronunciada na circunvisão ainda não é, necessariamente, uma asserção, tal como definido. Para obtermos a asserção, é necessário que ocorram modificações ontológicas importantes: o ente sustentado na posição prévia, por exemplo, o martelo, de início, é apenas como instrumento, ser pronto-à-mão; se ele se torna um “objeto” de um juízo, antecipadamente há uma mudança na posição prévia, pois aquilo com que se lidava na circunvisão (usando ou fazendo), torna-se meramente aquilo para o que o juízo aponta. A partir disso, nossa visão prévia visa um ser simplesmente dado sobre o que é um ser pronto-à-mão; em outras palavras, através desse jeito de olhar e por causa dele (*Hin-sicht*), o que é pronto-à-mão torna-se velado como tal, tem a sua prontidão-à-mão coberta, e o ser simplesmente dado é encontrado, permitindo, assim, acesso às “propriedades” do ente. Quando uma asserção confere uma determinação predicativa a algo simplesmente dado, ela diz alguma coisa sobre isso “como” algo, e esse “algo” é definido a partir daquilo que é simplesmente dado. A “estrutura-como” da interpretação modificou-se, pois o “como”, no apropriar-se do que se compreende, já não alcança mais a totalidade instrumental, separou-se da significância, constitutiva do mundo circundante, e é forçado a nivelar-se com o ser simplesmente dado. Essa é a única forma que a asserção possui de obter a possibilidade de pura visualização demonstrativa. Heidegger chama o “como” originário da interpretação que compreende na circunvisão de “como hermenêutico-existencial” (*existenzial-hermeneutische “Als”*), e o “como” decorrente da asserção de “como apofântico” (*apophantischen “Als”*), sendo que entre os dois tipos extremos de interpretação – interpretação totalmente entranhada na compreensão da circunvisão, em oposição à asserção puramente teórica sobre seres simplesmente dados – há uma grande variedade de graus intermediários, como é o caso de asserções que contenham descrições de seres prontos-à-mão, de acontecimentos no mundo circundante, de conjunturas ou contextos etc.¹⁰²

Pela ontologia tradicional, as asserções são seres simplesmente dados; em face da ausência de uma compreensão da “estrutura-como”, a asserção é submetida quase inevitavelmente a uma “teoria do juízo” exterior, segundo a qual a asserção não passa de junção

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.200-201.

ou separação de conceitos e representações. Há, ainda, a possibilidade de formalizar essa “junção e separação” como uma “relação”; assim, logicamente o juízo é dissolvido em um sistema em que as coisas são “ordenadas” umas com as outras, tornam-se, então, objeto de um “cálculo” (*Rechnens*), mas nunca tema de uma interpretação ontológica. Essa forma de analisar as asserções está estreitamente ligada ao respectivo estado do problema ontológico fundamental. Diferentemente, Heidegger destaca que as asserções devem ser compreendidas à luz do fenômeno do “algo como algo” (*etwas als etwas*). De acordo com essa estrutura, algo só pode ser compreendido em função de algo; em outras palavras, algo é apreendido junto com algo, de tal modo que a compreensão, ao mesmo tempo que promove a sua junção, também os apreende separadamente mediante articulação interpretativa. Como se vê, pela ontologia heideggeriana, a asserção está fundada na analítica existencial do Ser-aí, em vez de algo simplesmente dado.¹⁰³

Como dito anteriormente, Heidegger entende que estado-de-humor e compreensão são existenciais constitutivos do “aí” do Ser-aí, da abertura do ser-no-mundo. Outrossim, Heidegger apresentou a asserção como comunicação, dentre as acepções possíveis, de modo que trouxe à tona a ideia do falar, da linguagem. Em face de ambas as considerações, o filósofo alemão esclarece que o fundamento ontológico-existencial da linguagem é justamente um terceiro existencial equiprimordial de constituição do “aí” do Ser-aí: o “discurso” (*Rede*).

A compreensibilidade de algo se articula sempre e antecipadamente, mesmo antes de haver qualquer interpretação para se apropriar da compreensão. O discurso é justamente a articulação da compreensibilidade (*Artikulation der Verständlichkeit*); o que é articulado – assim como na interpretação – é o sentido (*Sinn*), e tudo aquilo que é articulado em conjunto e estruturado é chamado por Heidegger de totalidade-de-significação (*Bedeutungsganze*). A totalidade pode desmembrar-se em significações, e todas elas sempre têm sentido.

Como o discurso é um existencial originário constitutivo da abertura do ser-no-mundo, ele deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente mundano. Assim, a compreensibilidade do ser-no-mundo vem à tona como discurso, através da “linguagem” (*die Sprache*), isto é, a totalidade-de-significação da compreensibilidade é “posta em palavras”. A linguagem é uma totalidade de palavras, um ente intramundano que nós podemos encontrar como ser pronto-à-mão, como instrumento. A linguagem pode ser quebrada

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962, p.202-203.

em “coisas-palavra” (*Wörterdinge*), que são encontradas como seres simplesmente dados e, portanto, não são dotadas de significados por si.

O discurso é a articulação de significados (*bedeutende*) da compreensibilidade do ser-no-mundo. Primeiramente, discurso é sempre discurso sobre algo, há sempre um “objeto” (*das Beredete*). Em segundo lugar, no discurso sempre é dito algo sobre esse “objeto” (*Geredetes*). Em terceiro lugar, sempre há comunicação, e nesta sempre há uma articulação compreensiva da convivência, pela qual, o Ser-aí-com, que já é desvelado essencialmente no estado-de-humor e na compreensão compartilhadas, passa a sê-lo explicitamente. Em quarto lugar, todo discurso sempre possui o caráter de “pronunciamento” (*Sichaussprechens*) do Ser-aí, não porque este se acharia, de alguma forma, “encapsulado no seu interior”, em contraposição ao “exterior do mundo”, mas porque, como ser-no-mundo, ao compreender, o Ser-aí já se acha no mundo, já se acha “fora”. O modo do estado-de-humor, como o existencial responsável pela modulação da abertura, é encontrado no tom, no ritmo do discurso, “no modo de falar” – ou mesmo pode ser o objeto do próprio discurso, como é o caso do discurso poético.

Como existencial, a linguagem discursiva pode ter diferentes modos, como fala, escuta e silêncio. A conexão do discurso com a compreensão torna-se clara quando é analisada a escuta. Não é por acaso que dizemos que “não compreendemos” quando não ouvimos bem; o Ser-aí escuta porque compreende; escutar é o estar aberto existencial do Ser-aí enquanto ser-com os outros. É com base nessa possibilidade de “escutar” que se torna possível “ouvir”, isto é, escutar é um fenômeno mais originário do que a mera sensação de sons. Originariamente, nós nunca escutamos ruídos ou sons, o que escutamos é o carro acelerando, o fogo crepitando etc. Em verdade, é necessária uma atitude artificial e complexa para se ouvir um “ruído puro”. Mesmo na escuta do discurso expresso do outro, compreendemos de imediato o que é dito, isto é, nós já nos encontramos antecipadamente com o outro junto ao ente do qual o discurso trata, no mundo compartilhado. Mesmo quando o dizer não é claro ou quando a linguagem nos é estranha, o que escutamos, em primeiro lugar, são “palavras incompreensíveis”, e nunca apenas sons. Da mesma forma, a resposta é uma decorrência direta da compreensão daquilo sobre o que o discurso trata, que, com a escuta, foi compartilhado no ser-com.

A filosofia tradicional sempre entendeu o discurso como asserção, e o seu estudo fundado na pura lógica. Contudo, essa lógica é fundada ontologicamente no ser

simplesmente dado, o que, conforme a ontologia heideggeriana, é um grande problema, pois não permite compreender os fenômenos do discurso e da linguagem como realmente são.

2.5. Heidegger: primeiras conclusões a partir de Apel

Na busca de Heidegger por uma nova ontologia fundamental, foi possível explorações filosóficas realmente inéditas até então. Na descoberta da chamada “pré-estrutura” do compreender, estavam os pressupostos semitranscendentes de uma teoria epistemológica inédita.¹⁰⁴

A ideia de hermenêutica introduzida por Heidegger demonstra toda sua relevância, na opinião de Apel, quando supera a ideia de “compreender” como simples método do “Elucidar” causal-analítico, como resposta científica a perguntas do tipo “por quê?”, e a coloca como pressuposição na própria constituição dos dados da experiência, respondendo a perguntas do tipo “o quê?”. O compreender deixa de ser visto apenas como um comportamento do sujeito, dentre os vários possíveis, e passa a ser concebido com a própria maneira de ser do Ser-aí. Com isso, restou claro que o compreender das ciências humanas, tais como a Ciência do Direito, só estaria colocado de forma adequada sem qualquer subordinação antecipada ao Elucidar das ciências naturais, pelo contrário, o “acordo mútuo” entre os cientistas, que é pressuposto em qualquer anseio do Esclarecer (científico) e que envolve a definição dos objetos a ser tematizados, da linguagem científica a ser utilizada, dos modelos teóricos considerados aceitos, dentre outras questões, deve ter sempre a participação do compreender¹⁰⁵. Em se tratando de ciências humanas, o “mero” Elucidar é insuficiente.

2.6. Da filosofia hermenêutica de Gadamer

No que se refere a Gadamer, o seu mérito, segundo Apel, decorre da sua radicalização da ideia da hermenêutica aplicada à autocompreensão filosófica das ciências humanas. A concepção restrita do compreender proporcionada pela racionalidade científica moderna seria uma verdadeira deformação abstrativa do problema hermenêutico do “acordo mútuo intersubjetivo”, essencial para o próprio Elucidar científico. Com efeito, o compreender

¹⁰⁴ APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.28-30.

¹⁰⁵ Ibid., p.30-31.

não pode ser visto como mera Elucidação das *conditio sine qua non* empíricas do ato humano que busca elucidar, tais como as condições fisiológicas ou psicológicas de cada um – o que também pode ser de interesse e é reconhecido como relevante por Apel¹⁰⁶ –; diferentemente, o compreender exige acordo mútuo, não existindo como atividade de indivíduos isolados. Desse modo, para um compreender ser realmente um ato hermenêutico, a relação sujeito-sujeito não pode ser entendida sob a forma de objetivação de atos psíquicos ou de comportamentos, mas, sim, como um acordo mútuo pressuposto a qualquer método elucidativo, como um acordo que trata do sentido e da verdade na exploração intelectual linguística de algo como algo.¹⁰⁷

Para compreender um pouco melhor a teoria gadameriana no que é destacado por Apel, entendemos que é importante rememorar alguns pontos tratados sobre Heidegger, bem como acrescentar a exploração de outro, de grande importância: a finitude do Ser-aí. Toda compreensão é um existencial, é parte constitutiva do ser do Ser-aí; além disso, o Ser-aí está inserido no tempo, ou seja, possui como característica existencial a sua finitude, em três dimensões: passado, presente e futuro. O Ser-aí se compreende e compreende o mundo em que está-lançado a partir do que lhe vem ao encontro no mundo circundante e daquilo pelo que se interessa na circunvisão, mas isso se dá dentro de uma linha do tempo do ser-no-mundo. Dentro da história, portanto, o Ser-aí está sempre no presente, o futuro é uma possibilidade, mas não há qualquer controle sobre o passado. Em verdade, em relação ao futuro, há também uma ausência de poder quando nos deparamos com o fim da existência, com a última possibilidade, que é a impossibilidade de ser qualquer nova possibilidade. Mas em relação ao passado, o Ser-aí é absolutamente desempoderado no que se refere a essa dimensão temporal que é constitutiva da sua existência, há uma ausência total de domínio, o passado é fato, história, desde o princípio dos tempos, desde o momento em que o Ser-aí encontrou-se lançado ao mundo sem ter escolhido.

Seguindo ainda com a dimensão temporal trazida por Heidegger, o Ser-aí procura esquecer que sua existência é também futuro que acaba, esquecer que é passado que começou sem sua escolha e que determinou sua maneira de ser-no-mundo sem poder optar, e fica, assim, apenas com o presente, apenas o aqui e o agora. Ou seja, o Ser-aí não consegue dominar o seu passado, desde sempre e sem exceções, e não consegue lidar plenamente com o

¹⁰⁶ Apel de forma alguma contesta a importância da temática científica da elucidação das condições empíricas do ato humano de compreender, tanto que ele mesmo a explora através de uma análise da teoria de Noam Chomsky sobre a “competência linguística”, em: APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.299-348.

¹⁰⁷ Id., **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.31-33.

seu futuro que termina; desse modo, a compreensão que o Ser-aí tem de si mesmo e do mundo é necessariamente limitada. No que se refere a essa limitação imposta pelo passado, que Heidegger já aponta em *Ser e Tempo*, o filósofo alemão vai explorar mais detidamente em seu livro posterior, *Contribuições para a filosofia*, e será esse o principal fio condutor da filosofia de Gadamer: quando buscamos compreender plenamente algo, esse plenamente em verdade nunca é pleno, porque sempre precisamos lidar com o passado que nos limita, somos sempre limitados por uma história que nos precede. Portanto, sempre chegamos tarde, só depois de sermos fato concreto no mundo, inseridos na história, na cultura, é que compreendemos, de modo que o compreender possui essencialmente um caráter de não-totalidade, de limitação. É a partir disso que Gadamer constrói sua ideia de “acontecer da verdade”.

Em *Verdade e Método*, Gadamer tem como conceito central a “experiência”. A partir de uma análise inédita das experiências artística, histórica e linguística, o filósofo dá vazão à ontologia fundamental de Heidegger, de ser-no-mundo, de estar-lançado, de facticidade como existenciais do Ser-aí, e descreve a compreensão como compreensão da condição fática do ser humano no mundo, uma totalidade que inclui a soma de todos elementos históricos e culturais enraizados no percurso humano ao longo do tempo. E essa experiência é sempre uma experiência da linguagem, pois, conforme conclui, o ser que pode ser compreendido é linguagem.¹⁰⁸

A tradição analítica sempre propôs que a verdade seria uma propriedade de proposições, a partir de determinados critérios; contudo, Gadamer afirma que, em se tratando de ciências humanas, “a verdade acontece” por sermos seres finitos, que nos faz limitados pela nossa história, tendo em vista que nossa compreensão se dá, como já ensinava Heidegger, a partir do nosso passado e projetada para o futuro como poder-ser do Ser-aí. Portanto, não há como estabelecer de forma lógico-semântica a verdade ou falsidade de proposições; o que é possível, sim, é estabelecer a verdade dentro da história, a partir de uma “consciência histórica efetual”, que explicita, analisa e interprete os fatos históricos que nos trouxeram até o presente, os quais nos determinam e nos limitam, para, somente a partir disso, ser possível desenvolver a compreensão e permitir o acontecer da verdade. O compreender é menos um agir do intérprete e muito mais um acontecer em que esse intérprete e o objeto da interpretação estão inseridos.¹⁰⁹

Partindo da concepção de Heidegger de que a linguagem não é uma “terceira coisa” que se interpõe entre sujeito e objeto – até porque na ontologia heideggeriana não há

¹⁰⁸ STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.74-75, 77.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.75-76, 82.

espaço para a relação epistemológica tradicional sujeito-objeto –, mas sim uma totalidade no interior da qual o Ser-aí se localiza e age – essa totalidade linguística pode ser apropriada pelo Ser-aí mediante interpretação –, Gadamer ensina que o objeto hermenêutico é constituído pela “lingualidade”, o processo de compreensão e interpretação é determinado pela linguagem e a própria ontologia hermenêutica é formada pela linguagem. Ou seja, a linguagem é a nossa constituição fundamental, o modo como algo se apresenta forma parte do seu próprio ser e essa apresentação se dá através da linguagem. Não há razão para se perguntar sobre a existência de algo, pois ao perguntar sobre o ser, ele já é, já existe; o que resta é a pergunta sobre o sentido do ser compreendido, interpretado, o que ocorre pela linguagem. Algo só é algo se podemos expressar linguisticamente que é algo. Pela linguagem, compreendo, e, compreendendo, o que antes estava “fora do meu mundo” passa a ser realidade.¹¹⁰

Além disso, quando se compreende algo, não há de se falar em “tábula rasa”, como queriam os iluministas, mas, sim, há sempre uma prévia compreensão do mundo e das coisas, a chamada “estrutura da pré-compreensão” heideggeriana, já explicitada; não há de se falar em “construção do objeto pela mente” ou “representação do objeto na consciência”, mas, sim, desvelamento do ser pela linguagem.¹¹¹

Portanto, a partir da estrutura da pré-compreensão heideggeriana, Gadamer busca explorar, de uma forma mais pormenorizada, a historicidade da compreensão, busca definir com mais precisão como ocorre a interpretação a partir dos conceitos prévios, como devemos proceder para contornar os erros das opiniões prévias que chegam até nós, mas não se comprovam nas coisas em si. A tarefa constante da compreensão é elaborar os projetos adequados às coisas, pois, como antecipação de sentido que é, precisa posteriormente se confirmar na própria coisa. Portanto, cabe ao intérprete sempre analisar se as opiniões prévias são arbitrárias ou legítimas, e não apenas se utilizar dos hábitos linguísticos e das opiniões prévias de forma acrítica. Trata-se, portanto, de sempre estar aberto para que as opiniões prévias – um texto, uma fala – lhe digam algo, sem que, por com isso, tenhamos de nos anular; o que se faz necessário é que as opiniões prévias alheias sejam colocadas “em relação” com nossas próprias opiniões sobre as coisas, e isso se faz através do que Gadamer chama de “fusão de horizontes”.¹¹²

¹¹⁰ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise**: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p.199-201.

¹¹¹ Ibid., p.202-203.

¹¹² Ibid., p.201-202.

O processo de compreender envolve sempre uma distância no tempo, pois há uma tensão entre o tempo do objeto interpretado – por exemplo, um texto, que essencialmente chega até nós vindo do passado, recente ou longínquo, que o constituiu – e o presente do intérprete que interpreta, e essa tensão precisa ser resolvida, não simplesmente ignorando essa tensão ou “escolhendo um dos lados” – como pretendia o chamado “historicismo”, que buscava um resgate completo da época do objeto para compreendê-lo –, mas, sim, mediando ambos através da linguagem – numa fusão de horizontes, um processo que não é único e determinado¹¹³. Por “horizonte” entenda-se o conjunto de “pré-juízos” que movimentam uma compreensão num dado contexto histórico; na fusão de horizontes, portanto, sempre haverá estranhamentos e pertencimentos, e a tarefa de um intérprete hermenêutico é não negar isso, não ocultar a tensão que existe entre o passado e o presente, mas, sim, desenvolvê-la conscientemente, a partir da linguagem, de modo a compreender os horizontes do passado e do presente, formando a devida “consciência histórico-efetual” e, com isso, permitindo o “acontecer da verdade” – mesmo considerando que a consciência da situação hermenêutica, própria de cada horizonte, jamais pode ser desenvolvida inteiramente, tendo em vista que somos parte integrante da situação que buscamos compreender, seja quanto ao presente, seja quanto ao passado que nos determina.¹¹⁴

Gadamer refere-se a esse passado do Ser-aí, indissociável da compreensão, como “tradição”. Antes de nos compreendermos a nós mesmos mediante autorreflexão, já nos compreendemos na família, na sociedade e no Estado de forma autoevidente: a *“auto-reflexão do indivíduo não é mais que um centelha na corrente cerrada da vida histórica”*¹¹⁵. Nesses termos, a tradição é parte essencial do ser humano, o que faz da participação dos pré-juízos no processo de conhecimento algo inevitável. Os pré-juízos são a realidade histórica do ser de cada indivíduo¹¹⁶. Além disso, quem compreende recebe o legado da tradição através da linguagem e de forma compulsória, não há escolha. Tradição é transmissão. O acontecer da verdade se dá porque, na transmissão, o que é transmitido continua sua trajetória na história, “atualizando-se” com novas dimensões do compreender, enfim, tornando-se algo sempre diferente. Essa atualização da compreensão do que é transmitido, a cada passo, configura-se no que o filósofo alemão chama de “acontecer”. Em face da nossa finitude, antes de nós e depois de nós outros

¹¹³ STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.82.

¹¹⁴ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise**: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p.204, 207.

¹¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p.416.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.407-408.

compreenderam e compreenderão diferente. Contudo, é importante perceber que o algo no mundo é um só; na história o que se desdobra e se determina é a totalidade de sentido, e esta depende do Ser-aí, pois, como ensina Heidegger, não podemos compreender nada sem compreender a totalidade, e ao compreender a totalidade compreendemos a nós mesmos – é o círculo hermenêutico. Isso posto, a interpretação em Gadamer é sempre produtiva, jamais reprodutiva, não é possível meramente reproduzir um sentido, pois a contribuição produtiva do intérprete compõe essencialmente o sentido da compreensão.¹¹⁷

Vale consignar que Gadamer busca demonstrar que a questão hermenêutica possui sempre uma forma dialética de pergunta e resposta. Ao nos aproximarmos do objeto a ser interpretado, tal como um texto jurídico ou uma história referente a qualquer tema das ciências humanas, o que ocorre é que formulamos uma interrogação a esse objeto e a resposta que obtemos é a nossa interpretação. Há um diálogo entre intérprete e objeto. Com isso, pretendeu elevar a linguagem ao mesmo patamar que o fez a dialética, e, com isso, conferir à hermenêutica um caráter de universalidade, dando início a uma filosofia hermenêutica, em contraposição à hermenêutica como mero instrumento ou método de conhecimento histórico ou cultural, tal como definido tradicionalmente.¹¹⁸

Por fim, Gadamer tenta reabilitar o próprio conceito de autoridade, segundo ele distorcido no Iluminismo para ser visto como sinônimo de obediência cega, contrário à razão e à liberdade. O ilustre filósofo afirma que essa não é a essência da autoridade, que, em verdade, constitui-se num ato de reconhecimento de alguém que outro possui um conhecimento acima do seu, de modo que o juízo daquele outro deve ter primazia. Desse modo, a genuína autoridade é adquirida, jamais outorgada, e repousa, sim, na razão. É por isso que a autoridade pode ter a racionalidade de suas ordens inspecionada, em vez de estas serem simplesmente dadas por arbitrariedades irracionais¹¹⁹.

2.7. Gadamer: primeiras conclusões a partir de Apel

Gadamer trata do acordo mútuo como condição de possibilidade do compreender, a partir de uma imersão deste na comunidade linguística, *locus* em que esse acordo mútuo é encontrado e é elemento essencial. Isso não é possível quando se abstrai o

¹¹⁷ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise**: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p.204.

¹¹⁸ STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.79-82.

¹¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p.419-420.

acordo mútuo em busca de verdade e validade puramente metódicas, como ocorre nas ciências naturais. E, segundo Apel, o autor de *Verdade e Método* amplia as consequências dessa conclusão, avançando para relativizar a distinção metodológica entre as hermenêuticas tradicionais, em prol de uma hermenêutica filosófica, cuja estrutura de “fusão de horizontes”, em que há uma mediação do presente com o passado pela linguagem, pode ser encontrada na compreensão em qualquer contexto.

3. A VALIDADE DO COMPREENDER A PARTIR DE APEL

3.1. A busca de respostas em Apel

Apel tem como pressupostos essenciais de sua filosofia os ensinamentos de Heidegger e Gadamer, definindo, a partir deles, os pressupostos constitutivos da compreensão humana, as suas condições de possibilidade. A forma como Heidegger apresenta sua ontologia, quebrando o paradigma metafísico, bem como demonstra a submissão essencial da compreensão ao passado de ser-no-mundo, o que veio a ser muito bem explorado por Gadamer com a ideia de fusão de horizontes, é algo notável, pois, especialmente no que nos interessa neste trabalho, elucida a conexão entre o algo interpretado e o intérprete no que não é ostensivo no discurso, no que não é expresso, pensado ou sequer percebido, devido às limitações essenciais do nível lógico-semântico, mas que está, sim, presente.

Contudo, o resultado de processo de compreensão permanece em aberto para a hermenêutica filosófica, sem uma análise mais clara que nos forneça critérios para determinar a validade da compreensão. O “acontecer da verdade” parece representar bem a posição determinista, passiva, em que somos colocados frente ao resultado do processo de compreensão pela hermenêutica, e o processo de mediação da linguagem para a solução da tensão entre passado e presente não traz maiores esclarecimentos no que se refere ao resultado dessa mediação, o que representaria justamente o tratamento da validade do compreender resultante, o que não ocorre.

A partir disso, Apel avança com a filosofia analítica, dando valor aos seus instrumentos formais, a fim de resolver questões fundamentais da linguagem, o que não seria possível somente através da filosofia hermenêutica. Desse modo, após explorarmos as condições de possibilidade do compreender, nossa pesquisa avança pela filosofia apeliana no que se refere à validade do compreender, especialmente sob uma perspectiva da filosofia analítica, buscando respostas que satisfaçam a pergunta: é possível racionalmente definirmos um compreender como errado?

3.2. Uma visão geral do Racionalismo Crítico como ponto de partida

É possível dizer que o Racionalismo Crítico é fundamentalmente inspirado na ideia de que há uma assimetria lógica entre “verificabilidade” e “falseabilidade”: não há

quantidade ou forma de resultados positivos em testes observacionais ou experimentais capaz de confirmar como verdadeira uma teoria científica de maneira definitiva (verificabilidade); mas um único contraexemplo é logicamente decisivo para mostrar que essa teoria é falsa (falseabilidade)¹²⁰. Nesse sentido, Karl Popper cita como exemplo que “*não importa quantos casos de cisnes brancos tenhamos observado, isso não justifica a conclusão de que todos os cisnes são brancos*”¹²¹, fazendo, provavelmente, uma referência exemplificativa ao fato de que, até o final do século XVII, a ciência europeia tinha como certo que somente existiam cisnes brancos no mundo; em 1697, contudo, o explorador holandês Willem de Vlamingh encontrou cisnes negros no estuário do rio Swan, na Austrália¹²², o que foi suficiente para tornar falsa a teoria que sempre fora considerada verdadeira.

Essa ideia afeta a compreensão do processo utilizado pelos cientistas para explicar o mundo. De acordo com a visão amplamente aceita, as ciências empíricas caracterizam-se por usarem da lógica indutiva, passando de enunciados singulares – as proposições resultantes de observações ou experimentos – a enunciados universais – as hipóteses e teorias científicas. Contudo, para o Racionalismo Crítico essa forma de inferência não se justifica a partir da lógica, pois, diferentemente da inferência dedutiva (que é o inverso), a universalização de enunciados singulares não seria um processo com transformações evidentes de sentença a sentença; para justificá-la, seria necessário um “princípio da indução”, que seria uma proposição sintética, e não analítica. Contudo, esse princípio não pode ser demonstrado sem o dogmatismo da “doutrina do apriorismo”¹²³, tal como fez Kant, interrompendo arbitrariamente a busca pelo seu fundamento ao considerá-lo válido *a priori*; ou no regresso ao infinito, considerando que o próprio princípio da indução deve ser submetido a inferência indutivas para demonstrar sua existência, gerando um princípio indutivo de ordem superior, e assim sucessivamente.¹²⁴

Ao partir dessa percepção e ao considerar válida logicamente apenas a inferência dedutiva, Popper afirma que a epistemologia se identifica com a teoria do método científico¹²⁵, o qual ocorre da seguinte forma: as teorias formuladas sobre algum problema científico são sistematicamente submetidas a tentativas de falsificação; então se escolhe a teoria que melhor se sustenta na competição em relação às demais, isto é, “*a teoria que, por seleção*

¹²⁰ KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p.430.

¹²¹ POPPER, Karl. **The Logic of Scientific Discovery**. [S.l.]: Taylor & Francis e-Library, 2005, p.04.

¹²² OLSEN, Penny. **Feather and Brush**. Collingwood: CSIRO Publishing, 2001, p.10-11.

¹²³ POPPER, Karl, op. cit., p.06. Tradução livre.

¹²⁴ Ibid., p.04-06.

¹²⁵ Id., **The Logic of Scientific Discovery**. [S.l.]: Taylor & Francis e-Library, 2005, p.27.

natural, mostra-se a mais apta a sobreviver”¹²⁶, por ser mais falseável que as demais e por ter enfrentado, até então, os testes mais rigorosos, os mais difíceis, sem ser falseada.¹²⁷

Primeiramente, é se de notar a ausência de referência à formulação da teoria. Isso porque, para Popper, são totalmente irrelevantes para o conhecimento científico as razões que levam alguém a formular uma teoria – isso interessaria apenas à psicologia empírica. Ou seja, a questão que cabe à lógica da ciência não é saber como surgiu a nova ideia para alguém (o que inspirou o teórico), mas se a teoria formulada é justificada, testável, logicamente válida.¹²⁸

Em segundo lugar, Popper formula a ideia de que a lógica da ciência deve partir do conceito de “falseabilidade”: uma proposição somente pode ser considerada genuinamente científica se, e somente se, for “falseável”, isto é, for capaz de ser objeto de demonstração de falsidade através de observação ou experimento¹²⁹. Uma teoria é falseável se contiver ao menos *“uma classe não vazia de afirmações básicas homotípicas que são proibidas por ela”*¹³⁰, a permitir a sua refutação pela experiência. Vamos explorar de forma analítica essa construção.

Temos que uma afirmação singular ou “básica” descreve uma “ocorrência” do mundo real, e que duas ou mais afirmações singulares que são logicamente equivalentes (dedutíveis mutuamente) descrevem a mesma ocorrência. Assim, sempre que falamos de uma ocorrência que pode falsificar a teoria, podemos falar também de todas as afirmações singulares logicamente equivalentes que descrevem essa mesma ocorrência como potencialmente falsificadoras dessa teoria. Outrossim, podemos considerar diversas ocorrências que diferem entre si apenas em relação à posição ou região espaço-temporal, ou seja, abstraindo particularidades e fixando o que há de universal, típico; essas ocorrências formam uma classe, que pode ser chamada de “evento” (por exemplo, “um espelho quebrou na minha casa” e “um espelho quebrou na rua 12” são ocorrências do evento “quebrar espelho”); e sobre esse evento, é possível fazer um ilimitado número de afirmações “homotípicas”¹³¹, isto é, que diferem entre si apenas na mesma dimensão em que as ocorrências que compõem o evento diferem entre si (tempo e espaço).

¹²⁶ POPPER, Karl. **The Logic of Scientific Discovery**. [S.l.]: Taylor & Francis e-Library, 2005, p.91. Tradução livre.

¹²⁷ Ibid., p.10 e 91.

¹²⁸ Ibid., p.7-9.

¹²⁹ Ibid., p.18.

¹³⁰ Ibid., p.95. Tradução livre.

¹³¹ Ibid., p.70. Tradução livre.

Assim, unindo os conceitos, podemos dizer que teorias são falsificáveis sempre que excluem ou proíbem ao menos um evento (e não apenas uma ocorrência), ou, sob outra ótica, sempre que excluem ou proíbem ao menos uma classe de afirmações básicas homotípicas, baseadas em uma classe de ocorrências do mundo que diferem entre si apenas espaço-temporalmente. Assim, temos a classe de potenciais falsificadores de uma teoria: se ela contiver uma ou mais classes de afirmações básicas homotípicas, a teoria é falsificável; se não contiver nenhuma, a teoria não é falsificável e não poderá ser considerada científica – este é o caso das afirmações metafísicas, por exemplo.¹³²

Em terceiro lugar, o filósofo austríaco estabelece a ideia de graus de falseabilidade (ou testabilidade). Considerando o que foi dito, a classe de potenciais falsificadores das teorias pode variar em “tamanho”, a depender do quanto cada teoria diz sobre o mundo real: quanto mais informação empírica carregar, maiores classes de afirmações básicas ela excluirá, dando, assim, mais oportunidades para ser refutada empiricamente, o que aumenta o seu grau de falseabilidade. Disso se extrai que, por carregarem mais carga empírica e, por isso, serem mais facilmente testáveis, sempre devem ser preferidas às teorias mais universais e completas (as quais, em conceito bem próprio de Popper, são consideradas “mais simples”).¹³³

A título de exemplo, imaginemos uma teoria tal como “macacos não conversam porque seu cérebro não é desenvolvido o suficiente”. Se alguma prova empírica vier a demonstrar o contrário, então essa teoria será falsificada e terá de ser substituída. Mas até essa prova ser apresentada, duas são as premissas: uma, não há razão para assumir a teoria como falsa, mesmo sendo uma conjectura, pois não faz sentido falar em bons fundamentos para sustentar, apenas em ausência de provas para falsificar; e duas, não é racional corroborar com teorias mais restritas, com menor carga empírica, tal como “macacos não conversam”, pois elas dizem menos, possuem menos carga empírica, e por isso são menos falsificáveis.

Outro expoente do Racionalismo Crítico, Hans Albert afirma que toda a busca pelo conhecimento, pelo “saber verdadeiro”, acaba por se deparar com uma questão central da teoria do conhecimento: o problema da fundamentação. Para compreender o problema, segundo ele, seria necessário perceber que, quando buscamos a verdade sobre determinado contexto da realidade, acabamos formando uma convicção; contudo, isso não parece suficiente, pois queremos ter certeza de que aquela convicção é realmente a verdade. A certeza de que a convicção formada é realmente a verdade somente pode ser alcançada quando fundamentamos

¹³² POPPER, Karl. **The Logic of Scientific Discovery**. [S.l.]: Taylor & Francis e-Library, 2005, p.68-71 e 99.

¹³³ *Ibid.*, p.95-96, 102-103 e 127-128.

essa convicção, esse saber, em fundamentos seguros. Portanto, o filósofo alemão deixa claro como verdade, certeza e fundamentação estão intimamente ligados para o conhecimento humano.¹³⁴

Em face disso, ao buscar uma metodologia para a fundamentação das convicções, H. Albert aponta para o tradicional “princípio de razão suficiente”¹³⁵, apresentado por ele como “postulado geral da metodologia clássica do pensamento racional”¹³⁶: “*somente os enunciados devidamente fundamentados podem ter direito a um reconhecimento geral*”¹³⁷. Assim, para apresentar a fundamentação de um enunciado, recorre-se à lógica formal como fonte de validade, sendo a inferência dedutiva a ferramenta mais relevante. Desse modo, um enunciado, para ser válido, deve ser fundamentado em uma dedução lógica a partir de outros enunciados que devem lhe servir de premissa. Estes enunciados, que inicialmente são premissas, devem, por sua vez, ser fundamentados da mesma forma, de modo a poderem ser considerados válidos (pois somente a validade de ambas as premissas garantem a validade da conclusão dedutiva), e assim sucessivamente.¹³⁸

H. Albert conclui que, caso essa ideia metodológica baseada na “razão suficiente” fosse realmente realizável, então seria possível saber quando se chegou à verdade, pois bastaria que a convicção estivesse fundamentada de forma “suficiente”; caso contrário, a convicção seria falsa. Além disso, o referido postulado estaria relacionado diretamente com outro, o “monismo teórico”, pelo qual haveria apenas uma teoria certa, devendo se “*recusar*

¹³⁴ ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.22.

¹³⁵ Considerando que Leibniz foi o primeiro filósofo a conferir-lhe este nome e provavelmente o primeiro a formulá-lo com total generalidade (nesse sentido: MELAMED, Y. Y.; LIN, M. Principle of Sufficient Reason. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/sufficient-reason/>>. Acesso em: 08 ago. 2019), é interesse analisar a sua formulação para o princípio de razão suficiente: “7. [...] *agora devemos avançar para a metafísica, fazendo uso do grande princípio, pouco empregado em geral, que ensina que nada acontece sem uma razão suficiente; isto é, que nada acontece sem que seja possível, para aquele que deveria compreender suficientemente as coisas, dar uma razão suficiente para determinar por que é assim e não o contrário. Este princípio estabelecido, a primeira pergunta que deveria ser feita seria: Por que há algo em vez de nada? Pois nada é mais simples e fácil que algo. Além disso, suponha que as coisas devam existir, devemos ser capazes de dar uma razão pela qual elas devem existir assim e não de outra forma. 8. Ora, esta razão suficiente para a existência do universo não pode ser encontrada na série de coisas contingentes, [...]; caso contrário, ainda não teríamos uma razão suficiente em que pudéssemos nos basear. E esta razão final das coisas é chamada Deus*” (LEIBNIZ, Gottfried W. The Principles of Nature and of Grace. In: DUNCAN, George M. (Ed.). **The Philosophical Works of Leibniz**. 2.ed. New Haven: The Turtle, Morehouse & Taylor Company, 1908, p.303. Tradução livre.).

¹³⁶ ALBERT, Hans, op. cit., p.23.

¹³⁷ Ibid., p.23.

¹³⁸ Ibid., p.23-26.

todas as alternativas possíveis, pois para a verdade só pode haver evidentemente falsas alternativas".¹³⁹

Contudo, Hans Albert entende que o postulado da razão suficiente não é realizável. Isso porque o processo de fundamentação baseado na dedução lógica conduz sempre a uma de três alternativas, todas elas inaceitáveis, ao que chamou de "Trilema de Münchhausen": uma, o regresso infinito na busca de fundamentação das premissas; duas, o círculo lógico de dedução, em que se retorna a enunciados que antes já haviam surgido como carentes de fundamentação; e três, a interrupção arbitrária do procedimento de fundamentação, em um ponto que pareça razoável.^{140,141}

Desse modo, é possível concluir que, para o Racionalismo Crítico, a busca da certeza, subjacente a toda doutrina clássica, é incompatível com a busca da verdade. É necessário conformar-se com essa permanente incerteza sobre a higidez das nossas convicções sobre a verdade, pois, ao fazê-lo conscientemente, permitimos que a realidade prevaleça frente a quaisquer enunciados, os quais, portanto, devem estar sempre abertos à análise crítica.

Fixados os principais argumentos da posição do Racionalismo Crítico como ponto de partida, podemos avançar, dialeticamente, para os pressupostos teóricos da posição de Apel e o seu posterior desenvolvimento.

3.3. Charles S. Peirce e a comunidade ilimitada de cientistas

Charles Peirce fundou o seu trabalho intelectual, em grande parte, no desenvolvimento da semiótica, elevando a complexidade e a compreensão da teoria dos signos a um patamar muito superior ao que existia até então¹⁴². Apesar de o trabalho do filósofo ser

¹³⁹ ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.24.

¹⁴⁰ Ibid., p.26-27.

¹⁴¹ Apesar de Hans Albert não fazer referência, a base do Trilema de Münchhausen (também conhecido por "Trilema de Fries": POPPER, Karl. **The Logic of Scientific Discovery**. [S.l.]: Taylor & Francis e-Library, 2005, p.87) pode ser encontrada nas referências feitas por autores clássicos a Agrippa e às suas cinco formas de argumentar, as quais ele, como céptico que era, entendia sempre levarem à *epoché* (suspensão do julgamento): além das três contidas no Trilema, o filósofo grego refere ainda a "discordância", caracterizada pelas diferenças de opinião de filósofos ou de pessoas em geral, cheios de incertezas e contradições, que levariam a um impasse; e a "relação", caracterizada pela ideia de que nenhum objeto é percebido em si, mas sempre em sua relação com outra coisa, o que tornaria o conhecimento de sua essência algo impossível. Nesse sentido: LAËRTIUS, Diogenes. **The lives and opinions of eminent philosophers**. London: G. Bell and Sons LTD, 1915, p.412-413. Ver também: EMPIRICUS, Sextus. **Outlines of Pyrronism**. Oxford: Oxford University Press, 1996, p.110.

¹⁴² A longa história da teoria dos sinais parece ter suas primeiras referências em Platão, na obra Crátilo, da qual vale citar a introdução do diálogo entre Hermógenes, Crátilo e Sócrates: "*Hermógenes - Sócrates, o nosso Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram dar-lhes, com designá-las por determinadas vozes de sua língua, mas que, por natureza, têm sentido certo, sempre o mesmo, tanto entre os Helenos como entre os bárbaros em geral. [...] Por*

vasto e demonstrar uma clara evolução com o passar do tempo, com alterações significativas, podemos dizer que o eixo central de sua teoria é a tríade “signo – objeto – interpretante”: um signo (tal como uma palavra escrita) não remete diretamente ao objeto (estado de coisas do mundo) a que se refere. Em verdade, há uma triangulação, em que o signo, que é captado pelos sentidos, produz na pessoa um efeito, o interpretante, que é apenas uma representação do objeto; em outras palavras, um signo é algo que é determinado pelo objeto e, ao mesmo tempo, é determinante de uma ideia na mente da pessoa, de tal forma que esta ideia, chamada interpretante, é apenas mediatamente determinada pelo objeto.¹⁴³

Como os objetos determinam (restringem) os signos que os significam, Peirce buscou classificar estes últimos de acordo com a parcela da triangulação constituída por signo e objeto, obtendo a seguinte tricotomia (dentre tantas outras classificações, também geralmente tricotômicas): o “ícone”, que é o signo que apresenta características qualitativas (semelhança ou analogia) do objeto, dependendo apenas do sentimento para significá-lo – por exemplo, uma foto –; o “índice”, que é o signo que possui alguma conexão natural ou física com o objeto, forçando naturalmente a atenção a ele, baseando-se na capacidade que as pessoas têm de “*influenciarem-e-serem-influenciadas-pelo-mundo-exterior*” – por exemplo, a fumaça em relação ao fogo, ou ainda os pronomes relativos e demonstrativos em relação aos termos ou objetos a que se referem –; e o “símbolo”, que é o signo que exige uma associação mental, baseada num hábito (este entendido como regras gerais às quais as pessoas são submetidas), para conectá-lo ao objeto, tendo como principais características serem abstratos e gerais, e, na maior parte das vezes, serem convencionais e arbitrários – todas as palavras do vocabulário, via de regra, são convencionais, e por isso são símbolos. Contudo, Peirce deixou claro que essa

minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a esse respeito tanto com ele como com outras pessoas, sem que chegasse a convencer-me de que a justeza dos nomes se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo. [...] Nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa, mas pela lei e o costume dos que se habituaram a chamá-la dessa maneira. Se estou enganado, declaro-me disposto a instruir-me e a ouvir a esse respeito não somente Crátilo como qualquer outra pessoa” (PLATÃO. Crátilo. In: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ (Ed.). **Diálogos**. [Belém]: Universidade Federal do Pará, 1973, vol. IX, p.119-120). Sobre a semiótica medieval, uma análise geral pode ser encontrada em: MEIER-OESER, Stephan. Medieval Semiotics. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: The Metaphysics Research Lab, 2011. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval/>>. Acesso em: 08 ago. 2019.

¹⁴³ Foram várias as definições dadas por Pierce, em suas obras, a essa tríade e suas relações. Aqui nos valem especialmente das que podem ser encontradas nas cartas de Peirce para Lady Welby, em: PIERCE, Charles S. Excerpts from Letters to Lady Welby. In: PEIRCE EDITION PROJECT (Ed.). **The Essential Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1998, vol. 2, p.478, 482.

classificação não era baseada na pureza, mas na predominância das características de um dado tipo sobre as dos demais.^{144,145,146}

Paralelamente, é relevante referir a principal classificação dual de Peirce para os objetos – uma das poucas divisões do autor americano que não configura uma tríade –, que deixa muito clara a origem metafísica do pensamento peirceano: o “objeto imediato”, que é aquele tal como o signo o representa, sendo, portanto, uma “ideia”; e o “objeto dinâmico”, que é o objeto “real”, que o signo não consegue representar, mas apenas indicar através de certos aspectos decorrentes de uma abstração. Essa abstração é formulada a partir da situação de coisas analisada no mundo real, que vem a ser o que Peirce chama de “fundamento” do objeto, e é a partir dessa abstração, a partir dessa experiência (meramente) colateral, que o intérprete pode buscar, o tanto quanto possível, a descoberta da totalidade do objeto “real”. O objeto dinâmico, portanto, é o objeto como ele é, “real”, tal como um estudo ilimitado e final demonstraria.¹⁴⁷

Para uma melhor compreensão desta última classificação, é importante avançar para uma terceira, agora dirigida ao interpretante: o “interpretante imediato”, que é o significado potencial que o signo é capaz de produzir; o “interpretante dinâmico” ou “energético”, que é a reação, o efeito real, que o signo produz na mente de determinado intérprete; e o “interpretante final” ou “lógico”, que é a reação que o signo produziria na mente de todo e qualquer intérprete, se o desenvolvimento do pensamento fosse levado a tal ponto que uma opinião final pudesse ser alcançada, isto é, é *“uma verdade que pode ser expressa em uma proposição condicional desse tipo: ‘Se assim e assim acontecesse a qualquer mente, este signo determinaria essa mente para tal e tal conduta’”*.^{148,149}

Por fim, é importante fazer menção ao que Peirce chama de *“semiosis”*: os signos são sempre interpretantes de signos anteriores; ou seja, sempre que um signo constitui um interpretante na mente de alguém, esse interpretante transforma-se em um novo signo, que poderá ser comunicado a outra pessoa, que o receberá como tal e o converterá em interpretante

¹⁴⁴ PEIRCE, Charles S. On the Algebra of Logic. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5, p.162.

¹⁴⁵ Id., One, Two, Three. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5, p. 243, 245.

¹⁴⁶ Id., An Elementary Account of the Logic of Relatives. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5, p. 379-381.

¹⁴⁷ Id., Excerpts from Letters to William James. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5, p.495-496, 498.

¹⁴⁸ Ibid., p.498-500.

¹⁴⁹ Id., Pragmatism. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5, p.410.

e novamente em signo, e assim sucessivamente, em um processo infinito de significação, que tende ao interpretante final ou lógico.¹⁵⁰

Em face desse quadro geral da semiótica de Peirce, dedicado ao que interessa neste trabalho, podemos afirmar que, pela teoria peirceana, uma pessoa tem acesso aos objetos apenas através dos signos, pois, mesmo ao ter contato direto com um objeto no mundo real, o que ela constitui em sua mente é um interpretante, e não o objeto real.

Outrossim, a partir do conceito de *semiosis*, temos que toda a comunicação do conhecimento científico produzido será feita através de sinais, originados de interpretantes que, por sua vez, são gerados da análise do objeto real ou de outros sinais anteriores, os quais produzirão novos interpretantes, numa cadeia infinita de evolução do conhecimento científico.

Nessa investigação da verdade proposta por Peirce, percebe-se que o conhecimento e a argumentação, que se valem da relação dos signos, exigem que a “sintática lógica”, que é o estudo das funções interno-linguísticas dos signos (relação dos signos como “pura” linguagem), bem como a “semântica lógica”, que é o estudo do signo como referente ao estado de coisas do mundo real (relação dos signos com os objetos “reais”), sejam integradas por uma interpretação “pragmática” numa comunidade de interpretação, isto é, por uma produção de evidências e pelo exercício comunitário da argumentação através da linguagem, numa evolução infinita¹⁵¹. Ou seja, conhecimento e argumentação exigem não só sintática e semântica lógicas, como, por exemplo, o positivismo lógico considera, mas também a pragmática.

Uma consequência disso é que percebemos que o processo de fundamentação última da filosofia somente poderia ser entendido como pura dedução de proposições a partir de proposições, levando ao Trilema de Münchhausen, tal como afirmado pelo Racionalismo Crítico, se fizéssemos uma prévia abstração da dimensão pragmática da linguagem, isto é, se reduzíssemos a linguagem ao seu aspecto sintático-semântico, simplesmente deixando de lado a dimensão pragmática do uso argumentativo da linguagem, esquecendo-se da situação do sujeito cognoscente e argumentante frente ao mundo real. Portanto, com base em Peirce, a dedução lógica “proposição a proposição” não pode ser o fundamento da validade do conhecimento, sendo, sim, apenas um meio para o discurso argumentativo que afirma

¹⁵⁰ PEIRCE, Charles S. Pragmatism. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5, p.403, 411, 414.

¹⁵¹ APEL, Karl-Otto. **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975, p.148. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

proposições formuladas com base em “evidências cognoscitivas”, que envolvem as experiências vividas pelo sujeito cognoscente, conforme veremos mais adiante.¹⁵²

A partir dos ensinamentos de Peirce, a verdade seria sempre provisória, mas não a partir da dúvida acerca de tudo ao mesmo tempo, fazendo tábula rasa do conhecimento, tal como propunha Descartes¹⁵³, e sim a partir da dúvida de todas as convicções individualmente consideradas, observando o contexto de cada uma no mundo real (“*dúvida virtualmente universal*”¹⁵⁴), num processo infinito de verificação experimental e formação de consenso através do diálogo, no seio de uma comunidade ilimitada de cientistas¹⁵⁵. E será essa exigência peirciana de validação intersubjetiva do conhecimento na comunidade que será uma das peças-chaves da teoria apeliiana.

3.4. Ludwig J. J. Wittgenstein, os jogos de linguagem e as formas de vida

Outro grande influenciador da teoria apeliiana é Wittgenstein, especialmente na sua fase marcada pelas *Investigações Filosóficas*¹⁵⁶, que tem como conceitos centrais os chamados “jogos de linguagem” e “formas de vida”.

Para o autor austríaco, a linguagem recebe seu significado a partir da sua conexão com o sistema de práticas e atividades historicamente realizadas pela comunidade em que está inserido o argumentante, as formas de vida (estas constituem a “*cena do jogo de linguagem*”) ¹⁵⁷. Em outras palavras, o significado do que dissemos e ouvimos é dado pelo costume de usar a linguagem em tal e qual sentido, conforme tais e quais circunstâncias¹⁵⁸.

Na referida obra magistral, Wittgenstein faz uma investigação gramatical de nossa linguagem comum, explorando, para defender sua tese, uma diversidade de exemplos e

¹⁵² APEL, Karl-Otto. **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975, p.150. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

¹⁵³ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.37-38.

¹⁵⁴ APEL, Karl-Otto, op.cit., p.156. Tradução livre.

¹⁵⁵ Ibid., p.154 e 156.

¹⁵⁶ A obra, publicamente postumamente em 1953, consiste em anotações, em breves parágrafos, dos pensamentos do filósofo austríaco, que foram colhidos ao longo de anos sem serem lapidados, a partir da publicação do seu primeiro grande livro, “*Tractatus logico-philosophicus*”, em 1922, que marca a sua primeira fase. Trata-se de uma leitura truncada, difícil, o que o próprio Wittgenstein parece reconhecer, como se vê do Prólogo escrito em 1945: “[...] *As anotações filosóficas deste livro são como um conjunto de esboços de paisagens que resultaram dessas longas e emaranhadas jornadas. [...] Eu gostaria de produzir um bom livro. Isso não aconteceu, mas passou o tempo em que eu poderia tê-lo melhorado*” (WITTGENSTEIN, Ludwig J. J. **Investigaciones Filosóficas**. [S.l.]: Altaya, 1999, Prólogo. Tradução livre.).

¹⁵⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig J. J. **Investigaciones Filosóficas**. [S.l.]: Altaya, 1999, §§ 7, 19, 23, 179 e 241.

¹⁵⁸ Ibid., §§ 43, 180, 183 e 202.

expressões específicas que empregamos no dia a dia. Nos limites do presente trabalho, vale referir alguns tópicos.

As pessoas, de uma forma geral, veem a compreensão, manifestada em expressões como “eu compreendo” ou “agora entendo”, como um processo puramente mental e lógico. Contudo, o que essas expressões como essas realmente significam somente é dado pelas circunstâncias em que as expressões são ditas ou pensadas, bem como pela forma de vida do argumentante¹⁵⁹. A título de exemplo – semelhante ao dado pelo próprio Wittgenstein¹⁶⁰ –, imagine-se um aluno de matemática que diz ao professor “agora entendi e posso continuar essa série de números”; o “entendimento” nesse caso pode significar, em vez de que ele captou a fórmula que informa a sequência numérica do exercício proposto, que ele ficou tenso com o professor lhe observando e que, confuso, achou que se tratava de números livres.

Outro ponto relevante da obra é a ideia de que tanto o significado de uma expressão como as reações derivadas da sua compreensão são definidas pelo uso costumeiro da linguagem, dando origem, assim, à chamada “regra” do jogo de linguagem (*“seguir uma regra”* não é algo que possa ser feito por *“apenas um homem somente uma vez na vida”*)¹⁶¹. Essa regra não é seguida em face de uma imposição ou autoimposição, tal como uma norma, mas, sim, é seguida como decorrência de verdadeiro adestramento, em que não há interpretação, apenas aplicação imediata em face das circunstâncias do caso concreto – quando se a obedece, não se escolhe, se o faz cegamente¹⁶². Desse modo, no dia a dia, a regra (leia-se, o sentido de expressões e orações padronizado no contexto da forma de vida) é observada sem sequer se perceber¹⁶³, tal qual o costume. Contudo, quando a reação oriunda do adestramento é diversa entre duas pessoas, só então se pode falar em “interpretação”¹⁶⁴.

Isso posto, podemos avançar na compreensão do filósofo austríaco. Conforme destaca Apel, todo jogo de linguagem pressupõe que os argumentantes, que devem ter aprendido a linguagem juntamente com uma orientação ao mundo, considerem diversos dados objetivos como certos, inquestionáveis – sejam fatos contingentes, sejam princípios –, sob pena de ser impossível a comunicação. Essas convicções das quais não se pode duvidar funcionam como paradigmas do uso da linguagem pleno de significado, isto é, um discurso somente faz

¹⁵⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig J. J. **Investigaciones Filosóficas**. [S.l.]: Altaya, 1999, § 154.

¹⁶⁰ *Ibid.*, § 151.

¹⁶¹ *Ibid.*, §§ 198 e 199.

¹⁶² *Ibid.*, § 219.

¹⁶³ *Ibid.*, §§ 601 e 603.

¹⁶⁴ *Ibid.*, §§ 189, 198, 201 e 206.

sentido quando se vale de certos dados inquestionáveis¹⁶⁵. Nas palavras de Wittgenstein: “*Quem não está certo de nenhum fato, não pode estar certo do sentido das suas palavras*”¹⁶⁶.

O filósofo de Viena aborda essa questão através de um exemplo interessante: imagine-se a existência de uma amostra de cor padrão mantida em determinado local. Outrossim, imagine-se que a palavra “sépia” significa justamente aquela cor do padrão que é mantido preservado. Assim, não faz sentido dizer que a referida amostra tem a cor sépia ou não, pois é ela mesma que define qual é a cor a ser chamada de “sépia”. Em outras palavras, a amostra é um instrumento da linguagem com o qual fazemos afirmações sobre a cor, não sendo algo representado no jogo de linguagem, e sim o próprio meio de representação. Desse modo, a cor da amostra é um dado inquestionável para argumentantes que estiverem travando um diálogo sobre a cor sépia. Nesse ponto, numa aproximação notável entre a hermenêutica filosófica e a filosofia analítica, Wittgenstein afirma que não se pode questionar o “ser” de um elemento, porque, se ele “não fosse”, não seria possível sequer nomeá-lo e, portanto, não se poderia dizer nada sobre ele.¹⁶⁷

Como se verá mais adiante, a dúvida cartesiana, pela qual tudo que vale como real poderia ser, na verdade, meramente um sonho, algo presente apenas na consciência de cada um¹⁶⁸, é elemento recorrente na teoria apeliana, como parâmetro de análise da sua própria teoria, do qual, vale dizer, também se valeu Heidegger, como vimos. Por isso, interessa referir que, para Wittgenstein, ao menos na interpretação que lhe é conferida por Apel¹⁶⁹, o argumento cartesiano não seria razoável, pois a expressão e a ideia de “meramente um sonho” ou “simplesmente na consciência” somente faria sentido num jogo de linguagem que tem por paradigma haver, também, um mundo real “fora da consciência”. Ora, se não fosse inquestionável, *a priori*, haver também um mundo real, sequer haveria como Descartes exprimir sua dúvida linguisticamente, tal como fez.

Sendo esses os contornos gerais, temos que Wittgenstein trouxe à lume as noções de jogos de linguagem e de formas de vida, as quais, aplicadas no contexto da validação do conhecimento, acabam se tornando uma segunda dimensão a ser explorada pela teoria apeliana.

¹⁶⁵ APEL, Karl-Otto. **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975, p.154-155. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

¹⁶⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig J. J. **On certainty**. Oxford: Basil Blackwell, 1969, p.17.

¹⁶⁷ Id., **Investigaciones Filosóficas**. [S.l.]: Altaya, 1999, § 50.

¹⁶⁸ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.37-38.

¹⁶⁹ APEL, Karl-Otto, op.cit, p. 156.

3.5. Apel e a evidência paradigmática

Em face dos dois pressupostos teóricos de Apel acima expostos, podemos iniciar a apresentação da sua teoria com uma questão: se cada evidência de consciência, cujo conteúdo é objetivo para cada pessoa individualmente considerada, deve ser sempre questionada e confirmada perante a comunidade (Peirce), e se, ao mesmo tempo, são necessárias evidências inquestionáveis para ser viável a comunicação (Wittgenstein), como conciliar esses dois princípios? Para responder a essa pergunta, é necessária uma distinção entre a reflexão nos jogos linguísticos científicos, que pretendem validade empírico-geral ou individual, e a reflexão no jogo linguístico filosófico, que é implicitamente autorreflexivo, pretendendo validade universal.

Primeiramente, Apel vale-se constantemente da teoria cartesiana como parâmetro de análise de sua teoria, de modo que assume relevância para o filósofo alemão o conceito de “evidências de consciência”, que são as interpretações pessoais do mundo, baseadas em dados sensíveis subjetivos. O racionalismo iluminista previa que formulamos juízos sobre o mundo a partir das evidências de consciência.

Por outro lado, já numa análise permeada com os ensinamentos de Pierce e Wittgenstein, Apel avança para considerar que, através do discurso, esses juízos podem ser expostos e criticados na comunidade de comunicação – a crítica seria uma reinterpretação das evidências de consciência. Outrossim, caso haja uma convenção tácita entre os argumentantes, as chamadas evidências de consciência assumem caráter *a priori*, a funcionar como “evidência paradigmática” de argumentação no jogo de linguagem em questão.¹⁷⁰

Isso posto, Apel promove uma distinção reflexiva sobre os jogos de linguagem. Em se tratando de jogos linguísticos científicos ou empíricos, a fundamentação da validade de uma proposição de verdade sempre remeterá, em última instância, à evidência de consciência de cada um, num entrelaçamento inafastável entre evidências e jogo de linguagem. Nesse contexto até é possível identificar as “evidências paradigmáticas”, que, por convenção, funcionam como paradigmas de um jogo linguístico, mas mesmo elas, em última instância, precisam das “evidências de consciência comprovadas”, que são as evidências às quais o

¹⁷⁰ APEL, Karl-Otto. **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975, p.159. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

discurso remete e que devem poder ser comprovadas por cada um dos membros da comunidade de interpretação, pela sua própria consciência.

Em outras palavras, nos jogos de linguagem empíricos, as eventuais evidências inquestionáveis de um jogo de linguagem só são inquestionáveis relativamente ao jogo de linguagem respectivo, e mesmo assim, em última instância, elas também são revisáveis, por serem fundadas em evidências de consciência comprovadas. O princípio falibilista tem, portanto, superioridade sobre o princípio da fundamentação suficiente com base na evidência, quando se analisa o jogo de linguagem científico.

Contudo, o mesmo não se pode dizer do jogo filosófico de linguagem, em que a reflexão se dá num plano metacientífico. Com efeito, é a partir desse jogo de linguagem que todos os demais jogos de linguagem podem ser objeto de discussão. Ele é autorreflexivo e com pretensão de validade universal, o que lhe confere caráter transcendental. Nele, uma evidência paradigmática possui duas características essenciais: não pode ser fundamentada dedutivamente sem pressupor a si mesma (*petitio principii*) e não pode ser criticada sem autocontradição.

É importante ressaltar a relevância desse ponto da teoria de Apel. O filósofo alemão define que uma evidência paradigmática é caracterizada por ser infundamentável dedutivamente, a não ser que se recorra a um dos cornos do Trilema de Münchhausen, e ao mesmo tempo inegável, inafastável, impassível de crítica, a não ser que se incorra em contradição. Note-se que, diferentemente do postulado pelo Racionalismo Crítico, em que se nega a possibilidade da fundamentação última por sempre incorrer no referido Trilema, Apel apresenta a evidência paradigmática como uma “*forma crítico-significativa da fundamentação última*”¹⁷¹, que deve necessariamente possuir como característica justamente a necessidade de se valer de uma *petitio principii*, mas com uma segunda característica, algo novo filosoficamente, que é a impossibilidade de se criticar a evidência sem incorrer em contradição. Ou seja, a evidência tanto não pode ser fundamentada quanto não pode ser negada.

Desse modo, a partir da teoria apeliiana é possível traçar uma diferença entre pressupostos da comunicação que não se pode fundamentar dedutivamente nem negar sem ser contraditório (por exemplo, não é possível negar a própria existência como ser que critica) e pressupostos meramente arbitrários. Contudo, se partirmos do Racionalismo Crítico ou de

¹⁷¹ APEL, Karl-Otto. **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975, p.166. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

qualquer outra teoria que busca uma fundamentação última do conhecimento baseada exclusivamente em sistemas dedutivos, não é possível reconhecer diferença entre uns e outros.

Assim, para essas últimas teorias as evidências paradigmáticas de um jogo de linguagem filosófico são compreendidas como meras evidências que não são passíveis de comprovação, pressupostos arbitrários, como tantos outros. Contudo, uma tal conclusão é, segundo Apel, uma “falácia abstrativa”. Isso porque a dimensão pragmático-transcendental da autorreflexão do sujeito que argumenta deve sempre ser considerada, e não relegada à psicologia empírica, como faz a lógica científica da atualidade, chancelada pelo Racionalismo Crítico, que entende o conhecimento humano como compreendido dentro de um sistema dedutivo exclusivamente sintático-semântico^{172,173}.

Nesse ponto, vale mais rememorar o que se aprendeu com Heidegger e Gadamer, de modo que nos permita analisar essas conclusões de Apel também sob o ângulo hermenêutico: o Ser-aí é ser-no-mundo, compreensão e totalidade. Não há diferença entre ser e mundo, não somos expectadores de um mundo que nos é externo, somos o próprio mundo e o mundo somos nós. Somos compreensão. Desse modo, a falácia abstrativa do Racionalismo Crítico incorre claramente no problema clássico decorrente da ideia de dois mundos, que não aceitou a ontologia fundamental e a fenomenologia heideggeriana e insiste com uma consciência isolada, independente do mundo e do tempo. Um sistema meramente dedutivo sintático-semântico importa do velamento essencial do discurso, velamento esse do qual não é possível fugir. Somente a dimensão pragmático-transcendental permite que tomemos consciência desse velamento e passemos, a partir do diálogo, a buscar o desvelamento do ser, passemos a deixar as coisas virem ao nosso encontro tal como elas são. Um sistema meramente sintático-semântico impõe a verdade, em vez de deixá-la acontecer.

Portanto, essa busca do conhecimento através da dedução em um sistema sintático-semântico, que leva a uma ilegítima abstração do “eu” real, da negação do ser-no-mundo, pressupõe a possibilidade de um pensar solitário. Contudo, Apel lembra que o pensar, assim como o falar, é sempre uma atividade reflexiva, por envolver a compreensão de si mesmo do ser pensante, e comunicativa, por envolver a compreensão da existência do outro, real ou virtual. Ambas as compreensões são igualmente originárias, pois, tal como dizia Gadamer, a

¹⁷² APEL, Karl-Otto. **Towards a Transformation of Philosophy**. Milwaukee: Marquette University Press, 1998, p.263-265.

¹⁷³ Id., **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975, p.150. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

busca pela compreensão tem sempre a forma dialética de pergunta e resposta, quando me aproximo de algo para compreender, o que ocorre é uma pergunta e a minha compreensão será a resposta. Em outras palavras, os atos de pensar e falar fazem parte de uma discussão virtualmente pública: “eu sou para mim o outro”¹⁷⁴.

Nesse contexto, vê-se uma marca importante da teoria apeliana: qualquer argumentante participa necessariamente de um jogo de linguagem transcendental em que são pressupostas duas coisas: uma comunidade de comunicação real, da qual ele próprio faz parte através de um processo de socialização, e na qual se desenvolvem situações reais de diálogo, que incluem o “eu” real; e uma comunidade ideal de comunicação, em que há regras pragmático-transcendentais que definem, para o argumentante, o que é necessário para o significado dos seus argumentos serem entendidos adequadamente e a verdade por ele afirmada ser julgada de uma maneira definitiva. Mesmo no pensar solitário o indivíduo pode formular proposições de verdade válidas *a priori* intersubjetivamente, pois ao formular a proposição, deve pressupor a existência de um mundo real e uma comunidade ideal de comunicação – como bem destaca Apel, isso é possível mesmo que, por acidente, seja o último ser humano vivo. Em outras palavras, como uma pessoa não pode escolher entrar ou sair do jogo transcendental de argumentação – o que, em princípio, é possível nos jogos de linguagem empíricos –, ela até pode ter certezas *a priori* para si mesma, mas fará isso inexoravelmente com base no jogo de linguagem transcendental, o qual pressupõe uma comunidade real de comunicação e uma comunidade ideal de comunicação.

Desse modo, quando devidamente compreendidas a partir de Apel, as evidências paradigmáticas do jogo de linguagem filosófico, em vez de se apresentarem como uma prova da impossibilidade da fundamentação última, apresentam-se justamente como os fundamentos jamais criticáveis de uma argumentação, por serem necessários para que o jogo linguístico possua e conserve significado. Enfim, elas são as condições pragmático-transcendentais de possibilidade do jogo linguístico de qualquer argumentação.

A título de exemplo, tomemos novamente a dúvida cartesiana, no sentido de que tudo que vale como real pode ser meramente um sonho. Descartes avança sobre a dúvida para concluir como irrefutável que, como pensa, pode ter certeza de que existe¹⁷⁵. Contudo,

¹⁷⁴ APEL, Karl-Otto. **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975, p.168. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

¹⁷⁵ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.38.

como já referido anteriormente, a ideia de tudo ser meramente um sonho somente faz sentido se pressupusermos, como evidência paradigmática do jogo de linguagem, que nem tudo é meramente um sonho, isto é, que há outra coisa diversa do sonho. Nesse mesmo sentido, mas sob o ponto de vista hermenêutico, Gadamer afirma que “*ser que pode ser compreendido é linguagem*”¹⁷⁶, isto é, estamos envolvidos na linguagem e esta é parte daquilo no qual estamos inseridos como ser-no-mundo e compreensão, de modo que, se podemos nominar algo, esse algo existe, e vice-versa; “vir-à-fala” não quer dizer uma segunda existência, pois a forma como algo se apresenta faz parte do seu próprio ser. Os pontos de contato entre a hermenêutica filosófica e a filosofia analítica em Apel são dignos de nota.

Em face disso, o filósofo alemão propõe uma nova forma para a dúvida cartesiana, que não incorreria nos problemas da formulação original: “*Mediante isto que digo, duvido agora de que existo*”. Para compreendê-la, primeiramente deve se recordar que a verificação dos elementos de uma evidência paradigmática do jogo de linguagem filosófico exige a análise da afirmação e também da crítica da proposta de verdade. Outrossim, é necessário perceber que essa dúvida sobre a existência, em última análise, é uma proposição crítica à afirmação “eu existo agora”. Tendo isso em consideração, temos que a existência do eu não pode ser fundamentada dedutivamente sem pressupor a si mesma (*petitio principii*), pois somente uma pessoa existente pode formular uma proposição “eu existo agora”; e a proposição que a critica (“Mediante isto que digo, duvido agora de que existo”) entra em contradição performativa com o ato de pensar e dizer essa proposição. Portanto, baseado numa compreensão pragmático-transcendental, proporcionada pela autorreflexão do ato de pensar e falar, pode se considerar que “eu existo agora” é uma verdade irrefutável e definitiva.

Nesse ponto já nos é possível traçar melhores distinções entre a teoria de Apel e o Racionalismo Crítico, o qual fora explanado no início deste trabalho. Toda fundamentação de uma proposição de verdade pressupõe um jogo linguístico com significado, que recorre a evidências que se supõe inquestionáveis. E qualquer crítica ou dúvida para invalidar uma proposição participa necessariamente do mesmo jogo, senão argumentos da proposição e da sua crítica não se corresponderiam, e a crítica não faria sentido. Em outras palavras, não é possível uma razão crítica sem normas de crítica, como o Racionalismo Crítico faz crer¹⁷⁷.

¹⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p.687.

¹⁷⁷ APEL, Karl-Otto. **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975, p.156. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

Outrossim, a autoaplicação do princípio do falibilismo conduz a um paradoxo: se o próprio princípio é também falível, então ele é infalível, o que gera uma contradição¹⁷⁸. Assim, o Racionalismo Crítico somente se sustenta se o seu princípio do falibilismo for excluído da possibilidade de crítica, mas ao fazer isso o próprio Racionalismo Crítico abre uma dimensão pragmático-transcendental das condições de possibilidade não-criticáveis de uma crítica e autocrítica filosóficas intersubjetivamente válidas. E o que está contido nessa dimensão é justamente a fundamentação última filosófica.¹⁷⁹

Considerando que o Racionalismo Crítico reduz a argumentação a sistemas dedutivos de proposições, interpretados de maneira semântica e sintática, mas totalmente abstraídos da dimensão pragmático-transcendental do sujeito que argumenta, a sua conclusão é de que é necessário substituir a “fundamentação última” por uma “decisão última”, em que cada pessoa teria a liberdade, a autonomia, de fazer uma escolha fundamental entre seguir num debate crítico na busca da verdade ou então ir em direção à irracionalidade, ao obscurantismo, sem que haja argumentos racionais capazes de determinar como certa ou errada qualquer uma das escolhas tomadas.

Contudo, segundo Apel é falsa a afirmação de que a irracionalidade pode ser uma escolha. A decisão afirmativa pela irracionalidade já pressupõe o jogo de linguagem filosófico-transcendental, necessário para compreender justamente as alternativas existentes e a escolha feita, tal como ocorre no caso da dúvida cartesiana acima explicitado. Assim, a negação da racionalidade é mais séria do que o mero obscurantismo: é um ato de autonegação e autodestruição¹⁸⁰. Com efeito, o ser humano não consegue se separar do jogo de linguagem filosófico, sob pena de perder a possibilidade de se autoidentificar como um ser que pensa com sentido, tal como, para se valer de um exemplo citado por Apel, é o caso da perda paranoico-autista de si mesmo¹⁸¹. Nessa mesma direção, mas sob o ponto de vista hermenêutico, a possibilidade de um “eu irracional” é totalmente inviável, pois, tal como dito quando tratamos de Heidegger, o Ser-aí é ser-no-mundo, compreensão e totalidade. O Ser-aí só é enquanto compreensão, do mundo e de si mesmo, de modo que a “escolha pela irracionalidade”, isto é, uma escolha por não compreender o mundo, significaria, em verdade, o não-ser do Ser-aí, o

¹⁷⁸ APEL, Karl-Otto. **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975, p.163. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

¹⁷⁹ Ibid., p. 164.

¹⁸⁰ Ibid., p. 172.

¹⁸¹ Ibid., p. 171.

que não é possível – mesmo e especialmente a partir de uma lógica sintático-semântica –, pois não faz sentido algo ser e ao mesmo tempo não-ser.

Assim, Apel rechaça fortemente a ideia do Racionalismo Crítico de que não haveria fundamentos últimos possíveis e de que a racionalidade seria uma mera opção, apresentando seu argumento especialmente a partir das evidências paradigmáticas e do jogo de linguagem filosófico no processo da compreensão humana.

3.6. A evidência paradigmática como limite de validade da interpretação

A tensão entre a filosofia hermenêutica e a filosofia analítica sempre foi vista *cum grano salis*. Não é de hoje que se afirma que “*a filosofia analítica sem a hermenêutica é vazia e a hermenêutica sem a filosofia analítica é cega*”¹⁸². Nesse sentido, é possível perceber que, em Apel, essa complementaridade se manifesta de forma notável.

Como vimos, Apel distingue muito claramente o compreender das ciências empíricas em relação ao compreender das ciências humanas. Em relação a essas, apresenta a pragmática como um terceiro elemento essencial, ao lado da sintática e da semântica, como forma de completar a totalidade que compõe a situação hermenêutica, própria do Ser-aí, que é ser-no-mundo e ser finito.

É nesse contexto que a evidência paradigmática se insere, pois é, segundo Apel, a peça-chave da análise de um fundamento último das ciências humanas, um critério disponível para a validade do “resultado” da compreensão como linguagem, a partir de um ferramental teórico disponibilizado primordialmente pela filosofia analítica.

Esse conceito consiste, como visto, na ideia de que uma evidência paradigmática é caracterizada por ser infundamentável dedutivamente, que necessariamente se vale de uma *petitio principii*, mas com uma segunda característica, algo novo filosoficamente, que é a impossibilidade de se criticá-la evidência sem incorrer em contradição. Ou seja, a evidência paradigmática tanto não pode ser fundamentada quanto não pode ser negada, o que determina uma diferença substancial em relação a pressupostos meramente arbitrários, diferença essa que é impossível de ser reconhecida a partir do Racionalismo Crítico.

A partir disso, é possível traçarmos algumas conclusões essenciais sobre a interpretação, que é entendida, a partir de Heidegger, como o processo de apropriação linguística do compreender: (a) a interpretação como compreensão deve considerar sempre a

¹⁸² STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.84.

facticidade e o passado, como parte essencial do processo, sob pena de negação do próprio ser como ser-no-mundo e finito; (b) o intérprete precisa ter consciência desse passado que forma nossa estrutura da pré-compreensão, isto é, precisa ter consciência histórico-efetual, para poder promover a devida fusão de horizontes – conjunto de pré-juízos em cada contexto histórico e cultural – entre o passado do objeto interpretado e o presente do intérprete, através da linguagem, sob pena de, em vez de permitir o acontecer da verdade, ocorrer a imposição da verdade a partir de um horizonte arbitrariamente definido ou mesmo não percebido; e (c) o “resultado” do acontecer da verdade pode ter sua validade avaliada a partir do conceito de contradição performativa.

Como se vê, com Apel o acontecer da verdade não é negado, o que ocorre é que a ele é acrescentado, de forma bem elaborada, algo essencial quando tratamos de ciência, como é o caso das ciências humanas, dentre elas a Ciência do Direito: um critério de validade, que pode ser encontrado no conceito de contradição performativa.

Assim, cabe iniciarmos uma análise mais detida do tema acima introduzido: como a ideia de contradição performativa pode contribuir como critério de validade da interpretação jurídica?

Preliminarmente, é necessário destacar um ponto relevante acerca da validade e do discurso jurídico, o que, muito embora não seja elaborado por Apel, parecer ser por ele pressuposto, como consequência natural de sua adesão à fenomenologia hermenêutica de Heidegger: não existe diferença entre “discurso de fundamentação” e “discurso de aplicação”, não há a cisão metafísica entre dois mundos que podem se espelhar ou se representar, de alguma forma, um no outro; não é possível um discurso sobre uma “questão de direito” absolutamente abstrata, cuja conclusão, ao final, “deve se conectar aos fatos”. Na hermenêutica interpretar é aplicar, fato e direito estão no mesmo mundo, tanto o fato apresentado em uma questão jurídica quanto a própria norma alegada são entes do mundo circundante do Ser-aí, e ambos ganham sentido como seres conforme o “cuidado” (*Sorge*) do Ser-aí em relação a essas coisas que vem ao seu encontro no mundo.¹⁸³

Com a hermenêutica, portanto, há uma ruptura de paradigma da representação mental para a compreensão como totalidade, da epistemologia iluminista para a ontologia hermenêutica, de modo que não é possível se falar em “adequabilidade” ou “subsunção” de norma a fatos, pois isso pressupõe os dois mundos da metafísica, como se um ente pudesse

¹⁸³ STRECK, Lenio L. **Verdade e Consenso**. 4. ed. São Paulo: Livraria Saraiva, 2011, p.134.

existir sem ser, como se pudesse haver uma coisa no mundo sem sentido para o Ser-aí, o que Heidegger nos ensinou brilhantemente que não é possível. De forma mais clara para o âmbito jurídico, a diferença ontológica entre ente e ser é a mesma diferença entre texto e norma, isto é, um texto, como ente que é, ao ser interpretado ganha sentido dentro do mundo do Ser-aí que o interpreta, numa visão de totalidade, e torna-se, então, norma, que é o texto legal com sentido. Como se vê, não existe possibilidade de o Ser-aí, como ser-no-mundo, produzir um discurso que seja apartado dos fatos, apartado do mundo, pois a facticidade é um existencial do Ser-aí, de modo que sempre o acompanhará no processo de compreensão – mais do que isso, como vimos com Gadamer, toda compreensão parte de pré-juízos oriundos da tradição em que estamos inseridos, o que é decisivo para o “resultado” dessa compreensão. Em face disso, não é possível a cisão entre interpretação e aplicação, pois interpretar já é aplicar, a facticidade sempre está contida em qualquer discurso, tanto de forma ostensiva como – na maior parte das vezes – sem nem mesmo se perceber.

Com esse esclarecimento inicial, para podermos avançar é necessário definir algumas premissas quanto ao sistema jurídico tal como o conhecemos.

Flavia Lima¹⁸⁴ lembra que a divisão do poder estatal remonta à própria noção de organização política. Encontramos exemplos de repartição e coordenação de atribuições estatais desde a Grécia Antiga. Contudo, foi com o Iluminismo e a colocação da liberdade individual como o centro das pretensões filosóficas, políticas e sociais que surgiu a concepção liberal da divisão que predomina até hoje, mundialmente conhecida através da obra de Montesquieu, “*O Espírito das Leis*”.

Montesquieu, em sua Teoria do Estado, buscou na monarquia inglesa um modelo de separação de poderes do Estado que entendia poder ser universalizado. Partindo do ideal liberal da sua época, buscou um modelo que encontrasse o equilíbrio entre a liberdade individual, sob a perspectiva de segurança frente ao Estado, e o poder estatal, resultando no chamado “modelo dos três poderes”¹⁸⁵. Essa construção de Montesquieu – essencialmente uma monarquia parlamentarista – decorreu das razões preponderantes do seu tempo, quais sejam as razões filosóficas do liberalismo, sociais baseadas numa divisão da sociedade em três estamentos (rei, nobreza e povo/burguesia) e políticas fundadas na ascensão do poder da burguesia. Contudo, com o passar do tempo esse “modelo estatal” acabou por ser alçado a

¹⁸⁴ LIMA, Flávia D.S. A Separação de Poderes e a Constituição do Estado Moderno. **Revista da AGU**, v. 12 (p.153-162), 2007, passim.

¹⁸⁵ BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 78.

“princípio jurídico” e considerado fundamental para qualquer organização estatal que pretenda ser considerada um Estado de Direito. Tratado como um dos pilares do constitucionalismo, tornou-se elemento do próprio conceito de Constituição, conforme se vê do artigo 16 da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa: *“Toda sociedade em que a garantia dos direitos não for assegurada, nem a separação dos poderes for determinada, não tem Constituição”*¹⁸⁶.

No Estado de Direito, a inserção do Judiciário no esquema tripartite é a questão que sempre atormentou os juristas. As perspectivas têm se alterado fortemente com o tempo, partindo do *status* inicial de juiz como “boca da lei” (como defendeu o próprio Montesquieu¹⁸⁷, dentre outros) e chegando até o extremo oposto, do juiz com poderes de decidir livremente, mesmo que contrário à lei (como defendeu Kantorowicz¹⁸⁸, dentre outros), havendo uma diversidade de outras percepções entre esses extremos.

Feitas essas considerações iniciais, cabe-nos perguntar, em consonância com a pergunta anterior: se um juiz que se manifesta sobre o justo e o injusto em um caso concreto está a realizar um ato de manifestação do poder estatal, cuja competência lhe foi conferida pela Constituição, como decorrência de uma longa história de consolidação da ideia de divisão de atribuições estatais, pode esse juiz decidir livremente, sem qualquer consideração a essa história que é responsável, justamente, por tê-lo colocado ali, naquele tempo e lugar, decidindo? A decisão judicial realmente pode ser entendida como mera “manifestação de vontade” do juiz, isto é, pode ser uma mera questão de “escolha” do magistrado seguir ou não seguir a história judicial – jurídica e judiciária – que lhe precedeu naquele momento? É aqui que entendemos entrar a contradição performativa de Apel. Para responder a essas questões à luz da contradição performativa, cabe analisar a situação (hermenêutica) nos moldes ensinados por Apel, com duas perguntas: a ideia de que *“o juiz decide determinado pela história judicial que o precede”* pode

¹⁸⁶ DECAUX, Emmanuel; BIENVENU, Noémie (Ed.). **Les grands textes internationaux des droits de l'homme**. Paris: Direction de l'information légale et administrative, 2016, p.24. Tradução livre.

¹⁸⁷ *“Mas os juizes da nação são apenas, como já dissemos, a boca que pronuncia as palavras da lei; são seres inanimados que não podem moderar nem sua força, nem seu rigor.”* (MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.175).

¹⁸⁸ *“Nós, portanto, exigimos que o juiz, vinculado por seu juramento, decida um caso, tanto quanto um caso pode ser decidido de acordo com a formulação clara do código. Ele pode e deve abandonar isso, primeiro, no momento em que o código lhe parecer não oferecer uma decisão indiscutível; segundo, se, de acordo com sua convicção livre e conscienciosa, não é provável que a autoridade estatal no poder no momento da decisão teria chegado à decisão como exigido por lei. Em ambos os casos, ele deveria chegar à decisão que, de acordo com sua convicção, o poder estatal atual teria chegado se tivesse em mente o caso individual. Caso ele seja incapaz de produzir tal convicção, ele deve então decidir de acordo com a lei livre. Finalmente, em casos desesperadamente envolvidos ou apenas quantitativamente questionáveis, como indenização por danos emocionais, ele deve - e deve - decidir de acordo com o livre arbítrio.”* (KANTOROWICZ, Hermann. *The Battle for Legal Science*. **German Law Journal**, Frankfurt am Main, v.12, n.11 (p.2.005-2.030), 2011, p.2.025. Tradução livre).

ser fundamentada dedutivamente sem pressupor a si mesma (*petitio principii*)? É possível afirmar que “o juiz não decide determinado pela história judicial que o precede”, sem incorrer em autocontradição ao fazê-lo?

No que se refere à *petitio principii*, parece claro que a existência do juiz não pode ser fundamentada dedutivamente sem pressupor uma história judicial que o precede (*petitio principii*), pois somente há juiz porque há uma história judicial que o determina e o coloca ali, naquele tempo e lugar, como juiz a decidir. De outro lado, a proposição crítica entra em contradição performativa com o ato de decidir e fazer parte da história judicial, pois não há como um juiz realizar o ato de decidir e, ao mesmo tempo, não existir uma história judicial que lhe precede e que lhe coloca na posição de juiz e que lhe coloca o caso em exame à sua frente.

Portanto, é possível dizer, a partir de Apel e de uma compreensão pragmático-transcendental, proporcionada pela autorreflexão do ato de pensar e falar, que a premissa “o juiz decide determinado pela história judicial que o precede” é uma verdade irrefutável e definitiva. Temos consciência da gravidade dessa afirmação, mas a nossa pesquisa buscou justamente chegar nesse ponto central: não há liberdade irrestrita para um juiz decidir, o juiz não é uma “ilha metafísica”, mas, sim, um ser-no-mundo, um ser finito, lançado a um mundo que já existia e um mundo que seguirá existindo após o seu fim, um ser que é determinado pela tradição em que está inserido, seja consciente, seja inconscientemente, não há como escapar. O seu compreender e interpretar está inserido no mundo, nesse mundo há uma história que o levou até o momento e o lugar em que esse juiz, então, decidirá um determinado caso, e ele necessariamente fará isso determinado pela história que o precedeu e levou até ali, e fará isso consciente ou inconsciente dessa história.

A determinação histórica do juiz é, portanto, uma questão racional. Qualquer atuação judicial que afirme sua “liberdade irrestrita” frente à história ou que atue partindo dessa premissa incorrerá em erro, com uma compreensão inválida da situação – eventualmente, pode ocorrer a ausência de honestidade intelectual, ao afirmar algo que não é, em verdade, o que foi realmente compreendido. Nesse ponto, é importante recordar que a irracionalidade não é uma escolha, pois a negação da racionalidade é autonegação e autodestruição, o “eu irracional” é inviável, o Ser-aí é ser-no-mundo, compreensão e totalidade, a “escolha pela irracionalidade” significaria o não-ser do Ser-aí, o que não é possível. Portanto, ou há uma compreensão inválida, ou há, eventualmente, uma compreensão válida associada à desonestidade intelectual.

A partir dessa conclusão, resta explorar a seguinte questão: se é inquestionável que a história judicial determina o ato de decidir do juiz, quais os limites dessa

determinação? Como deve proceder o juiz para não incorrer na alegada invalidade na compreensão? Para responder a essa pergunta, buscaremos o mínimo. Com efeito, a proposta deste trabalho não é definir toda e qualquer limitação ao ato de decidir, mas traçar ao menos um mínimo racional, um mínimo de limitação sobre o que pode, ou não, ser “compreendido validamente” na atividade judicial. Nesse sentido, entendemos que Dworkin é preciso quando propõe a ideia de “romance em cadeia”, como veremos a seguir.

4. RONALD DWORKIN E O ROMANCE EM CADEIA À LUZ DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

4.1. Noções preliminares da teoria dworkiana

Dworkin apresenta sua teoria em *“Levando os direitos a sério”* a partir de uma crítica ao positivismo jurídico, por entendê-lo como uma teoria que confere discricionariedade aos juízes, para que estes, nos casos concretos para os quais não há uma “regra jurídica clara”, possam definir quais são os direitos das partes e aplicá-los de forma retroativa¹⁸⁹. Segundo a tese que defendemos neste trabalho, essa retroatividade é exatamente o que ocorre quando uma posição já assumida anteriormente pelos Tribunais é modificada sem consideração a essa história.

O filósofo norteamericano lembra que historicamente as objeções levantadas contra a originalidade judicial são, grosso modo, duas: a primeira, que uma comunidade deve ser governada por pessoas eleitas; a segunda, que, se um juiz criar uma nova lei e a aplicar retroativamente, a parte perdedora será punida, não por ter descumprido algum dever, mas por ter violado um novo dever jurídico criado pelo juiz após a ocorrência dos fatos. Deve-se perceber que a importância de o Judiciário somente poder considerar conteúdo normativo pré-existente aos fatos levados a juízo decorre da necessidade de os jurisdicionados poderem ter conhecimento dos seus deveres de maneira explícita, de modo que seja razoável esperar que organizem seus negócios de acordo com a norma, bem como, em caso de descumprimento, seja razoável impor-lhes as consequências por isso.¹⁹⁰

Se as decisões judiciais apenas podem tornar efetivos os direitos já existentes, conclui-se que deve haver uma “consistência articulada” entre as decisões judiciais, isto é, somente é aceitável uma decisão que reconheça direitos de forma igual em todos os casos semelhantes, ao que Dworkin chama de “princípio da responsabilidade política”, à qual os juízes, como qualquer autoridade pública, estão sujeitos. Uma decisão judicial, portanto, somente é aceitável se mostrar que é *“compatível com decisões anteriores que não foram refeitas, e com decisões que a instituição está preparada para tomar em circunstâncias*

¹⁸⁹ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.127.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.132-134.

hipotéticas”¹⁹¹. Ou seja, os Tribunais devem manter a coerência entre seus julgados, passados, presentes e futuros.¹⁹²

É nesse contexto que a metáfora do “romance em cadeia” ganha projeção, como veremos mais adiante, a partir do artigo “*Natural*” *Law Revisited* do professor de Oxford. É importante que se diga, contudo, que em nenhum momento Dworkin afirma que sua teoria tem algum fundamento na hermenêutica filosófica, nem se vale (expressamente) dos ensinamentos de Heidegger e Gadamer para chegar a suas conclusões. O que intentamos mostrar neste trabalho até aqui é que, mesmo que o filósofo norte-americano não o tenha feito de forma ostensiva, acreditamos que os elementos hermenêuticos estão todos lá. Com isso em mente, avancemos.

4.2. *Distinguishing* e *overruling* à luz da hermenêutica filosófica

Quando se pretende estudar precedentes judiciais e sua força normativa, necessariamente temos que enfrentar o que seria “igualdade” na comparação entre casos, pois na origem da própria concepção de força normativa dos precedentes está a ideia de que “casos iguais devem ser tratados igualmente”.

Na prática judicial, a igualdade entre casos concretos pode ser analisada a partir do seu contrário, a diferença. Existem duas formas de se afastar a utilização de um precedente com base na distinção de casos: o *distinguishing*, quando o caso concreto possui peculiaridades que não estavam presentes nos casos que deram origem ao precedente – “fatos diferentes” –; e o *overruling*, quando houve mudanças no contexto social, político, econômico ou jurídico que deu origem ao precedente – “contexto histórico diferente”.

É importante perceber, primeiramente, que, a partir de uma perspectiva hermenêutica, não há uma diferença substancial entre essas situações, pois em ambas é necessário que se analise o objeto hermenêutico dentro da totalidade da compreensão, e qualquer distinção entre as coisas encontradas no mundo e no tempo será uma distinção a ser considerada. Seja como for, surge a pergunta: como se dá o processo de compreensão quando o juiz faz essa comparação, essa busca pela igualdade ou diferença?

Como ensina Arthur Kaufmann, “*qualquer ente é igual a todos os outros pelo menos no facto de ser, e distingue-se ao menos pelo facto de estar numa diferente posição*”

¹⁹¹ DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.138.

¹⁹² *Ibid.*, p.137-138.

espacial”¹⁹³. Em outras palavras, não existe completa igualdade nem completa diferença, absolutamente qualquer comparação envolve “semelhança”, pois, seja qual forem os dois entes analisados, no mínimo há uma igualdade pelo fato de ambos “serem”, e no mínimo ambos são diferentes por ocuparem diferentes locais no espaço (ou no tempo). Para o professor alemão, “*pode haver analogias fortes: a b c d e : a b c d x, e analogias fracas: a b c d e : a b x y z*”, mas a questão sempre será exclusivamente de maior ou menor semelhança.¹⁹⁴

Vale registrar com clareza o tamanho do impacto para o Direito dessa percepção de que jamais há igualdade ou diferença completa. No pensamento jurídico tradicional, em que predomina a ontologia tradicional, seja jusnaturalista, seja positivista, em que a sintática e a semântica são os únicos elementos que importam para a compreensão jurídica, a “subsunção” é considerada o processo de determinação do Direito, o que nada mais é do que dedução lógica. Ocorre que o processo lógico dedutivo é analítico, isto é, trata apenas de premissas, de proposições de verdade, e exige a identidade – ou seja, a completa igualdade – entre os elementos constantes das duas premissas consideradas para chegar ao resultado¹⁹⁵. A título de exemplo: “Todos os documentos que estabelecem obrigações são regidos pelo Código Civil. Este documento estabelece obrigações. Logo, este documento é regido pelo Código Civil”. Desse modo, para ser válida a utilização da dedução (subsunção) na interpretação jurídica, seria necessária uma completa descrição sintático-semântica do caso concreto considerado, sem que restasse qualquer especificidade de fora, o que, por si só, é impossível, em face da essencialidade do processo de velamento do ser, no momento da sua manifestação meramente sintático-semântica, isto é, nunca uma proposição de verdade conterà a integralidade do ser de um ente, tal como compreendido pelo Ser-aí. Além disso, mesmo que esse processo essencial de velamento não ocorresse, o fato é que jamais ocorreria a identidade entre os elementos das duas premissas – texto legal e descrição (hipoteticamente total) do caso concreto – exigida pela dedução para a obtenção de um resultado lógico, pois, como dito, em se tratando de coisas que vem ao nosso encontro no mundo, compreendidas como totalidade, não existe igualdade, somente semelhança, maior ou menor. É por isso que Arthur Kaufmann afirma, com precisão, que “*a analogia*”¹⁹⁶ é modo pelo qual se efectua toda a determinação do

¹⁹³ KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p.120.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.120.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.111 e 115.

¹⁹⁶ Analogia como processo lógico, e não analogia como instrumento metódico do Direito para solucionar lacunas legislativas.

direito”¹⁹⁷. Isso merece uma análise mais detalhada, já partindo para a perspectiva dos precedentes e da necessidade de comparação entre casos concretos.

Quando analisamos a compreensão como totalidade, tal como decorre da fenomenologia e ontologia de Heidegger, não se procede com meras deduções lógicas, pois a verdade não está contida em proposições, mas, sim, nas próprias coisas. Isso fixado, temos, de outra banda, que a inferência analógica, tal como descrita por Kaufmann¹⁹⁸, possui caráter misto dedutivo-indutivo, pois ela parte dos casos individuais (C) para, através da formulação de uma norma (N), chegar dedutivamente ao resultado (R). Ocorre que essa “norma (N)” resulta de um “juízo de valor” feito sobre os casos individuais, de modo que, logicamente, é sempre possível que uma analogia resulte tanto numa conclusão quanto no seu contrário; só vai depender de qual foi o juízo de valor realizado e a norma hipotética (*tertium comparationis*) formulada em decorrência desse juízo¹⁹⁹. A título de exemplo, consideremos um país hipotético em que ocorreram dois casos: A foi humilhado no trabalho em razão de sua cor de pele, o que foi reconhecido em precedente judicial como crime de discriminação; posteriormente surge um novo caso, em que B foi humilhado no trabalho por sua orientação sexual. Se escolhermos como norma (N) que “sempre que uma pessoa é humilhada pela cor configura-se crime de discriminação”, o resultado (R) da analogia será que “B não foi vítima de crime”. Mas se escolhermos que “sempre que uma pessoa é humilhada por preconceito configura-se crime”, então o resultado (R) será que “B foi vítima de crime”.

Desse modo, percebemos que a formulação da “norma (N)” do processo lógico, isto é, a escolha do *tertium comparationis*, resulta de um juízo de valor feito sobre os casos individuais, isto é, resulta de uma decisão. Em face disso, Kaufmann conclui de forma muito precisa que a mera “lógica das proposições”, tal como ocorre no processo dedutivo, não basta para o processo analógico. Para tanto, é necessário conhecer os entes na sua essência e estabelecer uma relação entre eles²⁰⁰. Esse juízo de valor, essa decisão intermediária, que tende a se esconder em meio ao processo lógico de quem pretende comparar coisas, é a compreensão se manifestando como totalidade. Com efeito, enquanto o processo dedutivo é formal e vinculado à sintática e à semântica, a analogia se dá entre seres, entes com sentido, coisas que estão no nosso mundo e às quais conferimos sentido, uma em relação a outra e ambas em relação

¹⁹⁷ KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p.119.

¹⁹⁸ Extrapola os limites deste trabalho a discussão sobre a classificação da analogia como “inferência”. Seguiremos Arthur Kaufmann, que parte, por sua vez, da *Retórica* de Aristóteles para considerar a analogia como uma quarta forma de inferência (Ibid., p.119).

¹⁹⁹ Ibid., p.113-114.

²⁰⁰ Ibid., p.120.

ao nosso mundo. Nessa busca pelo compreender, não há espaço para puras deduções lógicas, pois o Ser-aí busca sempre a totalidade na compreensão, confere sentido ao que está no seu mundo e veio ao seu encontro.

Portanto, o juízo de valor do processo analógico não é, em si mesmo, bom nem ruim, mas, sim, inevitável. Trata-se da manifestação da compreensão do Ser-aí na busca da totalidade da facticidade. A analogia envolve entes do mundo circundante que vieram ao encontro do Ser-aí que compreende e que, como seres prontos-à-mão (instrumentos) que são, relacionam-se em sentido não só entre si, mas também com todo o mundo circundante desse Ser-aí.

Vale avançar um pouco mais na análise à luz da filosofia hermenêutica. Entendemos que, na analogia, ocorre uma transição silenciosa, não ostensiva, entre seres simplesmente dados e seres prontos-para usar, em busca de um sentido que não é possível encontrar apenas naqueles primeiros, numa observação temática. No processo analógico, os entes vêm ao encontro do Ser-aí no mundo circundante, cujo interesse (*Besorgen*) os converte imediatamente em seres prontos-à-mão, conferindo-lhes sentido no mundo como totalidade. É muito importante perceber, contudo, que, ao fazer isso, o Ser-aí não está comparando apenas “dois casos individuais”, pura e exclusivamente, pois isso é impossível; o Ser-aí sempre compreende como totalidade, a comparação é sempre ampla, formando um conjunto instrumental em relação a tudo que compõe o seu mundo de sentido. A título de exemplo, um juiz, como Ser-aí, não confere sentido apenas a “dois casos individuais” que pretende comparar para fazer o *distinguishing*, mas, sim, a tudo que está posto em seu mundo, que é finito: as duas situações fáticas apresentadas, o texto legal, a situação fática que as partes pretendem alcançar com o resultado do processo, o contexto histórico-cultural passado e presente, os pré-juízos, enfim, tudo que está “à sua mão”, no sentido heideggeriano²⁰¹. Desse modo, ao fazer uma comparação “entre dois casos concretos” para o processo decisório, e mesmo entre os casos concretos e o “caso” previsto de forma abstrata no texto legal, o juiz, como Ser-aí, (pré-)compreende, de antemão, os casos como semelhantes, ou não, dentro de todo seu mundo de sentido. Não há, portanto, um processo de universalização e posterior dedução ao individual, pois o sentido é dado em forma de conjunto, como totalidade.

Importante registrar que esse processo ocorre de uma forma circular, no chamado “círculo hermenêutico” – o qual, sempre é importante recordar, não se trata de um

²⁰¹Note-se que a diferença entre *distinguishing* e *overruling* dificilmente pode ser determinada a partir do processo de compreensão, pois, neste, ambos ocorrem da mesma forma.

método, mas um momento estrutural de qualquer compreensão²⁰². Isso significa que, durante o “processo de analogia”, o Ser-aí vai obter compreensões diferentes, a partir de uma sucessão de observações temáticas, interesses e preocupações, de compreensões da totalidade e reduções sintático-semânticas, que vão moldar e reconfigurar o “resultado” do compreender, a cada volta, até a sua interrupção. Nesse processo, não negamos a possibilidade de o Ser-aí vir a formular uma proposição de verdade com pretensão de universalização: “*Quando ocorrem as características a, b, c, está presente a situação chamada x*”. Contudo, essa universalização será formada a partir da “redução” da totalidade de sentido própria da manifestação de algo na estrutura sintático-semântica, no processo de velamento do ser que ocorre em qualquer construção argumentativa. Essa universalização com estrutura sintático-semântica, esse argumento com pretensão de universalidade, será um novo ente que terá o seu ser invariavelmente vinculado à totalidade de compreensão do Ser-aí que o compreende, e, a cada compreensão a partir de então, será um novo acontecer.

Essas são as condições hermenêuticas essenciais para considerarmos, quando tratamos de normatividade de precedentes judiciais.

4.3. A prática judicial como romance em cadeia

Dworkin apresenta a interpretação como uma atividade racional comum a diversas atividades intelectuais humanas, tais como história, filosofia e especialmente literatura, a qual dá nome à metáfora. Em todas essas atividades, o que já foi feito no passado delimita ou determina o que será no futuro, de modo que em relação ao Direito não há razão para ser diferente²⁰³. É interessante referir que a hermenêutica filosófica, mesmo que trate da questão sob outra perspectiva, também reconhece que a compreensão “*seja da ‘física’, da ‘religião’ ou da ‘economia’ decorre sob as mesmas condições transcendentais que a compreensão do ‘direito’*”²⁰⁴. Em verdade, os próprios temas escolhidos por Dworkin – história, filosofia e literatura – para demonstrar seu ponto de vista já tornam evidente sua aproximação com Gadamer em *Verdade e Método*, o qual busca demonstrar sua tese a partir da história, da linguagem e da arte.

²⁰² GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p.440.

²⁰³ DWORKIN, Ronald. “Natural” Law Revisited. In: ADAMS, David M. (Org.). **Philosophical Problems in the Law**, 2th ed., Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1996, p. 94.

²⁰⁴ KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p.68.

Para explicitar o processo interpretativo, Dworkin parte da literatura, demonstrando que, capítulo a capítulo, o romancista cria história seguindo uma compreensão prévia que possui sobre os personagens e as situações, bem como o texto em que isso já foi expresso, isto é, acrescentando novas características a personagens já determinados em capítulos anteriores, apresentando novos personagens, ou mesmo apresentando reviravoltas em situações aparentemente consolidadas, mas sempre mantendo uma “coerência compreensiva” e respeitando o texto que ele mesmo já escreveu. Com efeito, não há justificativa para um romancista, a cada capítulo, começar a história do zero, apresentar novamente personagens e situações já apresentadas como se fossem inéditas, pois não faria nenhum sentido num sentido estético, tal como compreendemos a arte.²⁰⁵

De forma ilustrativa, o ilustre filósofo norteamericano apresenta duas situações típicas. A primeira, num dado capítulo, o romancista pode seguir a criação da história de duas formas igualmente consistentes com o que já foi escrito. O romance, então, lhe dará a opção de seguir qualquer delas, e o escritor seguirá a que melhor de adequar à sua compreensão sobre os personagens e as situações da história. A segunda, mais complexa, em certo ponto o romance escrito até ali indica que a história possui duas formas de seguir, uma delas mais consistente do que outra, a qual, se adotada, significaria que diversos incidentes e situações já escritas acabariam sendo considerados como erros na história. Contudo, apesar disso, o romancista entende que sua compreensão sobre os personagens e as situações da história, como um todo, exigem que, apesar dessas inconsistências, seja seguida essa outra opção, e então o faz. Neste caso, contudo, Dworkin alerta que o romancista deve fazê-lo com a devida consciência de que essas inconsistências e falhas na integridade comprometem a sua história, mas que mesmo assim a opção do caminho a seguir na história se justifica pela densidade artística buscada.²⁰⁶

A partir dessa percepção da literatura, Dworkin avança para lembrar que o Direito também é construído aos poucos. A partir de uma posição tratada por ele como “jusnaturalista”²⁰⁷, o ilustre filósofo defende que o juiz deve decidir novos casos tal como um romancista escreve um novo capítulo, devendo tomar decisões criativas à luz da melhor compreensão política acerca dos ideias de justiça do sistema jurídico – em vez de compreensão

²⁰⁵ DWORKIN, Ronald. “Natural” Law Revisited. In: ADAMS, David M. (Org.). **Philosophical Problems in the Law**, 2th ed., Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1996, p.94-95.

²⁰⁶ Ibid., p.95.

²⁰⁷ Rotulação comum imposta a quem defende uma posição diversa do positivismo, contra o que Dworkin, em “*Natural” Law Revisited*, decidiu não se insurgir.

estética, como no caso da literatura –, mas também fazendo com essas decisões continuem o caminho da história, em vez de criar caminhos jurídicos totalmente desconectados do passado. A coerência para Dworkin, como dito, é essencial na interpretação em qualquer atividade racional humana, o que necessariamente inclui o Direito; a propósito, John Rawls chega à mesma conclusão sobre a necessidade de interpretações jurídicas coerentes no Estado de Direito, referindo que a “*exigência de coerência vale naturalmente para a interpretação de todas as regras e para as justificativas em todos os níveis*”²⁰⁸. Conforme conclui Dworkin, o “fato bruto” da história jurídica (*legal history*) vai sempre limitar a atuação judicial.²⁰⁹

Analisando o que se viu até aqui, muito embora encontremos em Dworkin uma preocupação maior com a praticidade do que exatamente com uma precisão filosófica²¹⁰, é notável a conexão dessa concepção com a estrutura da pré-compreensão de Heidegger, bem como com a tradição e o acontecer da verdade gadameriano. A partir de ambos, os juízes não podem decidir a partir do zero, como se a história do Judiciário, do Estado de Direito e da sociedade que o trouxeram até aquele momento e lugar fosse irrelevante ou inexistente, pois isso representaria a contradição performativa apontada anteriormente, a partir da teoria apeliana, no que se refere à proposição de que “*o juiz decide determinado pela história judicial que o precede*”. Desse modo, os juízes sempre devem decidir, a partir de Dworkin, considerando que cada decisão é apenas mais um capítulo da cadeia interpretativa, da história judicial (*legal history*) construída até então; ou a partir de Gadamer, que as decisões devem ser proferidas com a devida consciência histórico-efetual (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*).

Portanto, entender que um precedente possui força normativa significa que qualquer decisão judicial deve respeitar o texto produzido por juízes no passado, os quais, compreendidos, ganham sentido como totalidade: e não há como ser diferente, sob pena de contradição performativa. Mantidos ou alterados os deveres jurídicos – para usar uma expressão de Dworkin –, a decisão judicial deve ter respeito pela história institucional que o levou até aquele momento e lugar para, justamente, decidir. Sob um ponto de vista hermenêutico, trata-se de o juiz ter consciência histórico-efetual, de modo a permitir o acontecer da verdade, de permitir que as coisas sejam o que são, de realizar a devida fusão de horizontes, em vez de

²⁰⁸ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.260.

²⁰⁹ DWORKIN, Ronald. “Natural” Law Revisited. In: ADAMS, David M. (Org.). **Philosophical Problems in the Law**, 2th ed., Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1996, p. 95-96.

²¹⁰ Dworkin argumenta que a formação e a experiência prévias do juiz, bem como suas convicções morais, isto é, suas “convicções pessoais” vão influenciar suas decisões, mas que a história sempre vai acabar limitando-o nessa tarefa. Contudo, a forma como Dworkin apresenta essa divisão entre “convicções pessoais” e “história” parece uma clara rendição à ontologia clássica, mesmo que suas conclusões pareçam apontar em sentido diverso.

simplesmente impor uma verdade às coisas interpretadas. Como afirma Gadamer, quem pretende compreender um texto deve estar disposto a deixá-lo dizer alguma coisa de si, mas essa receptividade não pressupõe neutralidade ou auto-anulamento, e sim deve incluir a percepção das próprias antecipações de sentido – opiniões prévias e pré-juízos –, de modo a permitir que o texto apresente, assim, sua alteridade, isto é, que a verdade do texto seja confrontada com a própria visão antecipatória²¹¹.

Essa fusão de horizontes de compreensão, mediada pela linguagem, deve ser expressa pelo juiz que decide, deve ser objeto de comunicação efetiva na comunidade jurídica real, e não apenas na comunidade ideal de comunicação, que é sempre pressuposta, mesmo que essa comunicação se dê através de um estrutura sintático-semântica que, como já demonstrado, não contém a totalidade de sentido da compreensão. O magistrado precisa se questionar e expor, de forma honesta, quais foram suas antecipações de sentido, como a tradição lhe influenciou, e como chegou às conclusões na sua compreensão. O ato de decidir é uma manifestação de poder estatal, de modo que, em vez de acobertar os pré-juízos sob uma argumentação supostamente fundada apenas em deduções – “subsunção” de normas sobre fatos –, deve o juiz expor-se para poder expor, através da argumentação, e nessa exposição deve ter a consciência de que a história que o precede é determinante para o próprio fato de estar naquele momento e local decidindo.

²¹¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p.404-405.

5. ANÁLISE DO CASO DO “CRÉDITO-PRÊMIO DO IPI”: INTERPRETAÇÕES E *OVERRULING* NO SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA

5.1. Introdução ao caso e precedente inicial

A fim de ilustrar com um caso prático a tese apresentada até aqui, traremos um caso emblemático da jurisprudência brasileira, mais precisamente do Superior Tribunal de Justiça (STJ), que envolve o chamado “crédito-prêmio do imposto sobre produtos industrializados (IPI)”. Trata-se de incentivo fiscal concedido a empresas exportadoras brasileiras pelo artigo 1º do Decreto-Lei n.491/1969 – “*créditos tributários sôbre suas vendas para o exterior, como ressarcimento de tributos pagos internamente*”, “*calculado sôbre o valor FOB, em moeda nacional, das vendas para o exterior, mediante a aplicação das alíquotas especificadas na Tabela anexa à Lei número 4.502, de 30 de novembro de 1964*”²¹² –, para o qual foi estabelecido, pelo Decreto-Lei n.1.658/1979, um calendário de redução gradual e posterior extinção a partir de 30 de junho de 1983²¹³. Vale o registro, aquele mesmo diploma também concedeu um segundo incentivo, no seu artigo 5º, qual seja a “*manutenção e utilização do crédito do IPI relativo às matérias-primas, produtos intermediários e material de embalagem efetivamente utilizados na industrialização dos produtos exportados*”, tendo em vista que, por ser um imposto não cumulativo, e considerando que a saída do estabelecimento para o exterior seria não tributada ou isenta de IPI, o exportador acabaria, sem o incentivo então concedido, sem poder utilizar esses créditos escriturais.

Ocorre que, em seguida, houve uma sucessão de normas tratando a manutenção, alteração ou extinção desse benefício fiscal. Primeiramente, o Decreto-Lei n.1.722/1979 acrescentou a expressão “*a depender de ato do Ministro da Fazenda*” no calendário de extinção de ambos os benefícios²¹⁴. Além disso, o artigo 1º do Decreto-Lei n.1.724/1979 previu a delegação de poderes do Presidente da República em favor do Ministro da Fazenda, para, dentre outras coisas, a redução ou extinção dos benefícios²¹⁵.

²¹² BRASIL. **Decreto-Lei n.491, de 5 de março de 1969**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0491.htm>. Acesso em: 24 out. 2023.

²¹³ Id., **Decreto-Lei n.1.658, de 24 de janeiro de 1979**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/Del1658.htm>. Acesso em: 24 out. 2023.

²¹⁴ Id., **Decreto-Lei n.1.722, de 3 de dezembro de 1979**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del1722.htm>. Acesso em: 24 out. 2023.

²¹⁵ Id., **Decreto-Lei n.1.724, de 7 de dezembro de 1979**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/del1724.htm>. Acesso em: 24 out. 2023.

Contudo, essa delegação de poderes contida no Decreto-Lei n.1.724/1979 foi reconhecida como inconstitucional pelos tribunais superiores brasileiros, por não ser autorizada pela Constituição brasileira vigente à época. Vale dizer, essa inconstitucionalidade pacificamente reconhecida pelo Supremo Tribunal Federal gerou, anos depois, a suspensão pelo próprio Senado Federal da expressão “*ou reduzir, temporária ou definitivamente, ou extinguir*” contida naquela norma, pela Resolução n.71/2005²¹⁶. Nesta Resolução, constou também uma parte final que refere estar preservada “*a vigência do que remanesce do art. 1º do Decreto-Lei nº 491, de 5 de março de 1969*”.

Houve, ainda, o Decreto-Lei n.1.894/1981, que previu no seu artigo 1º o direito de as empresas “*que exportarem, contra pagamento em moeda estrangeira conversível, produtos de fabricação nacional, adquiridos no mercado interno*”, valerem-se do crédito-prêmio do IPI e dos créditos escriturais do IPI decorrentes da aquisição desses produtos destinados à exportação.²¹⁷

Com o advento da nova ordem constitucional, o Ato de Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) de 1988, artigo 41, parágrafo primeiro, previu que todos os incentivos fiscais de natureza setorial – vale frisar, exclusivamente os de natureza setorial – em vigor deveriam ser expressamente confirmados por lei, no prazo de dois anos, sob pena de serem dados automaticamente por revogados.²¹⁸

Por fim, a Lei n.8.402/1992 determinou o restabelecimento dos incentivos fiscais de que tratam “*o art. 5º do Decreto-Lei nº 491, de 5 de março de 1969*” e “*o art. 1º, inciso I, do Decreto-Lei nº 1.894, de 16 de dezembro de 1981*”, com efeitos retroativos a 5 de outubro de 1990.²¹⁹

Ocorre que essa sucessão de atos jurídicos dos três poderes – decretos-lei, leis e decisões judiciais –, bem como o advento de uma nova Constituição, que previram concessão, extinção e restabelecimento do benefício, acabou por motivar a pretensão de algumas empresas exportadoras de se valerem do crédito-prêmio do IPI, sob alegação de que o Fisco brasileiro teria cobrado indevidamente o imposto, desconsiderando o benefício durante período em que, em verdade, estaria em vigor.

²¹⁶ BRASIL. **Resolução do Senado Federal n.71, 26 de dezembro de 2005**. Disponível em: <<https://legis.senado.leg.br/norma/563366/publicacao/15727597>>. Acesso em: 24 out. 2023.

²¹⁷ Id., **Decreto-Lei n.1.894, de 16 de dezembro de 1981**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/De1894.htm>. Acesso em: 24 out. 2023.

²¹⁸ Id., **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 24 out. 2023.

²¹⁹ Id., **Lei n.8.402, de 8 de janeiro de 1982**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18402.htm>. Acesso em: 24 out. 2023.

Em face desses questionamentos, inicialmente a jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça foi uníssona, no sentido de que o crédito-prêmio estaria vigente, não concedendo qualquer eficácia ao calendário de revogação previsto no Decreto-Lei n.1.658/1979 ou mesmo menção ao artigo 41 da ADCT de 1988. Os julgados nesse sentido são realmente numerosos em ambas as Turmas competentes para ações envolvendo Direito Tributário naquele Tribunal, todos decididos por unanimidade e no mesmo sentido, de que o benefício havia sido restabelecido integralmente e sem prazo final.²²⁰

Em face disso, é possível afirmar com certa segurança que o Superior Tribunal de Justiça havia definido um precedente: o julgamento pela inconstitucionalidade das normas que previam a delegação de poderes ao Ministro da Fazenda, pelo Presidente da República, teria resgatado integralmente a vigência do Decreto-Lei n.491/1969 e do crédito-prêmio do IPI, e não haveria previsão de data final para esse benefício.

5.2. A primeira virada jurisprudencial

Após anos de posição firme do Superior Tribunal de Justiça, em 8 de junho de 2004 surge abruptamente o primeiro julgado em sentido diverso – que veio a ser reiterado em alguns julgamentos posteriores. Se era pacífico que o crédito-prêmio estaria em vigor sem previsão de data final, sem conferir validade ao calendário de extinção do benefício previsto no Decreto-Lei n.1.658/1979, a partir de 2004 o Tribunal passa proferir decisões com entendimento absolutamente diverso, no sentido de que o benefício observaria, sim, o calendário de extinção, de modo que teria vigido somente até 30 de junho de 1983. Vale o registro, também ficou registrado, *obiter dictum*, que, se não estivesse extinto desde 1983, estaria extinto desde 1990, por força da ADCT de 1988²²¹.

²²⁰ A título de exemplo: BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Agravo Regimental no Agravo de Instrumento n.250.914**, de relatoria do Ministro José Delgado, julgado em 16 dez. 1999. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=199900610890&dt_publicacao=28/02/2000>. Acesso em: 24 out. 2023; Ibid., **Recurso Especial n.239.716**, de relatoria do Ministro Francisco Peçanha Martins, julgado em 22 ago. 2002. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=199901068789&dt_publicacao=25/09/2000>. Acesso em: 24 out. 2023; Ibid., **Agravo Regimental no Recurso Especial n.400.432**, de relatoria da Ministra Eliana Calmon, julgado em 21 mai. 2002. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200101752034&dt_publicacao=18/11/2002>. Acesso em: 24 out. 2023; Ibid., **Agravo Regimental no Recurso Especial n.529.323**, de relatoria do Ministro Luiz Fux, julgado em 28 out. 2003. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200300544145&dt_publicacao=17/11/2003>. Acesso em: 24 out. 2023.

²²¹ Ibid., **Recurso Especial n.591.798**, de relatoria do Ministro Teori Albino Zavascki, julgado em 8 jun. 2004. Disponível em:

É importante perceber que, no voto condutor do julgado, o ministro relator Teori Albino Zavascki sequer menciona a existência de uma jurisprudência pacífica do tribunal do qual faz parte. O voto condutor é proferido com uma releitura de textos normativos, sem qualquer consideração à história da Corte, como se a decisão naquele processo fosse, nos termos da teoria de Dworkin, o “primeiro capítulo de um romance”, e não apenas mais um, que precisa manter a integridade de sentido, a coerência, com os anteriores.

Isso não passou despercebido a todos os ministros da Primeira Turma. O ministro José Delgado, apresenta voto-vista em que, ao também fazer sua análise acerca dos sucessivos textos normativos, apresenta uma lista de dezesseis julgados anteriores do Superior Tribunal de Justiça sobre o tema, ressaltando que todos são no mesmo sentido e unânimes.

Esse voto-vista motivou uma ratificação de voto por parte do relator, na qual, além de fazer nova análise dos textos normativos, afirma que, mesmo tendo participado de um julgamento anterior que se conclui em sentido diverso, o fez porque não havia estudado bem o caso e que pedia desculpas pelo equívoco. Por fim, destacou que se sensibilizava pelo fato de o tribunal julgar fatos sociais e não poder “*afastar o direito da realidade do mundo*”.

Acreditamos essa ratificação de voto do relator traz algo à compreensão. É perceptível que o juiz buscou apresentar alguns argumentos quanto ao fato de haver uma jurisprudência pacífica da Corte, conforme levantado pelo voto-vista, com especial referência a julgamento do qual ele mesmo havia participado anteriormente. Trata-se de argumentos que foram completamente sonegados, escondidos, na manifestação inicial. Contudo, os argumentos agora apresentados não podem ser considerados como de efetiva consciência histórico-efetual, não há fusão de horizontes, não há uma análise efetiva da totalidade em face do caso em questão. A argumentação é apresentada claramente a partir de uma consciência que se faz “tábula rasa” e analisa um objeto que lhe é “externo” – eventualmente se equivoca quanto ao objeto de conhecimento, mas, depois, “compreende objetivamente o que é correto” e, então, decide. E, em sua parte final, o magistrado deixa clara sua rendição metafísica, pois, para ele, o direito não está no “mundo real”, mas em outro lugar, o “mundo das ideias”, e esses mundos, segundo ele, “precisam se aproximar”.

<https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200301625406&dt_publicacao=09/08/2004>. Acesso em: 24 out. 2023. Ainda nesse sentido: Ibid., **Agravo Regimental na Medida Cautelar n.8.622**, de relatoria do Ministro Teori Albino Zavascki, julgado em 21 set. 2004. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200401023794&dt_publicacao=04/10/2004>. Acesso em: 24 out. 2023.

Após os referidos acórdãos, a questão foi levada à Primeira Seção do Superior Tribunal de Justiça, órgão fracionário que reúne as duas Turmas daquela Corte que julgam ações envolvendo Direito Tributário, a qual tem como principal função a uniformização dos entendimentos dessas Turmas em caso de divergência. A Seção, em 9 de novembro de 2005, decidiu, no julgamento do Recurso Especial n.541.239, por manter o novel entendimento²²², com votos extensamente fundamentados, que valem uma análise cuidadosa.

Primeiramente, notamos que houve o devido cuidado com o precedente estabelecido por mais de uma década pelo Tribunal. A preocupação é clara com o fato de se alterar um precedente consolidado, ratificado inúmeras vezes, embora, contudo, encontremos como fundamento uma justificação não hermenêutica, mas, sim, puramente dedutiva, rendida à consciência iluminista e à metafísica: a “subsunção” do princípio da segurança jurídica ao mundo dos fatos.

O voto condutor da decisão da Seção, proferido pelo ministro Luiz Fux, possui diversas passagens que merecem atenção. O juiz começa resumindo as questões em aberto à *“eficácia da lei no tempo, a interpretação da lei financeira-tributária e o conceito de incentivo setorial-fiscal, bem como na vontade constitucional quanto ao referido benefício fiscal”*. Como se vê, não é tratado como “questão” o fato de haver um precedente consolidado quanto a essas três questões levantadas. Como vimos com Apel, o respeito à história é uma essencialidade da atividade judiciária, de modo que essa deveria ser tratada como questão essencial no caso em análise, o que não ocorreu.

Mais adiante, o magistrado faz uma longa exposição sobre a sucessão de textos legais dos três poderes, numa interpretação normativa que não trouxe qualquer novidade em relação ao que sempre foi feito por aquele Tribunal, exceto por terminar a exposição por concluir em sentido diverso do precedente da Corte. Surge a pergunta: se foram analisados pelos julgadores exatamente os mesmos entes ostensivamente apontados em suas argumentações – textos legais, declaração de inconstitucionalidade etc. –, e se o processo de compreensão foi supostamente o mesmo, qual seja o processo lógico-dedutivo, como pode a conclusão ser diversa?

Isso ocorre porque todos esses entes analisados fazem parte do mundo circundante de cada julgador, mundo que lhe é próprio, no qual foi lançado, e que está inserido

²²² BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial n.541.239**, de relatoria do Ministro Luiz Fux, julgado em 9 nov. 2005. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/processo/revista/documento/mediado/?componente=ITA&sequencial=500220&num_registro=200300624034&data=20060605&formato=PDF>. Acesso em: 25 out. 2023.

no tempo, de modo que o sentido que esses entes terão no mundo do julgador dependerá do sentido que o Ser-aí desse julgador conferir a esses entes dentro da totalidade de significados, que necessariamente são inter-relacionados. Essa compreensão como totalidade jamais ocorrerá apenas a partir de meros processos lógico-dedutivos, e a divergência do resultado da compreensão é absolutamente natural e esperada; no entanto, temos a capacidade de compreender a compreensão, para projetarmos essa compreensão como totalidade em termos sintático-semânticos tal como ela realmente é, mesmo que ocorra a “redução” da totalidade que é própria dessa forma redutora sintático-semântico. Não há razão para escondermos ou negarmos a totalidade da compreensão, mas justamente isso que ocorre quando se busca argumentar como se o processo de compreensão fosse puramente lógico-dedutiva, como se a compreensão da ciência do Direito, assim como de todas as demais ciências humanas, fosse a mesma compreensão das ciências naturais.

Nesse ponto, o juiz relator avança para se referir à “hermenêutica tributária” e a “formas de interpretação”, dentre estas a histórica. Embora uma tal introdução parecesse, talvez, promissora no sentido do que buscamos neste trabalho, logo em seguida o magistrado esclarecesse ao que refere, ao considerar de *“extrema valia a busca de subsídios nos trabalhos de elaboração da norma, donde sobressai a exposição de motivos”*. É evidente que, se estivéssemos em face de uma verdadeira fusão de horizontes mediada pela linguagem, essa busca seria importante para a compreensão da situação em exame; no entanto, essa busca não pararia nas exposições de motivos dos textos legais, como parou, pois também passaria pelas fundamentações das decisões judiciais que firmarem um precedente de muitos anos, bem como pelo contexto histórico desse tempo que transcorreu com um precedente consolidado na sociedade, produzindo efeitos econômicos, políticos e sociais, para citar o que seria um mínimo exigido por uma efetiva consciência histórico-efetual. Contudo, na argumentação em exame o impacto do precedente judicial na história foi apagado ou escondido de forma absoluta.

Dentro dos limites do nosso trabalho, vale algumas considerações sobre o que representam as exposições de motivos de textos produzidos pelos parlamentos, que também valem, de certa forma, para a ideia de *mens legislatoris*. Primeiramente, exposição de motivos é um texto que não compõe o texto legal, e cuja redação cabe a poucas pessoas – muitas vezes uma única –, que são os autores do projeto e que podem ser, ou não, parlamentares. Além disso, a exposição de motivos não é construída sequer dentro da atividade legiferante, ela é prévia. Não bastasse isso, um texto normativo avança dentro de um parlamento por uma infinidade de razões, os diferentes apoios ou rejeições no texto, seja total, seja parcial, ocorrem a partir de

múltiplos interesses e uma diversidade de razões, sendo, em grande parte, razões que sequer são relacionadas com o texto em si, mas com questões puramente políticas próprias da atividade parlamentar. Por isso, é possível dizer, com certa segurança, que uma exposição de motivos, muito embora tenha relevância histórica para conferir sentido ao texto, não pode, de forma alguma, ser considerada como parte determinante da atividade legislativa que resultou, eventualmente, por transformar o projeto em texto normativo. Algo semelhante pode ser dito quando tratamento de *mens legislatoris*: se pretendemos considerar a vontade do legislador, quem dentre as centenas de deputados e senadores vamos questionar para descobrir os seus motivos por ter votado pela aprovação do texto normativo? A pergunta, certamente, é retórica, mas serve para demonstrar como a ideia de uma interpretação histórica única para a origem de um texto normativo leva a uma certa perplexidade.

Mesmo assim, o magistrado relator do recurso especial em exame prosseguiu com seu voto, apontando o texto das exposições de motivos de diversas das normas analisadas. Após colacionar os textos, concluiu, sem mais considerações, como se fosse necessária apenas uma mera dedução, a partir do contido nas exposições de motivos colacionadas – embora não tenhamos encontrado, nelas, qualquer elemento novo –, para concluir que o calendário de extinção do benefício fiscal, previsto para 1983 no Decreto-Lei n.1.658/1979, permanecia hígido.

Mais adiante, o juiz relator refere-se ao “estágio atual da ciência jurídica” como a “era do pós-positivismo”, o que Norberto Bobbio teria denominado como “*estado principiológico ou sistema jurídico de princípios na acepção moderna de Robert Alexy e Edward (sic) Dworkin*”. Após fazer um apanhado doutrinário que inclui, curiosamente, o próprio Ronald Dworkin como fundamento, para estabelecer a diferença entre regras e princípios, avança para concluir que o “enfoque principiológico” contrapõe-se à segurança jurídica, alegada pelas empresas exportadoras com base no precedente consolidado da própria Corte, tendo em vista que “*preconizar um ‘direito imutável’ é reiterar a perspectiva que anulou a escola clássica do jus-naturalismo*”. Esse ponto merece alguns comentários.

A ideia de “direito imutável” não parece ser a questão. Como dito anteriormente, a questão é o respeito à história institucional, à história jurídica, trata-se de consciência histórico-efetual, trata-se de o juiz se perceber não apenas como sujeito, mas também como objeto da ciência do Direito, como parte integrante de um todo, de um mundo que começou muito antes de sua existência e que seguirá existindo após o seu fim. Trata-se de o juiz perceber que sua decisão não é originária de uma consciência vazia, não é possível fazer

tábula rasa em relação ao que se compreendeu antes e analisar tudo novamente, “do zero”, como se a Corte da qual faz parte, como se toda a história judiciária – cujos impactos extrapolam, evidentemente, a esfera judicial – que precedeu aquela decisão que será proferida não existisse. Essa realidade prévia precisa ser enfrentada, e não negada ou sonegada. É necessário que se faça a devida consideração sobre o precedente, suas origens, seus conceitos, seus argumentos no todo, que se busque a devida fusão de horizontes com esse precedente através da linguagem. Não é válido que restrinja a linguagem à mera negação da correção de uma dedução lógica, como se o precedente contivesse um simples erro de subsunção, envolvendo os mesmos textos normativos, o qual precisaria ser corrigido. O precedente não é uma mera representação, fruto do conhecimento do sujeito-juiz que compreende um objeto-texto; o precedente é algo, é história, é mundo.

O julgamento em exame teve três votos contrários à posição vencedora. Destacamos as considerações do voto-vista do ministro João Otávio de Noronha, que inicia sua argumentando ao dizer que não concorda com o entendimento divergente, “*nem mesmo sob a estrita análise da lei*”. Nesse sentido faz uma análise dos sucessivos textos normativos sobre o tema e da inconstitucionalidade reconhecida pelo Supremo Tribunal Federal, quanto à delegação de competência referida anteriormente, para concluir, então, em sentido contrário ao relator.

Avança, então, para o “princípio da segurança jurídica”. Ao citar Hely Lopes Meirelles, em seu livro *Direito Administrativo Brasileiro*, sustenta que a segurança jurídica, ao lado da legalidade, é um dos “subprincípios” integradores do conceito de Estado de Direito. E encontra em Almiro do Couto e Silva, na citação feita por Hely L. Meirelles, que o princípio da segurança jurídica deve ser entendido como princípio da boa-fé dos administrados ou da proteção da confiança, o que exigiria a estabilidade das situações jurídicas, mesmo que na origem apresentam eventualmente vícios de legalidade. Nesse sentido, valeu-se dos argumentos contundentes do ministro Humberto Gomes de Barros, manifestados em julgamento de 1 de fevereiro de 2002 da Corte Especial do Superior Tribunal de Justiça, no Agravo Regimental no Embargos de Divergência no Recurso Especial n.228.432, pelos quais o referido magistrado afirma que aquele Tribunal foi concebido com um escopo especial, qual seja a unificar nacionalmente a interpretação da lei federal, e que isso exigiria necessariamente que a jurisprudência se mantivesse firme e coerente. A variação jurisprudencial “*ao sabor das convicções pessoais*” representaria um desserviço ao Poder Judiciário, pois se as decisões de um Tribunal não são observadas pelos seus próprios integrantes, nenhum magistrado mais o

faria, o que leva a conclusão de que, ao se proceder assim, o Superior Tribunal de Justiça perderia sua razão de existir e poderia até mesmo ser extinto. Nesse ponto, é importante que se diga, por mais que o magistrado não proceda de forma hermenêutica, busca manifestar, através da segurança jurídica, alguma preocupação com impacto histórico do precedente do Tribunal, a ponto de ver até mesmo a ausência de razão da existência da Corte em caso de normalização da incoerência.

A partir desses pressupostos, o voto-vista afirma que é essencial para o Direito que as decisões judiciais sejam confiáveis, estáveis e previsíveis, lembrando que diversos setores econômicos são constantemente atingidos pelas decisões judiciais, indireta ou diretamente, que impactam no seu planejamento, formação de preços, investimentos, dentre outros. Por isso, argumenta que, como a vigência do crédito-prêmio de IPI foi dado como mantida por precedente consolidado do Superior Tribunal de Justiça, é necessário considerar que esse precedente orientou jurisdicionados na formalização de seus negócios jurídicos, pautou ao longo de anos a sua organização contábil, fiscal e financeira, antes de se decidir por uma alteração nesse precedente. Vemos, aqui, que o voto-vista traz, enfim, o que não encontramos no voto do relator: uma preocupação do precedente como ente, como coisa no mundo que ganha sentido como ser, um algo a ser objeto de interesse dentro de uma totalidade, e não a expressão de uma mera representação mental do sujeito que observa tematicamente objetos (textos normativos e casos concretos). É claro que o magistrado, no caso em exame, não analisa sob esse ângulo, pois, apesar da sua preocupação com o precedente, seus argumentos dirigem-se à perspectiva tradicional da segurança jurídica.

Por fim, o voto-vista encerra-se ressaltando que nem mesmo o artigo 41, parágrafo primeiro, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988 teria força para extinguir o crédito-prêmio, pois ele não seria um incentivo caracterizado como setorial, tal como exige aquele texto normativo, pois qualquer setor da economia pode exportar e se valer do benefício. Assim, o benefício em exame seguia válido e sem termo final, tal como previsto no precedente até então consolidado.

Há também o voto-vencido do ministro Castro Meira, do qual cabe análise. O juiz afirma que a função do Poder Judiciário é manter a ordem social por meio da solução dos conflitos intersubjetivos, inclusive quando envolvem o próprio Poder Público. Argumenta que, a partir das *“decisões reiteradas no mesmo sentido, surge a jurisprudência dos tribunais, importante fonte de direito, ainda que não formal, capaz de edificar um ambiente de segurança e certeza na aplicação das normas jurídicas”*. Nesse ponto, a partir da teoria de Dworkin, em

lugar de afirmar que “reiteradas decisões” formam “a jurisprudência dos tribunais”, entendemos que o mais preciso filosoficamente seria afirmar que o princípio subjacente a determinadas decisões, que podem ser uma, poucas ou muitas, formam o que se pode chamar de “precedente” do respectivo tribunal. No mais, concordamos com a conclusão do magistrado: trata-se de importante fonte de Direito, ainda que não formal.

Seguindo, o voto-vencido vale-se dos ensinamentos de Karl Larenz, em seu livro *Metodologia da Ciência do Direito*, para afirmar que sempre há uma grande probabilidade de um tribunal seguir os precedentes de um tribunal superior, de modo que toda a sociedade civil acaba se organizando com isso em consideração, o que resultou no fato de que os precedentes acabam sendo considerados “*quase como direito vigente*”, numa vinculação semelhante à força vinculativa da *Common Law*. Essa ideia de vinculação é nomeada por Karl Larenz, nas palavras do voto-vencido em exame, como princípio da confiança, porque implica que os tribunais não poderiam “*iludir a confiança*” que a sociedade deposita na continuação de um precedente. A partir disso, lembra que, no caso do crédito-prêmio do IPI, há orientação jurisprudencial firmada por mais de quinze anos, com “*centenas, senão milhares de decisões, reconhecendo a existência e o direito ao benefício*”, sem nenhum entendimento divergente ou vacilante, o que geraria na sociedade a crença no seu direito. E conclui que o princípio da segurança jurídica serviria para garantir, não a sua imutabilidade, mas, sim, transições jurídicas tranquilas e impedir o sacrifício de legítimas expectativas com modificações abruptas dos precedentes.

Na análise dos votos contrários ao *overruling*, algumas considerações parecem evidentes. Os juízes seguem, sem qualquer questionamento, o paradigma iluminista, do conhecimento do tábula rasa, mesmo quando percebem a relevância da história na atividade jurisdicional. Como se viu, apesar de eventualmente se questionarem sobre o papel da história na compreensão, esse questionamento não se dá em termos hermenêuticos, em termos de totalidade, mas, sim, exclusivamente em termos metafísicos e como binômio sujeito-objeto. Essa percepção acaba por desembocar no mais próximo de um respeito à história judicial que se pode imaginar para um juiz que vê o mundo a partir de uma filosofia pré-*viragem linguística*: com a incidência do princípio da segurança jurídica no caso concreto.

Encerrado o julgamento da Primeira Seção, em novembro de 2005, as duas Turmas tributárias passaram, como era esperado, a decidir com base no novel entendimento.²²³

²²³ A título de exemplo: BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Recurso Especial n.762.989**, de relatoria do Francisco Falcão, julgado em 6 dez. 2005. Disponível em:

5.3. A segunda virada jurisprudencial

Tendo em vista o *overruling* ocorrido, evidentemente que o Fisco brasileiro passou a recorrer à Primeira Seção, em face de decisões anteriores cujo prazo recursal ainda estava aberto, com base na divergência instaurada entre o novo e o velho posicionamento. Ocorre que, apenas quatro meses depois da referida decisão da Primeira Seção, que estabeleceu o novo precedente, no sentido de que o crédito-prêmio do IPI estaria extinto desde 1983, ao receber o primeiro recurso sobre o tema, a Seção promoveu novo *overruling*.

Com efeito, no julgamento de Embargos de Divergência no Recurso Especial n.396.836, em 08 de março de 2006, a Primeira Seção, a partir do voto vencedor do ministro Castro Meira, decidiu que o crédito-prêmio do IPI não havia sido extinto em 1983, mas, sim, em 1990, por força do art. 41, § 1º, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. Ao analisar os votos dos juízes que participaram do julgamento paradigmático, é possível perceber que houve apenas duas fundamentações mais consistentes: o voto do relator, que se resumiu a manter o precedente firmado pela Primeira Seção no julgamento recente e afirmar que a Resolução do Senado que suspendeu a execução do artigo 1º do Decreto-Lei n. 1.724/1979, em face da inconstitucionalidade reconhecida pelo Supremo Tribunal Federal, não possuía qualquer significado normativo para motivar uma alteração no precedente; e o voto vencedor, cujo argumento foi no sentido de um “voto médio” em relação ao que fora decidido no julgamento anterior da Primeira Seção.²²⁴

É impossível não chamar a atenção que uma evidente (nova) mudança de precedente é apresentada como mera interpretação do julgado que levou ao precedente (ora alterado). O voto condutor efetivamente afirma, sem maiores esclarecimentos, que, no julgamento de 9 de novembro de 2005 da Primeira Seção, a tese vencedora fora uma “*terceira via*”, entre a extinção do crédito em 1983 e a vigência sem prazo final, baseada no disposto no

<https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200501054952&dt_publicacao=06/03/2006>. Acesso em: 25 out. 2023; Ibid., **Recurso Especial n.677.216**, de relatoria do Ministro Castro Meira, julgado em 6 dez. 2005. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200401093317&dt_publicacao=01/02/2006>. Acesso em: 25 out. 2023.

²²⁴ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Embargos de Divergência no Recurso Especial n.396.836**, de relatoria do Ministro Teori Albino Zavascki e relatoria para acórdão do Ministro Castro Meira, julgado em 8 mar. 2006. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200501640015&dt_publicacao=05/06/2006>. Acesso em: 25 out. 2023.

artigo 41, parágrafo primeiro, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988, sendo o crédito-prêmio do IPI um benefício de natureza setorial. Nada mais é dito ou explicitado; o voto resume-se a afirmar a existência de um voto médio que, contudo, nós não encontramos, de forma alguma, no julgamento de novembro de 2005. Sendo assim, fica evidente que o romance em cadeia de Dworkin ganhou, aqui, um novo capítulo deveras confuso, sem esclarecimentos essenciais para que a história seguisse um caminho compreensível.

Desse modo, se o precedente do Superior Tribunal de Justiça era, inicialmente, no sentido de que o crédito-prêmio estaria em vigor sem prazo final, em 2005 sofreu *overruling*, no sentido de que estaria extinto desde 1983, e em 2006 sofreu novo *overruling*, no sentido de que estaria extinto desde 1990. A partir de 2006, não houve mais decisões em sentido contrário.

6. CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou explorar a filosofia de Karl-Otto Apel, partindo a gama de filósofos em que ele encontra seus fundamentos, bem como a teoria de Ronald Dworkin, em busca de resposta à pergunta: é possível compreender precedentes judiciais como fonte de Direito, mesmo em sistemas jurídicos que não são baseados na *Common Law*? Em face do que vimos, entendemos que a resposta é sim.

Conforme encontramos em Heidegger, a estrutura da pré-compreensão é algo que nos acompanha em todo o compreender, mais do que isso, nos acompanha no nosso existir, como seres-no-mundo e seres finitos que somos, como seres que compreendem a si mesmos a partir do mundo e o mundo a partir de si mesmos. Essa pré-estrutura é o que dá sentido às coisas que vem ao nosso encontro no mundo, e quando buscamos expressá-las na linguagem, alguma coisa sempre se oculta, permanece velada; ao falar, sempre estamos pressupondo algo que está presente, mas do qual não falamos. O ser humano, como Ser-aí, sempre estrutura o sentido do mundo para si no nível sintático-semântico da linguagem, o qual traz um velamento de sentido, as proposições são sempre estruturadas na forma de “algo como algo”, parciais, vinculadas a aspectos do algo, jamais trazendo sua totalidade; mas, ao mesmo tempo, esse Ser-aí confere sentido a essa estrutura, desvelando o sentido das coisas como uma totalidade, com significados inter-relacionados, uma totalidade que é vinculada aos diferentes modos de ser no mundo que a determinam.²²⁵

Com Gadamer, a linguagem é elevada a mais alta potência, deixando claro que o ser que é compreendido é sempre linguagem, que somos linguagem, e através da linguagem recebemos a tradição na qual estamos inseridos e forjamos nossos pré-juízos, que sempre nos acompanham na compreensão.

Em Apel, compreendemos os limites da hermenêutica filosófica, focada nos pressupostos constitutivos do compreender, e avançamos com o filósofo sobre a filosofia de Peirce e Wittgenstein, para encontrarmos o conceito de evidência paradigmática e percebermos que a premissa de que o juiz decide sempre determinado pela história judicial que o precede, definida como *petitio principii*, não pode ser negada sem incorrer em uma contradição performativa, considerando o que aprendemos sobre a estrutura de pré-compreensão em Heidegger e os pré-juízos da tradição em Gadamer.

²²⁵ STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.66-67.

Com Dworkin, encontramos uma proposta para a prática judicial – o romance em cadeia – que se amolda na ideia de que o juiz decide sempre determinado pela história judicial que o precede, tal como vimos até então.

Concluimos, assim, que a história precedente do juiz que decide, o que inclui os precedentes firmados pelo Tribunal que ele compõe, necessariamente deve ser mediada com o presente, através da linguagem, por se tratar de parte essencial de qualquer compreender, que não deve ser simplesmente negada ou sonegada com argumentações puramente lógico-dedutivas, como se fosse possível um compreender baseado apenas em dedução, quando se trata de ciências sociais, como é o caso do Direito. E buscamos demonstrar como há uma proposta de prática judicial conhecida para isso, que permite que essa visão seja posta em prática, qual seja o romance em cadeia de Dworkin, o que esperamos ter ilustrado devidamente no último capítulo, quando fizemos a análise de um caso real, envolvendo sucessivos *overrulings* do Superior Tribunal de Justiça brasileiro sobre o chamado “crédito-prêmio” do imposto sobre produtos industrializados.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

APEL, Karl-Otto. **El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje**. Revista de filosofía DIÁNOIA, [S.l.], v. 21, n. 21 (p.140-173), set. 1975. Disponível em: <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/977/958>>. Acesso em: 26 ago. 2019.

_____. **Towards a Transformation of Philosophy**. Milwaukee: Marquette University Press, 1998.

_____. **Transformação da Filosofia I: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **Transformação da Filosofia II: O a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BERKELEY, George. Principles of Human Knowledge. In: ROBINSON, Howard (Ed.). **Principles of human knowledge and Three dialogues**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça, AgRg no Ag 250.914/DF, Rel. Ministro José Delgado, Primeira Turma, 1999, DJ 28/02/2000, p. 71.

_____. Superior Tribunal de Justiça, EREsp 44.727/DF, Rel. Ministro Demócrito Reinaldo, Primeira Seção, 1998, DJ 14/12/1998, p. 85.

_____. Superior Tribunal de Justiça, EREsp 396.836/RS, Rel. Ministro Teori Albino Zavascki, Rel. p/ Acórdão Ministro Castro Meira, Primeira Seção, 2006, DJ 05/06/2006, p. 235.

_____. Superior Tribunal de Justiça, REsp 239.716/DF, Rel. Ministro Francisco Peçanha Martins, Segunda Turma, 2000, DJ 25/09/2000, p. 95.

_____. Superior Tribunal de Justiça, REsp 541.239/DF, Rel. Ministro Luiz Fux, Primeira Seção, 2005. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/revista/inteiroteor/?num_registro=200300624034&dt_publicacao=05/06/2006>. Acesso em: 26 ago. 2023.

_____. Superior Tribunal de Justiça, REsp 591.708/RS, Rel. Ministro Teori Albino Zavascki, Primeira Turma, 2004. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/revista/inteiroteor/?num_registro=200301625406&dt_publicacao=09/08/2004>. Acesso em: 26 ago. 2023.

_____. Superior Tribunal de Justiça, REsp 652.379/RS, Rel. Ministro Teori Albino Zavascki, Primeira Seção, 2006, DJ 01/08/2006, p. 360.

_____. Superior Tribunal de Justiça, EREsp 767.527/PR, Rel. Ministro Teori Albino Zavascki, Primeira Seção, 2007. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/revista/inteiroteor/?num_registro=200600324618&dt_publicacao=22/10/2007>. Acesso em: 26 ago. 2023.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. “Natural” Law Revisited. In: ADAMS, David M. (Org.). **Philosophical Problems in the Law**. 2.ed. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1996.

EMPIRICUS, Sextus. **Outlines of Pyrronism**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1962.

_____. **Ser e Tempo**: Parte I. 15. ed. Petropolis: Editora Vozes, 2005.

_____. **Sein und Zeit**: Parte I. 11. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.

KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

LAËRTIUS, Diogenes. **The lives and opinions of eminent philosophers**. London: G. Bell and Sons LTD, 1915.

LEIBNIZ, Gottfried W. The Principles of Nature and of Grace. In: DUNCAN, George M. (Ed.). **The Philosophical Works of Leibniz**. 2.ed. New Haven: The Turtle, Morehouse & Taylor Company, 1908.

LIMA, Flávia D.S. A Separação de Poderes e a Constituição do Estado Moderno. **Revista da AGU**, v. 12 (p.153-162), 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 4.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

MEIER-OESER, Stephan. Medieval Semiotics. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: The Metaphysics Research Lab, 2011. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/semiotics-medieval/>>. Acesso em: 08 ago. 2019.

MELAMED, Y. Y.; LIN, M. Principle of Sufficient Reason. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/sufficient-reason/>>. Acesso em: 08 ago. 2019.

MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

OLSEN, Penny. **Feather and Brush**. Collingwood: CSIRO Publishing, 2001.

PEIRCE, Charles S. An Elementary Account of the Logic of Relatives. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5.

_____. Excerpts from Letters to Lady Welby. In: PEIRCE EDITION PROJECT (Ed.). **The Essential Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1998, vol. 2.

_____. Excerpts from Letters to William James. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5.

_____. On the Algebra of Logic. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5.

_____. One, Two, Three. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5.

_____. Pragmatism. In: KLOESEL, Christian J. W (Ed.). **Writings of Charles S. Peirce**. Bloomington: Indiana University Press, 1993, vol. 5.

PLATÃO. Crátilo. In: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ (Ed.). **Diálogos**. [Belém]: Universidade Federal do Pará, 1973, vol. IX.

POPPER, Karl. **The Logic of Scientific Discovery**. [S.l.]: Taylor & Francis e-Library, 2005.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STRECK, Lenio L. **Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

_____. **Verdade e Consenso**. 4. ed. São Paulo: Livraria Saraiva, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig J. J. **Investigaciones Filosóficas**. [S.l.]: Altaya, 1999.

_____. **On certainty**. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

