

# FENOMENOLOGIA E DIREITO



HUSSERL

*Volume 5, Número 2  
Outubro 2012/Março 2013*

---

CADERNOS DA ESCOLA DA MAGISTRATURA REGIONAL FEDERAL  
DA 2ª REGIÃO - EMARF



**CADERNOS  
DA ESCOLA DA  
MAGISTRATURA REGIONAL  
FEDERAL DA 2ª REGIÃO  
EMARF**

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

[www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/](http://www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/)

---





# **FENOMENOLOGIA E DIREITO**

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Volume 5, Número 2  
Out.2012 /Mar.2013

---

Esta revista não pode ser reproduzida total ou parcialmente sem autorização

Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região : fenomenologia e direito / Escola da Magistratura Regional Federal, Tribunal Regional Federal da 2ª Região. – Vol. 5, n. 2 (out.2012/mar.2013). – Rio de Janeiro : TRF 2. Região, 2008 - v. ; 23cm

Semestral

Disponível em: <[www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/](http://www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/)>

ISSN 1982-8977

1. Direito. 2. Filosofia. 3. Filosofia Jurídica. I. Escola da Magistratura Regional Federal (2. Região)

CDU: 340.12

---

## **Diretoria da EMARF**

### **Diretora-Geral**

Desembargadora Federal Liliane Roriz

### **Diretor de Publicações**

Desembargador Federal José Antonio Lisbôa Neiva

### **Diretor de Estágio**

Desembargador Federal Luiz Antonio Soares

### **Diretor de Cursos e Pesquisas**

Desembargador Federal Luiz Paulo da Silva Araújo Filho

### **Diretor de Intercâmbio e Difusão**

Juiz Federal Convocado Aluísio Gonçalves de Castro Mendes

### **EQUIPE DA EMARF**

José Ricardo de Almeida Horta - Assessor Executivo

Carlos José dos Santos Delgado

Carlos Roberto de Assis Lopes

Clarice de Souza Biancovilli Mantoano

Diana Cordeiro Franco

Edith Alinda Balderrama Pinto

Leila Andrade de Souza

Liana Mara Xavier de Assis

Luciana de Mello Leitão

Luiz Carlos Lorenzo Peralba

Luzinalva Tavares Marinho Joaquim

Marta Geovana Fernandes de Oliveira

Thereza Helena Perbeils Marchon

---



---

## **Expediente**

### **Conselho Editorial**

Aquiles Côrtes Guimarães - *Presidente*

João Otávio de Noronha

Alberto Nogueira

André Ricardo Cruz Fontes

Augusto Guilherme Diefenthaler

Aylton Barbieri Durão

Emanuel Carneiro Leão

Fernanda Duarte Lopes Lucas da Silva

Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

Guilherme Calmon Nogueira da Gama

Jorge Luis Fortes da Câmara

José Antonio Lisbôa Neiva

José Ferreira Neves Neto

Luiz Antonio Soares

Marcus Vinicius Machado

Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha

### **Comissão editorial**

Aquiles Côrtes Guimarães

Adriana Santos Imbrosio

Ana Claudia Torres da Silva Estrella

Eduardo Galvão de Andréa Ferreira

Luiz Claudio Esperança Paes

Marcia de Mendonça Machado Iglesias do Couto

Nathalie Barbosa de la Cadena

### **Editado por**

Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região - EMARF

### **Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica**

Leila Andrade de Souza

### **Foto da Capa**

Edmund Husserl

### **Impressão**

Tribunal Regional Federal da 2ª Região - SED/DIGRA

### **Tiragem**

800 exemplares

---





---

## **Tribunal Regional Federal da 2ª Região**

### **Presidente:**

Desembargadora Federal MARIA HELENA CISNE

### **Vice-Presidente:**

Desembargador Federal RALDÊNIO BONIFÁCIO COSTA

### **Corregedor-Geral:**

Desembargador Federal ANDRÉ FONTES

### **Membros:**

Desembargador Federal FREDERICO GUEIROS  
Desembargador Federal PAULO ESPIRITO SANTO  
Desembargadora Federal VERA LÚCIA LIMA  
Desembargador Federal SERGIO SCHWAITZER  
Desembargador Federal ANTONIO IVAN ATHIÉ  
Desembargador Federal POUL ERIK DYRLUND  
Desembargador Federal REIS FRIEDE  
Desembargador Federal ABEL GOMES  
Desembargador Federal LUIZ ANTONIO SOARES  
Desembargador Federal MESSOD AZULAY NETO  
Desembargadora Federal LILIANE RORIZ  
Desembargadora Federal LANA REGUEIRA  
Desembargadora Federal SALETE MACCALÓZ  
Desembargador Federal GUILHERME COUTO  
Desembargador Federal GUILHERME CALMON  
Desembargador Federal JOSÉ ANTONIO NEIVA  
Desembargador Federal JOSÉ FERREIRA NEVES NETO  
Desembargadora Federal NIZETE LOBATO RODRIGUES CARMO  
Desembargador Federal LUIZ PAULO DA SILVA ARAÚJO FILHO  
Desembargador Federal GUILHERME DIEFENTHAELER

---



---

# SUMÁRIO

---

APRESENTAÇÃO .....	13
DO EMPIRISMO JURÍDICO À FENOMENOLOGIA DO DIREITO.....	15
<i>André R. C. Fontes</i>	
VALOR E FUNDAMENTO NA FILOSOFIA JURÍDICA DE MIGUEL REALE .....	23
<i>Aquiles Cortes Guimarães</i>	
PORQUE RE-LER O DIREITO À LUZ DA FENOMENOLOGIA III .....	31
<i>Marcia de M.M.I. do Couto</i>	
O TEMPO DO DIREITO E O TEMPO DA JUSTIÇA: UMA REFLEXÃO FENOMENOLÓGICA SOBRE A DURAÇÃO DO PROCESSO E A ESSÊNCIA DA JUSTIÇA .....	61
<i>Jorge Luis Fortes Pinheiro da Câmara</i>	
FENOMENOLOGIA E CIÊNCIAS NATURAIS: A ORIGEM COMUM DOS PENSAMENTOS DE HUSSERL E HEIDEGGER .....	77
<i>Ricardos Almagro Vitoriano Cunha</i>	
MATRIX COMO A ESSÊNCIA DA TÉCNICA SEGUNDO HEIDEGGER .....	97
<i>Márcia Regina Pitta Lopes Aquino e Willis Santiago Guerra Filho</i>	



---

# APRESENTAÇÃO

---

Há quatro anos que a EMARF, juntamente com o Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ, resolveu criar os Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região, numa feliz iniciativa do Desembargador André Fontes que, àquela altura, era aluno do Curso de Doutorado em Filosofia.

Com produção e circulação regular, ao longo desses anos, não atrasou qualquer número, constituindo já um monumento de um edifício de reflexão filosófica que começou a ser construído em torno da tentativa de revisão dos novos caminhos propiciados pelo método fenomenológico, apresentado como diretriz jurídico – filosófica.

Esses Cadernos pretendem disseminar um novo modo de pensar o Direito entre nós, propondo, sobretudo, a busca e explicitação de novos fundamentos, esperando que as gerações futuras descortinem horizontes capazes de lançar luzes sobre uma ciência secular, mas ainda em busca de si mesma. O propósito é, portanto, retomar os fios condutores da própria ciência desenvolvida até aqui, desde as origens das suas preocupações epistemológicas e institucionais até o seu estado atual, principalmente a partir de um novo tratamento dos problemas.

O Conselho Editorial



---

# *DO EMPIRISMO JURÍDICO À FENOMENOLOGIA DO DIREITO*

---

*André R. C. Fontes\**

O caminho do conhecimento das coisas que nos rodeiam recorda o primeiro passo no desenvolvimento do indivíduo. A fonte do conhecimento é o que tínhamos, por certo, real ou o que os fatos nos faziam perceber imediatamente. Por meio dos nossos sentidos, aprendíamos sobre as coisas e sobre a nossa interação com tudo que a natureza punha diante de nós. Era dessa maneira que a pedra, a árvore, a água e os animais manifestavam-se na nossa experiência sensorial. O conhecimento pela experiência era único, exclusivo e válido, e não dependia de nenhuma outra consideração ou mesmo demonstração. Esse ponto de vista é o mais antigo, podendo-se afirmar que foi o que primeiro apareceu, se seguirmos certa ordem cronológica.

Penetrando nos mais complexos pensamentos da experiência sensível, e por mais surpreendente que seja a variedade de suas características, subsiste um fato que os une: todos são chamados de Empirismo, assim entendidos aqueles que se reportam à experiência

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Desembargador no Tribunal Regional Federal da 2ª Região (Rio de Janeiro e Espírito Santo)



como fonte do conhecimento. Para essa forma de pensar, a mente humana deve ser considerada como um filme fotográfico, ainda sem uso, que capturará as mais simples noções experimentadas, decorrentes do contato com a realidade sensível, como a água na qual molhamos nossas mãos, ou, por mais difícil que seja às vezes descobrir, a regularidade com que é identificada, por exemplo, a água da chuva que beneficia as colheitas e aquela que as destrói, para imprimirmos algum curso na aquisição e progresso do conhecimento.

Quaisquer que sejam os objetos e fenômenos da natureza, teriam eles uma existência própria e independente daquilo que se pense. E mesmo os objetos em estado de quietude absoluta, que fossem arrolados pelo que têm de comum, ou pelo que os une, poderiam ser vistos ou tocados como uma coisa única ou de uma específica atividade prática. Podemos reforçar essa última afirmativa com o exemplo de várias árvores reunidas e de tijolos cimentados na formação de uma floresta ou de um muro, na extraordinária diversidade que os objetos comuns podem oferecer.

Em cada passo que se seguia à regularidade das coisas percebidas, individualmente ou mesmo reunidas, assinalava-se um conteúdo novo aos limites do conhecimento. Dessa forma, a frequência dos acontecimentos nos permitia entender que o ferro oxidava e o ouro, não. E que mesmo o ferro estaria sujeito a condições de tempo e lugar para sofrer uma rápida ou lenta ação da ferrugem.

Foram esses exemplos de variação das coisas da natureza e de sua regularidade que nos possibilitaram encontrar as existências de verdadeiras leis da natureza, leis que surgiam da regularidade sem exceção, se respeitadas certas condições. Tais leis da natureza são descritivas, porque descrevem como funciona a natureza. E dentro daquilo que visam a explicar não proíbem, nada autorizam: elas não são prescritivas como as leis conhecidas no Direito, e, portanto, atendido seu enunciado invariável e autêntico, não são violadas.

Influenciados por informações hauridas de uma certa auto-evidência, surgiram, desde os mais remotos tempos, concepções assentadas nesse conhecimento pela experiência. É por esse motivo que os primeiros filósofos empenharam-se em reforçar o argumento da experiência como fonte do conhecimento. Assim o fizeram os ditos sofistas, especialmente Protágoras. A eles seguiram-se os epicuristas e os estóicos. Todos assentaram seus conhecimentos a partir da percepção do que é sensível, do que é experimentado pelos nossos sentidos.

Coube a Locke dar ao Empirismo a sua versão atual, ao reconhecer que o saber empírico exigia alguns conhecimentos universais válidos, independentes da experiência, mas, com a ressalva de que, nenhum pensamento puro poderia conhecer a realidade, porque as idéias são originadas dessa mesma realidade, do que resultava ser necessário que o conhecimento, ou todo o conhecimento, tivesse, afinal, uma origem empírica.

A concepção de Locke exerceu notável influência sobre vários pensadores. Hume, entretanto, foi, reconhecidamente, o grande partidário dessa corrente de pensamento, embora com argumentos diversos. Dava ele a explicação de que o ser humano era destinatário de uma sucessão de impressões e idéias, razão pela qual todos os pensamentos (que são representações) surgiriam de sensações, que por sua vez formariam conceitos. Então, se cada conceito corresponde a uma sensação, seria a realidade empírica a fonte desses conceitos. Se em algum caso tal não ocorresse, o conceito não seria válido.

Uma ulterior decomposição dessa premissa, de que é das sensações que brota o conhecimento, permitiria engendrarmos premissas tão sólidas e consistentes que o Empirismo seria, de fato, a única concepção para o que há no universo. O avanço dessa forma de pensar, ou uma reflexão mais profunda significaria que outra coisa não seria o cérebro como repositório dessas manifestações físicas, perceptíveis e auto-evidentes. E não se compreenderia outra

coisa para a fisiologia da atividade nervosa do ser humano, que fosse superior à origem das sensações. Esse papel perceptivo daria ao cérebro, comparativamente, tal como o fígado segrega a bÍlis, o poder de segregar o pensamento. Porém, uma imagem no cérebro na captura dos fenômenos da realidade não nos permitiria entender o papel da consciência que temos das coisas.

Sabemos que a consciência não é matéria, e não parece ser também uma propriedade do cérebro. Ao contrário, o que sabemos é que através da consciência é que conhecemos o mundo circundante. Se, por um instante, imaginássemos um cérebro que não recebesse qualquer sinal do mundo exterior, e seria desnecessário dizer que tal cérebro não existe, poderíamos afirmar que dele não poderia surgir nenhum pensamento, porque a ele não foi encaminhada nenhuma sensação?

A consciência não é um simples ato de reflexão espelhada no cérebro humano. Ela não é uma forma de refletir o mundo exterior, em imagens conceituais. E não é, porque não representa uma propriedade do cérebro que atua reciprocamente com o mundo material. Ela não é uma forma de organizar racionalmente o que recebe da atividade prática. Os casos de alteração das ligações com o mundo exterior, por deficiência visual ou auditiva, ou mesmo aqueles que perderam, por completo, a sensibilidade da pele, não significa uma parcial inatividade cerebral. Comparar a consciência a um filme de uma máquina fotográfica, a um quadro da realidade significaria, também, que tapar a objetiva da câmara e separá-la do mundo exterior anularia a sua atividade. E a melhor visão, exemplo, seria correspondente à de uma lente totalmente limpa!

É verdade que tal analogia não poderia ser tomada ao pé da letra, pois o processo psicofisiológico e social é infinitamente mais complexo, mas, o conhecimento, podemos afirmar, vai muito mais além da observação, da percepção sensorial, da contemplação viva, da reflexão do mundo exterior, em imagens conceituais.

O processo de formação do conhecimento não estaria, então, fundado na experiência? Bem entendida essa indagação, se a resposta for positiva, a experiência não seria forma de conhecimento; mas, então, qual seria?

O caminho da nossa crítica à experiência, ou mais propriamente ao Empirismo, passaria pelo uso da razão, e toda fonte de conhecimento nela assentado, ao que denominamos Racionalismo. Para os adeptos dessa corrente de pensamento, unicamente da razão surge o conhecimento. Desse modo, na razão está localizado todo o conhecimento, como também ela preside todos os desenvolvimentos posteriores, retirando de si mesma as regras que presidem e condicionam o processo de pensamento.

O tipo racional de conhecimento admite que do Empirismo se extrai somente um conhecimento fragmentado, contingente, parcial, sempre oscilante e que não apresenta por si mesmo nenhum selo de certeza! A prova disso estava na Matemática pura que conduziria a limites muito além da realidade sensível.

No pensamento grego antigo já encontrávamos filósofos que assinalavam o papel da razão para o conhecimento da realidade. Parmênides, do grupo dos eleatas, chegou a afirmar que a razão seria, por si só, capaz de conhecer a realidade. Sócrates, Platão e Aristóteles assinalaram a preponderância da razão em todas as fases do conhecimento. Assim também foram os escritores medievais e escolásticos. São Tomás de Aquino retira da razão pura parte de sua filosofia e de seus argumentos. Também Descartes, Leibnitz, Espinoza e Wolff.

Em correspondência a aspectos do Empirismo e também no Racionalismo, um ponto de vista surgiu, chamado de Criticismo. Assinalava essa forma de pensar que o conhecimento possui duas partes: um posto pela razão, e seria a priori, outro extraído da experiência, a posteriori. Desse modo, tanto o Empirismo como o Racionalismo estariam conciliados, pois cada um contribuía com a parte de verdade que possuía.

Para o Criticismo, a realidade dos fatos por conhecer é uma só, embora ela se nos apresente dois fatores, o racional e o empírico, de modo separado, que a mente unirá para formar o conhecimento. Kant, o seu principal representante e fundador, entendia que todo conhecimento começa com a experiência, pois não há idéias inatas (e nesse ponto concorda com o Empirismo), e o entendimento o agrega, extraído da razão. E dessa forma, conciliava-se com empiristas e racionalistas.

Entre os finais do Século XIX e princípios do Século XX reinavam empiristas, racionalistas e variações e desdobramentos da filosofia de Kant. E nessa época o Empirismo pendia entre certezas e erros grosseiros, porque confundia o ver em geral com o ver meramente sensível e experimental, e seus adeptos não compreendiam que cada objeto sensível e individual tinha uma essência que o tornava o que é, e que a sua mera percepção não capturava. Os racionalistas entendiam por sua vez que a realidade era o que lhes determinava o pensamento, que a constituía. Essa crítica era extensiva aos kantianos.

O trânsito de toda uma época levava a discussões maiores como teorias que partiam suas premissas de objetos que não eram visíveis, porque eram imateriais ou simplesmente imagináveis. E a esfera dos conhecimentos empíricos não os contemplava, assim como o Racionalismo, ainda às voltas com a realidade, que era seu grande problema. Os racionalistas não tomavam os objetos por si, e, por isso, outro caminho não havia senão concebê-los, forjá-los, legislá-los, segundo o produto mais refinado de seu pensamento.

Edmund Husserl deu a grande virada, ao substituir a experiência (dos empiristas) pela intuição; mas, não a intuição sensível que praticamos a cada instante, quando só com um olhar percebemos uma árvore, um animal, não a intuição intelectual que é usada em primeiro lugar para chegar ao conhecimento de algo, e se contrapõe ao conhecimento discursivo, ou seja, proposto por teses e afirmações, não a intuição orientada para o conhecimento imediato dos objetos,

não a intuição do espírito humano que se apresenta diante da realidade exterior e capta, de forma imediata, não a que se conhece por percepção direta, não a intuição como modo de conhecimento pela visão imediata, pela presença imediata à nossa mente do objeto do conhecimento. A intuição a que propôs Husserl foi a intuição das essências.

Por meio dos olhos podemos ver os objetos e daí aludirmos à intuição sensível, mas se queremos conhecer a existência das coisas, vê-las não é suficiente. Para isso devemos buscar a essência das coisas, existam elas ou não, e nesse caso uma apreensão imediata não-sensível é que se faz necessária, porque se os olhos do corpo vêem os objetos e fazem uma intuição sensível, para conhecermos a essência das coisas devemos ver com os olhos da alma, ou seja, uma apreensão não-sensível, uma intuição não-sensível.

Podemos falar de um cavalo que está a pastar diante de nós, porque nos permite a apreensão ou intuição sensível do animal. Sua existência diante de nós nos dá elementos para conhecê-lo. Se quisermos falar de um cavalo que existiu, como Bucéfalo, o cavalo de Alexandre o Grande, também estaremos a falar de um cavalo que existiu. Se quisermos falar do mitológico cavalo alado Pégaso, ou de uma figura imaginária como um unicórnio, nossa intuição sensível não permitirá, porque eles não existem ou não existiram.

Sem existirem, Pégaso e o unicórnio têm essências, essências tais que nos permitem encontrar textos e livros sobre unicórnio. Então, que apreensão de conhecimento é essa? É uma apreensão ou intuição, que faz pela essência do unicórnio, porque não tem ele uma existência.

Husserl criou uma filosofia, a Fenomenologia. E ela considera que tudo pode ser tomado como dado, mesmo que não exista, pois ao menos desse dado uma essência poderá ser extraída. O unicórnio, como um dado, permite a intuição de essências que podemos extrair com os olhos da alma, exatamente como o fazem os escritores.

---

Para a Fenomenologia, a intuição dessa essência de dados ou fenômenos, ou seja, o que aparece para ser intuído na essência, pelos olhos da alma, aparecem, em verdade, para a nossa consciência. Nossa consciência, que não é um filme fotográfico, é, na verdade, o que nos permite conhecer, porque é diante da consciência que as coisas, os objetos, os fenômenos ou os dados aparecem.

Um objeto é o que está diante da nossa consciência, é o que nos é dado a conhecer. E esse objeto é dado a conhecer independentemente dele existir e ser uma realidade ou não, desse objeto não existir e ser somente uma aparência. Haja o que houver, a coisa é dada a conhecer, ao sujeito, à sua consciência. Estará aí para ser conhecido por nossa consciência, de uma forma objetiva, pela intuição essencial. O objeto nos é dado a conhecer e é constituído por conexões essenciais, e não fatos contingenciais. Será descrito nas suas essências por meio de um processamento gradual e esclarecedor, que progride de etapa em etapa, mediante a intuição intelectual de suas essências.

Se um jurista é indagado sobre o significado do termo democracia, poderia visitar um país e descrever sua experiência democrática. Talvez a viagem de Alex de Tocqueville à nascente democracia do Norte das Américas fosse o melhor exemplo, a despeito de ele próprio não ser um empirista. Ou conhecer as leis gregas para elaborar as XII tábuas, como fizeram os romanos ao viajarem à Grécia para conhecer a primeira democracia e de lá extrair as suas conclusões e leis. Mas, descrever a essência da democracia é muito mais do que vivenciá-la, experimentá-la, é um abrir os olhos da alma e remeter a noção de democracia à nossa consciência, para que possamos intuir o seu significado essencial. Seu exercício não é fácil, e se nós não quisermos depender de uma mera pesquisa bibliográfica, como é o mais usual, deveremos recorrer à Fenomenologia, pois é com seus recursos que poderemos descrever, como no exemplo mencionado, a essência da democracia.

---

# *VALOR E FUNDAMENTO NA FILOSOFIA JURÍDICA DE MIGUEL REALE*

---

*Aquiles Cortes Guimarães – Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ*

Podemos afirmar que o itinerário do pensamento jusfilosófico de Miguel Reale, desde as suas origens, reflete uma preocupação nuclear com a questão do fundamento. Daí a sua genuína vocação para a atividade especulativa, uma vez que a autêntica imaginação filosófica jamais prescindiu da interrogação sobre a proveniência e o enraizamento dos problemas com os quais se defrontou ao longo da aventura da história.

A consagração acadêmico-institucional de Miguel Reale, na Universidade de São Paulo, com a tese de cátedra intitulada Fundamentos do Direito constitui a plataforma de toda a sua atividade intelectual nos planos jurídico e filosófico. Ali estão as sementes de todas as perquirições que serão desenvolvidas em torno dos fundamentos do Estado, do Direito, dos valores e da justiça, já numa perspectiva desenhada na atmosfera culturalista que será consolidada na sua teoria tridimensional do direito, largamente conhecida por tantos quantos pensam a região ontológica das coisas



jurídicas. Qual a origem e o fundamento do Direito? Esta pergunta formulada como abertura dos horizontes da reflexão realeana, no alvorecer da sua trajetória, denuncia desde logo a preocupação capital com a questão mais relevante em torno da qual giram todas as demais. Nessa primeira etapa é realizada a necessária tarefa de crítica a algumas das posições mais salientes que atraíam a atenção dos pensadores do Direito, notadamente em relação ao contratualismo, ao historicismo e ao sociologismo jurídico.

É necessário lembrar que a formação de Miguel Reale ocorre em meio à crise de natureza teleológica cujos efeitos mais graves constatamos com o advento da denominada primeira guerra mundial. A humanidade europeia – e com ela outros povos – se encontrava numa encruzilhada onde o telos da história se encobria no nevoeiro da crise da cultura, o mesmo que dizer – crise dos fundamentos – tão bem retratada na conhecida e clássica conferência de Edmundo Husserl sobre A crise da humanidade europeia e a filosofia, pronunciada em Viena, no dia 07 de maio de 1935. Uma Europa esfacelada por uma guerra sem motivações plausíveis só poderia levar ao descrédito mórbido nas instituições políticas em geral e, sobretudo, na tradição liberal, encarnada nos regimes parlamentares, agora completamente desmoralizados. A crise da humanidade era a crise da cultura refletida na crise das ciências, na percepção de Husserl.

Vivenciando de longe essa ambiência eivada de ceticismo e perplexidade por todos os lados, nas primeiras décadas do século XX, Reale já recebe uma formação marcada pelo sentimento de uma crise que será enfrentada no campo da experiência jurídica. Por isso mesmo, pode-se entender o conjunto da sua obra, embora assinalada por afirmações doutrinárias, como uma permanente interrogação sobre fundamentos em todo o seu percurso e não como respostas definitivas aos desafios da crise do seu tempo. Reale começa interrogando sobre os fundamentos do Direito e termina

com sua atenção voltada para o que denominou de a priori cultural, numa clara intenção de ultrapassar as aporias com as quais se defrontou Edmundo Husserl no plano da explicitação das vivências do mundo da vida, um dos temas mais relevantes do pensamento fenomenológico. Esse a priori cultural, em última análise, pode ser identificado como a própria potencialidade originária do espírito humano de produzir sínteses culturais que antecedem toda experiência possível no campo das percepções das vivências que constituem a trama conducente à evidenciação do mundo da vida na consciência transcendental. Talvez nessa última fase do pensamento de Miguel Reale esteja concentrada, tardiamente, a sua ânsia em torno da necessidade de um recomeço radical na busca dos fundamentos da experiência jurídica que tanto o preocupou nos momentos mais salientes da sua atividade especulativa. Ora, a idéia de experiência no seu pensamento é suscitada pela vivência jurídica, mas se envolve na amplitude do experienciar humano em todas as suas dimensões, tomando a cultura como fonte originante da possibilidade de passagem da doxa a uma episteme, carregada de sentidos e significados. Neste sentido, a cultura precede o mundo da experiência, na medida do exercício da atividade da consciência transcendental em busca da explicitação e evidenciação da trama existencial do mundo da vida. E o êxito nessa evidenciação depende da dialeticidade da consciência com o mundo e não somente da atitude intuitivo-descritiva das suas vivências, como pretende a fenomenologia husserliana.

Seja como for, os fundamentos da experiência em Miguel Reale são buscados para além da configuração empirista de experiência que, no fundo, destrói toda a possibilidade de entendimento do próprio experienciar originário do mundo da vida pelo qual tantos esforços despendeu Edmundo Husserl. Esses fundamentos, no modo de ver do nosso pensador, estão enraizados no espírito humano como fonte originária dos valores sem os quais a experiência histórica seria inviável.

*“partindo dessa observação inicial chego a algumas conclusões que, no seu todo, compõem o que denomino historicismo axiológico, dada a tripla função desempenhada pelo valor na história: a primeira é de caráter ontológico ou constitutivo, por ser ele o conteúdo significativo dos bens culturais, os quais são somente enquanto valem e valem porque são; a segunda é gnoseológica, uma vez que só através dele podemos captar o sentido da experiência cultural; e a terceira é deontológica, visto como de cada valor se origina um dever ser susceptível de ser expresso racionalmente como fim. Ora, a razão dessas funções primordiais, que equivalem a verdadeiros agentes motores da história, é dada, penso eu, pela fonte donde todos os valores promanam, que é o espírito humano, o valor originário, o único que se põe por si mesmo. Daí dizer que a pessoa é o valor-fonte de todos os valores, visto ser o homem o único ente que, de maneira originária, é enquanto deve ser”.*

*(Reale, Miguel. O direito como experiência. São Paulo: Saraiva, 1968 - p.29).*

Vemos com clareza que nas várias dimensões da experiência humana – seja a ética, a religiosa, a estética e tantas outras – a experiência jurídica exerce o papel mais relevante porque estará sempre articulada com a ordem normativa denominada de sistema jurídico, capaz de intervir no processo de manutenção da liberdade do próprio experienciar. Se assim é, o espírito humano assume a condição de origem primeira de toda possibilidade da experiência civilizatória e de todo o universo regulatório, uma vez que dele promanam os valores que permeiam as nossas ações.

Quando Reale afirma que o espírito humano é o único valor que se põe por si mesmo, fica claro que o fundamento originário da experiência jurídica é o próprio homem como potencialidade infinita de intuição e concreção de valores. Isto significa que, traduzida a expressão “espírito humano” por consciência humana e considerada esta como intencionalidade, conforme admite

o pensador brasileiro ao ser influenciado decisivamente pela fenomenologia husserliana, a fonte primeira de toda experiência é a consciência doadora de sentidos ao próprio processo histórico-cultural na temporalidade das suas vivências. Ou seja, o fundamento da experiência jurídica só pode ser buscado, num primeiro momento, na intencionalidade avaliativa da relevância das nossas vivências e, num segundo momento, no plano da consciência transcendental como instância última de toda evidenciação possível. É verdade que Reale, discordando de Husserl, não atribui à consciência pura (ou transcendental) a tarefa de evidenciação do mundo da experiência, alegando a dificuldade de explicitação dos argumentos que levariam a esse convencimento, coerente com a sua crença no caráter de dialeticidade e complementaridade que envolve a posição ontognoseológica por ele formulada. Mas nem por isso podemos deixar de reconhecer que a consciência é a instância última fundante de toda experiência, notadamente no campo da vida jurídica.

No fundo, todas as divergências manifestadas pelo nosso pensador em relação ao modo de pensar fenomenológico, nele incluída a filosofia dos valores de Max Scheler, decorrem da aspiração à concretude do experienciar tal qual se mostra no seu estado nascente no mundo da vida. Ao afirmar sua crença num historicismo axiológico, o que está propondo é uma atitude compreensiva do processo histórico-cultural à luz da constância valorativa e doadora de sentidos exercida pela intencionalidade da consciência, longe do relativismo nihilista tão bem refutado por Max Scheler. Daí a articulação que podemos estabelecer entre historicismo axiológico e invariantes axiológicas, refletindo o primeiro conceito a realização dos valores na temporalidade, e o segundo os valores fundantes sem os quais perder-se-iam as referências originárias e permanentes dos atos de avaliar, tendo o homem como valor – fonte de onde promana a própria idéia de invariância. Assim, se na expressão do próprio Reale “...de cada valor se origina um dever ser susceptível

de ser expresso racionalmente como um fim.” (op. cit. p.29), fica claro que o fundamento da experiência na tessitura normativa que configura a vida jurídica é o valor. O tridimensionalismo, tanto na sua amplitude histórico-cultural quanto na sua especificidade jurídica só se realiza na articulação com o mundo espiritual dos valores, sem os quais desapareceriam os sentidos da cultura e das vivências dos atos de experiência.

Pode-se dizer que Miguel Reale seguiu o caminho inverso de seu ilustre contemporâneo Pontes de Miranda, cuja primeira grande obra intitulada Sistema de ciência positiva do direito é um monumento à ingenuidade científico-naturalista das últimas décadas do século XIX. O excesso de erudição obnubilou a inteligência de Pontes de Miranda nos anos da sua formação, lançando-o no vendaval de um monismo difuso, mais tarde abandonado em grande parte, quando se consagra exclusivamente como jurista.

Para Reale, os problemas do homem e da história não poderiam encontrar soluções a partir de um sociologismo cientificista que degradava o Direito, reduzindo-o ao fato como núcleo da atividade normativa, explicável do ponto de vista da idealização científico-natural, de inspiração puramente imanente. O fundamento aí estaria na superfície dos acontecimentos e destituído de qualquer sustentação. A vida jurídica e o processo histórico esvaziar-se-iam num organicismo de índole mecanicista, sem deixar espaços para a percepção dos valores e sentidos que tornam o mundo suportável. O direito como experiência é concretude de valoração do direito, nas palavras do próprio pensador brasileiro, expressa na obra aqui citada O direito como experiência. Se assim é, tanto a idéia de experiência quanto a idéia de direito têm como alicerce último o valor, uma vez que ambos se realizam numa integração axiológica de sentidos e de significados. É verdade que Reale jamais se convenceu da existência dos valores como objetos ideais, embora

tenha recebido notória influência do pensamento axiológico de Scheler e Hartmann, defensores de um reino de valores existentes como seres independentes. Isto se deve, talvez, ao seu excessivo apego à idéia de concretude da experiência que sempre o levou a estar atento a quaisquer convicções que pudessem impregnar de idealismo a trajetória do seu pensamento.

Entretanto, a idéia de valor como produto do espírito no exercício do seu poder normotético, aliada à concepção da pessoa humana como valor-fonte de todos os valores, parece ultrapassar os horizontes da percepção idealista e centrar-se na exigência de concretude realizativa na vivência histórico-cultural. O reino dos valores é o mundo do espírito integrador da cultura na sua dimensão axiológica, uma que o valor se impõe ao espírito de maneira irrecusável em toda ação humana. Neste sentido, os valores são objetivos, não na direção scheleriana de uma objetividade autônoma, mas na perspectiva da concretude da sua realização permanente na aventura da experiência humana. A vivência da facticidade do mundo já implica, necessariamente, a vivência objetiva dos valores, sendo estes uma emanção do próprio espírito criador da cultura nas distintas constelações axiológicas. A raiz ontológica do valor é o homem enquanto dever ser. Portanto, o fundamento do valor é o homem como espírito criador da cultura. Não no sentido de um subjetivismo relativista que o levasse ao campo aberto da ausência dos imperativos da razão, mas na direção de um entendimento que preserva a existência de invariantes axiológicas como referências da contingência do historicismo axiológico. Sendo a essência do homem o seu dever ser, a sua estrutura já integra todos os valores, desde os vitais até os do sagrado.

O que vimos aqui, nestes ligeiros apontamentos, deixa claro que o problema dos fundamentos no pensamento de Miguel Reale, desde as suas primeiras preocupações investigatórias, está

---

centrado na consciência humana como origem e transcendência de toda possibilidade aberta à realização da experiência jurídica. Fundamento é a pessoa humana que se expressa na temporalidade da vida da consciência e nos valores que dela promanam na criação e sedimentação da cultura. É a pessoa humana, enquanto consciência e liberdade, enquanto valor-fonte de todos os valores que funda o Direito e a moral, ambos indissociáveis na concretude da vivência histórica em demanda dos caminhos da nossa destinação.

---

# *POR QUE RE-LER O DIREITO À LUZ DA FENOMENOLOGIA III'*

---

*Marcia de M.M.I.do Couto<sup>2</sup>*

Traçadas linhas mestras nos artigos anteriores, imponho-me desta vez a dirigir o foco à teoria, para, mesmo que de forma tangencial e sem inovar ou pretender acrescentar conhecimento aos filósofos, trazer aos operadores do direito uma experiência que talvez lhes possa ser útil.

A proposta tem mais de um foco. O primeiro, um dizer o direito a partir de um ato intencional que se dirige ao conhecimento dos fenômenos dos sentimentos, o segundo, um julgar por fundamentos que, por ser a própria razão de existir do direito, vá ao encontro da capacitação dos jurisdicionados para uma melhor co-existência dentro de um co-possível.

---

<sup>1</sup> Texto extraído da Tese defendida em 2011, junto ao IFCS-PPGF, da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ, sob o título DIREITO DE ESSÊNCIAS: uma releitura dos atos jurisdicionais à luz da Fenomenologia, sob a orientação do professor doutor AQUILES CÔRTEZ GUIMARÃES e co-orientação do professor doutor FERNANDO AUGUSTO DA ROCHA RODRIGUES.

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ e Juíza Titular aposentada, lotada no Tribunal Regional do Trabalho da 12ª Região (Santa Catarina).



Atemporal e universal, a ética material dos valores, dotada de validade absoluta, mostra-se capaz de me auxiliar a demonstrar possível o afastamento definitivo do relativismo, que vem minando o universo dos atos jurisdicionais. A descoberta do emocionalismo por Pascal, aplicado por Scheler, trouxe um elemento essencial ao mundo do direito, qual seja, a possibilidade de um agir pautado na irradiação de valores. Este lançar de si, no caso, da sentença, os sentidos da norma é o diferencial trazido pelo método fenomenológico. Percebida na norma sua razão de existir, através de uma intuição emocional ou de nobreza, que faculta a apreensão de valores, passa esta sentença, ao preencher a norma com o fato colhido e descrito em essência, a atuar diretamente na causa. A isto chamarei de julgar por fundamentos, um julgar que, atrelado à essência última no plano da ação, ao valor, põe em movimento mecanismos até então encobertos e faz frente ao objetivismo.

Isto é factível, a partir de uma análise fenomenológica onde a percepção na coleta da prova é buscada na intuição emocional. Apreendido em ato, este sentimento que moveu as partes, como fenômeno que é, pode ser intuído, variado, constituído e descrito pelo juiz. Para isto, basta tenha este sua intenção voltada para o campo emocional puro. Ora, se valorar é tarefa precípua do magistrado, torna-se imprescindível que, ao adequar o fato à norma, busque o juiz a superioridade constituída a partir de valores puros e que, através de seus julgamentos, dê passagem a outra cultura, pois o que há de superior no homem é o que o leva a buscar aprimoramento.

O que faz o juiz, a rigor, é intencionar o fato e a norma e, por intermédio de um processo de redução, destacar deste fato e desta norma certos valores que, suspensos ou colocados entre parênteses, na linguagem husserliana, vão mostrar o que cada qual tem de essencial, e que uma vez descritos vão lhe servir de diretriz à própria constituição da norma *in casu*.

Convém ressaltar que os valores universais podem ser conhecidos e acessados por todos, pela via da intuição, e que os atos de avaliação e descrição servem de esclarecimento para a ação. Decidir é compor, iluminar a norma, dar vida à regra que nela se contém.

Tal procedimento por si só afasta qualquer pecha de relativismo do que seja judicar com base em valores, mantém o que no mundo jurídico é transcendental e permite o próprio conhecimento, sem que o magistrado se afaste da lei ao julgar. Basta que, estribado numa ética absoluta ou apriórica, descoberta por Scheler a partir de Pascal (razões do coração), perceba que os fundamentos da norma são mera expressão de valores puros, percebidos pela via da intuição emocional. Ao dizer o direito, o juiz não os cria nem os extingue, pois estes existem desde sempre, apenas os intui e busca no ordenamento jurídico a norma que melhor os descreva, ou que dele mais se aproxime, sem se afastar da objetividade que lhe é exigida. Sem que seja sujeito ou produtor de valores, é-lhe dado apenas percebê-los e, através de sua descrição, iluminar a norma posta.

O segundo veio embutido na proposta é abrir passagem para as mudanças sugeridas por Husserl na obra: *Crise da humanidade européia*, onde não apenas constata que “A Europa está em crise”, mas repensa seus desdobramentos: o caos cultural e uma ação eficaz que a regre. “Algo novo deve suceder”. São expressões que penso atuais e próprias em direito.

A fenomenologia pode ser o instrumento. Esta, se por um lado leva à essência dos bens jurídicos questionados, às relações, fatos ou atos jurídicos, e se, por outro, dá a conhecer valores, o fundamento último da norma jurídica, oferece como maior ganho o provocar mudanças. Tal procedimento se desdobra na alteração de comportamentos e, em consequência, pela via do alargamento das ciências, pode vir a dar passagem à possibilidade de maior eficácia

ao processo legislativo, como já se pode vislumbrar. O Juiz, ao tirar o véu que oculta a distorção de um agir comum ou aquilo que reiteradas vezes produz efeito contrário ao bem-estar geral, pode sugerir propostas legislativas que deverão ser lançadas, conforme dispõe o artigo 62 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988<sup>3</sup>. Relevo a importância de trazer o Poder Judiciário para si a proposta de lei, até porque, segmento de ponta, em contato direto com os fatos e o direito em essência, com conhecimento de causa, o fará com maior pertinência para, assim, atender às necessidades específicas do jurisdicionado e, em última análise, do cidadão.

Chamo a isto de via de mão dupla, poderoso instrumento para a provocação de reforma ou de edição de novas leis, pois, se legislar implica em expressar a vontade de um povo, se todo conteúdo tem um fim e se este conteúdo é um valor, para que a lei tenha eficácia é imperativo perceber o poder público que a vida não está resumida numa simples mostraçãõ de fenômenos. É necessário compreenderem seus representantes que razão e sensibilidade não são radicalmente distintas, como ensina Max Scheler. Tornou-se imperativo perceber que da superioridade da definição dos valores advém a melhor forma de estabelecer relações humanas e jurídicas. Assim, a lei, como expressão de valores cristalizados, há que ser construída sobre estes pilares, competindo ao juiz iluminá-la, extrair do texto legal o valor que a funda, e, ao preenchê-la, partir de sua essência, pois essa norma, em última análise, retrata a intencionalidade que marca o sentimento de um povo.

Ousada, a proposta exigiu um suporte que só foi encontrado no método fenomenológico husserliano, o qual, rigoroso, merece o mesmo tratamento que lhe foi dado por aquele que o concebeu.

---

<sup>3</sup>Art. 61 CF - A iniciativa das leis complementares e ordinárias cabe a qualquer membro ou Comissão da Câmara dos Deputados, do Senado Federal ou do Congresso Nacional, ao Presidente da República, ao Supremo Tribunal Federal, aos Tribunais Superiores, ao Procurador-Geral da República e aos cidadãos, na forma e nos casos previstos nesta Constituição

Rigor, este, que requer estabelecer distinções fundamentais a sua compreensão. Assim, parto da fenomenologia enquanto filosofia e método, para a final pô-la a serviço da jurisdição. Faça-o, mesclando teoria e prática, com a cautela de me valer de questões de ordem pública e omitir quaisquer dados que porventura levem à identificação dos contendores, portanto, sem me descurar do dever significado pelo artigo 27 do **Código de Ética da Magistratura Nacional**<sup>4</sup>.

Necessário se faz precisar a diferença entre fenomenologia enquanto filosofia e método, de modo a traçar seus pontos de congruência com o direito, para, a final, entrelaçar o resumo da teoria com o estudo de casos, como técnica confirmatória.

De forma sucinta, vou a suas raízes e tento dar a conhecer quais autores contribuíram para sua fundamentação, de sorte a, em linhas gerais, cartografar a trajetória deste modo de pensar.

Rememoro preceder o termo fenomenologia a Husserl. Originário do grego *phainómenon*, aquilo que se mostra ao pensamento, foi definido por Robert Sokolowski como a autodescoberta da razão na presença de objetos inteligíveis. (SOKOLOWSKI: 2010, p.12). Data seu uso do século XVIII, deitando raízes na escola de Christian Wolff, no Neues Oragnon de Johan Heinrich Lambert. Trazia a teoria da época, como proposta, o desfazimento de ilusões. Kant, Hegel, Brentano também dela se ocuparam.

Husserl, além de fazer objeções ao naturalismo e ao psicologismo, distanciou-se, também, de Kant e Hegel. Ao rejeitar uma teoria do ser absoluto, e, ao conferir a este ser condição de aparecer, atribuiu à fenomenologia um novo sentido.

Assim, posso afirmar que o movimento fenomenológico despontou com Husserl ao raiar do século XX. Trouxe como obra

---

<sup>4</sup>Art. 27. O magistrado tem o dever de guardar absoluta reserva, na vida pública e privada, sobre dados ou fatos pessoais de que haja tomado conhecimento no exercício de sua atividade.

inaugural suas *Investigações lógicas* (1900-1901), sendo que à Filosofia da aritmética (1891) foi atribuída dimensão pré-fenomenológica, por dotada de grande importância para a formação do conceito de constituição. Embora seu criador haja filosofado por escrito e tenha deixado extenso acervo, poucas de suas obras foram publicadas em vida, as duas já citadas e *A filosofia como ciência de rigor* (1911); *Idéias - I* (1913); *Lições sobre a consciência íntima do tempo* (1928); *Lógica formal e transcendental* (1929) e *Meditações cartesianas* (1931).

O pensamento husserliano, sem se mostrar linear, embora mantenha coerência e identidade, contém viragens que precisam ser compreendidas. Passados seis anos da primeira edição das *Investigações lógicas*, fase da fenomenologia psicológica descritiva, onde o autor se dedicou à esfera das vivências do *eu* que vive, recusada a proposta de sua nomeação para a cátedra de filosofia pela Universidade de Gotinga, atormentado, Husserl, ao questionar sua existência enquanto filósofo, decidiu chegar a uma *íntima firmeza* de si mesmo e de seu filosofar.

Ao se propor a criticar a razão, fez, não por acaso, referência ao título da obra kantiana, para dar surgimento à idéia de uma fenomenologia que, forjada pelo idealismo transcendental, foi apresentada como filosofia transcendental. A transição para a fase madura de sua filosofia se deu em 1913 com *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Concomitantemente, surgiu a redução transcendental e com ela a objetualidade constituída pelo sujeito. Assim, através da redução fenomenológica, um modo de consideração transcendental passou a ser acessado para dar passagem à consciência.

*“A doutrina das categorias tem de partir obrigatoriamente desta que é a mais radical de todas as diferenciações ontológicas – o ser como consciência e o ser como ser ‘transcendente’, que se ‘anuncia’ na consciência – e que,*

*como se vê com clareza, só pode ser obtida e apreciada em sua pureza pelo método da redução transcendental. (HUSSERL: 2006, p.165)."*

Identifico no idealismo transcendental o núcleo do pensamento husserliano, onde a questão central é a constituição dos objetos pela consciência, ou, como ele mesmo considerou, *a dissolução do ser na consciência* (HUSSERL: s.d., p. 13).

Aprofundou o filósofo essas conclusões e as desenvolveu plenamente nas duas obras seguintes: *Lógica formal e transcendental* (1929), e na obra póstuma organizada e publicada por L. Landgrebe, *Experiência e Juízo* (1939), período em que lançou mão da constituição por intermédio do tempo.

Este filosofar ganhou vida a partir de seu criador com o editorial *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913-1930), periódico que estimulou a edição de trabalhos significativos, como *Ser e Tempo* de Heidegger, *O formalismo na ética e a ética material dos valores* de Max Scheler, dentre outros, como os escritos por Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Moritz Geiger e Eugen Fink. Sua influência na academia foi grande. Dirigiu dois grupos de estudos filosóficos voltados para a fenomenologia, um em Göttingen, surgido a partir da leitura das *Investigações lógicas* e outro em Munique, que, atraído pela restauração do *realismo* na filosofia, posteriormente veio a transformar-se num centro independente de fenomenologia, em repúdio ao que os discípulos atribuíram ao mestre um retorno ao "idealismo". Reuniu nomes como: Reinach, Daubert, Conrad, Conrad-Martius, Alexandre Koyré, Roman Ingarden, Edith Stein, além de influenciar Jacob Klein e Hans-Georg Gadamer.

Em 1920, o movimento fenomenológico capitaneado por Husserl cedeu lugar à influência de Heidegger. À fase alemã da fenomenologia, posso acrescentar a presença de Scheler que,

independente, fez sua leitura fenomenológica de pontos específicos, como valores morais, para estudá-los de forma mais pontual.

Os anos 30, marcados pela guerra, separaram a filosofia alemã do mundo britânico e americano. O acervo de Husserl, contendo milhares de manuscritos, resumos de cursos, esboços e meditações filosóficas foi salvo pelo franciscano Herman Leo Van Breda, que o resgatou e o remeteu de Friburgo a Louvain em 1938, seis meses depois da morte do autor. Finda a guerra, recolhidos os Arquivos Husserl na Universidade de Louvain, tornaram-se referência internacional para edição, publicação e pesquisa do pensamento husserliano. Outros arquivos afiliados foram estabelecidos posteriormente em Cologne, Friburgo, Paris e New York. O material coletado nos Arquivos Husserl encontra-se em fase de publicação e já conta com mais de vinte e nove títulos.

Além da Alemanha, foi a França a dar maior relevância ao movimento fenomenológico. A influência de Husserl foi mostrada através de Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Paul Ricoeur.

Na Inglaterra, representado por Wolfe Mays e seus discípulos Barry Schmith, Kevin Mulligan e Peter Simons, teve origem a formação de um grupo dedicado a cotejar a primeira fase da fenomenologia com a analítica de Gottlob Frege e de outros filósofos austríacos do século passado.

A fenomenologia ultrapassou essas fronteiras e chegou aos Estados Unidos da América por Willian Ernest Hocking, Dorion Cairns e Marvin Farber (1920-1930), onde marca presença em diversas universidades e conta com importantes centros, dos quais merece destaque o localizado na Graduate Faculty of New School for Social Research, que data de 1950. Hoje, sob a influência do movimento inglês, a filosofia de Husserl é re-lida nos Estados Unidos com referente em Frege e sua filosofia analítica.

Alcançou, ainda, a Espanha através de José Ortega y Gasset, a Itália por Antonio Banfi e Enzo Paci, a Polônia por Roman Ingarden, a Checoslováquia com Jan Patočka. Ganhou relevo na Rússia pré-revolucionária, perdeu-o com a Revolução Comunista e tenta recuperá-lo na contemporaneidade, através da tentativa de versar para o russo a obra de Husserl.

Com isto, ao perguntar pela fenomenologia, vejo-a inicialmente como uma crítica ao conhecimento que evolui para “doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento.” (HUSSERL: s.d., p.22).

Rigorosa, sem ser exata, realiza-se por descrição. A fenomenologia husserliana, ao adotar diretriz diversa da até então empreendida por empiristas e lógicos, vai centrar sua investigação na análise dos fenômenos processados no fluxo da consciência. Deixa este modo de filosofar, por suas mãos, de ser um meio de evitar ilusões, ou de contornar as dificuldades da metafísica, no que tange à compreensão do que seja conhecer através dos sentidos, para tornar-se, à sua maneira, a própria ontologia naquilo que não comporta a dissociação entre *sujeito* e *objeto*.

A fenomenologia, aplicada às ciências objetivas, superou a ingenuidade com que os teóricos justificam suas pesquisas. Husserl, em sua crítica ao objetivismo das ciências, apontou para as crises e paradoxos vividos pela ciência moderna, para nela englobar a lógica tradicional.

A diferença fundamental consiste em contentarem-se as ciências positivas com os fatos, para tratar os objetos na sua contingência, enquanto a fenomenologia, ciência de essências, parte de fundamentos, e, através de uma reflexão transcendental, permite seja o conhecimento trabalhado, tendo em vista a validade universal. Experimentar diverge fundamentalmente de experienciar. Quem experimenta justifica, quem experiencia compreende.



A proposta das ciências positivas, do objetivismo, é justificar, ou seja, partir de uma hipótese formulada para, através de um conceito prévio, verificar seu enquadramento aos conceitos *a priori*. Ao encobrir o sentido dos fatos, essas ciências afastaram-se do mundo da vida. Contudo, é preciso recuperar este sentido, ir além da investigação científica para fazer ciência.

Husserl jamais desautorizou as ciências, mas tão-somente desacreditou do cientificismo e das crenças advindas das ciências positivas. Ao partir em busca dos sentidos do mundo, o fez para propor um afastamento do vivido social, só ele capaz de permitir a mostraçãõ deste mundo tal qual é. Imprimiu à fenomenologia o papel de mostrar serem as coisas responsáveis por sua identidade e inteligibilidade, bem como ser o homem destinatário de sua manifestação.

Com isto, trouxe o filósofo um diferencial à filosofia, opondo-se ao dualismo tradicional *sujeito-objeto*. Contudo, o que se sobressai na atitude fenomenológica é esclarecer o verdadeiro papel da razão.

O que fez Husserl ao eliminar esta dicotomia estrutural entre as coisas do mundo, da consciência, do espírito e do saber, foi propor outro modelo de conhecimento que, constituído a partir do mundo da vida, toma a consciência como pura intencionalidade para conferir-lhe terminologia própria, de tal sorte, que, dada sua especificidade, passou a fazer parte deste filosofar.

Este pensar se sobressai e assume mais e mais importância na medida em que lida com a questão dos aparecimentos, num mundo de aparências. Inovou o filósofo ao acrescentar o tema presença e ausência ao estudo de partes-todo e do *um em muitos*, largamente discutidos por várias escolas filosóficas.

O mostrar-se, a exemplo, é problema enraizado na filosofia e vem sendo repassado desde a sua origem até a contemporaneidade.

Alvo da manifestação dos sofistas e da resposta de Platão, assume a cada dia maiores proporções diante da multiplicidade dos modos de apresentação e representação trazidos pela alta tecnologia posta à disposição da humanidade. Hoje é preciso lidar com a redução do real a meras aparências. A fenomenologia clássica isto permite ao deixar claro que as partes são partes de um todo; que multiplicidades têm identidades e que as presenças só fazem sentido se contrapostas às ausências. E isto me parece fundamental em direito, na medida em que só através destas percepções pode-se chegar às conexões de essências que dão forma à própria noção de justo ou injusto.

Passo então a trabalhar o *modo como* por a fenomenologia a serviço do direito e chego à doutrina da intencionalidade. Aproprio-me da idéia contida no termo, “consciência de...”, vista como intencionalidade, e me apercebo de que este direito é dirigido à teoria do conhecimento e não à teoria da ação humana.

Vejo esta consciência, ainda hoje, mal posta no lugar intramental em que estive na tradição cartesiana e reforço o que já passei a ter presente: não ser o mundo da vida uma simples projeção mental, mas, ao contrário, estar a intencionalidade diretamente conectada com esta vida, com este mundo, com ele estando em eterna simbiose.

Constato que a consciência em Husserl ultrapassa a instância psíquica defendida por Freud e que se aproxima da concepção de Franz Brentano, o qual a concebeu como consciência de algo, a mesma que recebeu de seu discípulo o nome de intencional. E concludo ser preciso voltar às descrições contidas na obra *A crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, última introdução à fenomenologia por ele legada à filosofia, para rever o sentido de homem como ser pessoal e livre, que, dotado de autoconsciência, é capaz de refletir sobre a própria experiência. Afinal, faz parte deste estudo re-significar o binômio liberdade-responsabilidade para o direito.

Cartografada a fenomenologia enquanto modo de filosofar, ao concluir ser este um meio de deixar de teorizar para compreender e fazer compreender o fenômeno a partir da consciência intencional, me proponho a avançar mais um passo no sentido de converter este modo de pensar em produção.

Contudo, isto exige um método, método a que Husserl chamou de fenomenológico. Aqui há um ponto a relevar: estar a filosofia no patamar de visão da totalidade, enquanto o método se mostra como um operá-la por atitudes. Assim, passo a pensar este filosofar como meio mostrar-se em modos de proceder ou agir.

Por entender ser o método filosófico o *modo como se opera* a filosofia por atitudes, concebida a fenomenologia em processo, e posta em permanente evolução por seu criador, imbricados fenomenologia enquanto filosofia e método, além de comporem ambos a investigação fenomenológica, posso, assim, sintetizar o pensamento de Husserl: haver partido do estudo filosófico da matemática; conter uma primeira fase onde foi desenvolvido um método objetivista e, numa segunda fase, abrigar a aplicação deste método ao próprio *eu* que, transformado em resíduo fenomenológico, leva-o ao idealismo.

Sua proposta foi manter aberto seu filosofar, de forma a ser escrito por muitas mãos. Tanto assim o pensou que, durante sua vida, deitou sobre ele mais de um olhar. Complementares, estes modos de ver servem, ainda hoje, como fonte de orientação para seus seguidores.

Husserl, depois de estabelecer a distinção radical entre os pensamentos natural e filosófico, munido de elementos capazes de direcionar a pergunta pela essência do conhecimento e de abrir-se a sua possibilidade, ultrapassou os limites desta atitude natural, espiritual ou ingênua, solo e fundamento das ciências naturais.

Rompeu com a tradição e empenhou-se em mostrar que a atitude propriamente filosófica está a exigir mais, na medida em que, iluminada e consciente de seus verdadeiros propósitos, tem por proposta chegar à essência do conhecimento. Pioneiro neste campo, sem resposta imediata para a pergunta que se fez, enfrentou a necessidade intrínseca de investigar. Precisava compreender como se dava o conhecimento naquele que, portador de uma experiência, sempre subjetiva, no momento em que intentava conhecer aquilo que lhe era transcendente ontológica e fisicamente.

Partiu para a crítica da razão e ali gestou sua tarefa fenomenológica propriamente dita – sua proposta era alcançar a essência do conhecimento. Sem precedentes, inovou, criando novos fundamentos para esta atitude e para este método eminentemente reflexivos, que dele exigiram alcançar uma objetividade que *seria ela mesma o que fosse* e que até então estava fora do alcance imaginário do homem.

Tomou por referência o radicalismo de Descartes e o aplicou a todo o conhecimento. Partiu da premissa de que, se era impossível duvidar da própria existência, pela simples consciência do ato de duvidar, passou a buscar o que com a mesma medida de clareza e distinção poderia ser aplicado a todos os atos do *cogito* e a todas as *cogitationes*. Ao desenvolver seu raciocínio e observar inalterado o objeto visado a despeito daquele que o percebe, do modo como o julga, ou o representa, etc... concluiu encontrar-se no perceber, enquanto intuição imanente, a medida definitiva, a bússola para aquele que pretende alcançar o verdadeiro conhecimento.

Ao atribuir à fenomenologia a função de elucidar e clarificar a essência do conhecimento e a pretensão de validade pertencente a tal essência, igualmente a ela impôs seguir passo a passo um caminho e contentar-se inicialmente com a verdade intuitiva imanente: “eu percebo”.

A partir da redução fenomenológica, da dúvida radical sobre o conhecimento e deste eu percebo, constatou ser impossível admitir-se a existência de qualquer coisa que transcenda os atos do cogito, as *cogitationes*.

Neste ponto tinha em mãos os pilares de sua fenomenologia: as essências e a verdade intuitiva imanente, o “eu percebo”.

Tomou estes referentes como paradigmas para sua pesquisa e, a partir das *cogitationes* puras, *perceber*, *pensar*, *ver puros*, etc..., rumou para o conhecimento do fenômeno puro, *tal como intuído pode se dar*. Ali encontrou o campo dos fenômenos puros, das essências, que se dão intuitiva e imanentemente.

Husserl, ao tomar o dado por fundamento, declarou-se “positivista”. Isto, contudo, não o impediu de fazer severas críticas a este modo de filosofar, no que entendeu equivocada a indistinção por parte dos seguidores desta corrente filosófica entre o *ver* geral e o *ver* meramente sensível ou experimental.

Estabeleceu a diferença entre *ciência dos fatos*, ou *fáticas*, cujo objeto é a experiência sensível, e as *ciências de essências* ou *eidéticas*, dirigidas pela intuição essencial, como própria visão da essência (*Wesensschau*), para concluir estarem todas as ciências, inclusive as de fatos, atreladas à lógica fenomenológica, enquanto filosofia primeira, além de albergar uma essência permanente.

Atribuiu à filosofia fenomenológica caráter de ciência eidética, na medida em que estava fundada em conexões essenciais.

Disposto a estabelecer uma base segura, livre de pressuposições, que abrangesse todas as ciências, inclusive a filosofia, Husserl tomou como palavra de ordem ir ao encontro das próprias coisas, aqui com a conotação de dado, o que cada um tem diante da própria

consciência. Em fenomenologia, o que conta é o *dado*, o *fenômeno*, a *coisa em si*. Esta é a regra mais basal do método fenomenológico.

Posteriormente, ao ir além e encontrar outros tipos de percepção, a exemplo da percepção de universalidades, mudou o foco de sua investigação. A pergunta passou a ser outra.

Husserl estava propenso a investigar se as essências universais e seus correspondentes estados de coisas universais se enquadrariam à autopresentação como *cogitatio*, ou se o universal transcenderia o próprio conhecimento.

Esclareceu que a objetualidade da ciência objetiva se dá em processo, ou seja, que, constituída a partir de um intuir evidente, capaz de revelar os vínculos teleológicos existentes entre os atos cognoscitivos, vai encontrar na esfera da evidência pura solução para os problemas da essência do conhecimento e do sentido da correlação de conhecimento e objetualidade cognoscitiva. (HUSSERL: s.d., p.107).

A final, dirigiu sua crítica ao cientificismo, que, ao projetar-se no puro objetivismo, deixa a materialidade e a causalidade dos objetos assumirem o comando das investigações para transformar o mundo em simples hipótese ontológica, cuja compreensão se dá por intermédio de caracteres probabilísticos.

Dito isto, espero haver mostrado ser a fenomenologia uma ciência diferenciada, com características e método próprios. Diferenciada no que encontra suporte na intuição, dirige-se à crítica da razão em geral e se processa através da redução fenomenológica, podendo ir ao encontro do exame do método propriamente dito, impondo-se o estudo da redução, na qualidade de princípio metodológico fundamental da fenomenologia.

Husserl, a rigor, centrou sua preocupação na experiência básica da consciência e no analisar as vivências apreendidas na

intuição. Diversamente de Kant, analista transcendental, para quem os objetos eram dados a partir de conceitos puros e intuição, ele partiu das coisas como se mostravam, investigou mais que o objeto, interrogou o fenômeno, sem se ocupar de conceitos prévios, teorias ou explicações dadas *a priori*. Não o fez, entretanto, sem qualquer referência, baseou-se num pré-reflexivo, o próprio pensar. Existia um *iter* a ser percorrido entre a interrogação e o entendimento. O fenômeno havia de apresentar-se ao sujeito enquanto fenômeno, desnudar-se, de modo a ser trazido à luz pela descrição.

Isto, contudo, não lhe bastou. Passou a refletir sobre o *modo como* as essências faziam-se conscientes. Sob este prisma, a redução eidética assumiria o papel de revelar ao sujeito as essências a partir das quais as coisas tinham sentido. Esta revelação já se mostrava evidente na primeira edição das Investigações Lógicas, trazendo sua segunda edição, publicada à época de *Idéias I*, como diferencial, o embrião do idealismo subjetivo. Com a idéia de constituição, passaram os objetos a guardar relação com o *eu* e a dele depender. Em *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, 1913, traçou suas linhas mestras. Incompreendido, viu grande parte de seus discípulos encarar esta viragem como um retrocesso ao idealismo.

Em 1916, em sua aula inaugural como catedrático da Universidade de Friburgo, apresentou o método da redução transcendental, o qual, ao permitir o retorno à consciência, dá a conhecer a engrenagem da constituição dos objetos nesta consciência, ou, como a denominou, “a dissolução do *ser* na consciência”. Este é o cerne do seu pensamento. Neste modelo, não há objeto sem que haja a “gênese da vivência do objeto em seu modo de acesso à consciência” (DEPRAZ: 2007, p.127).

Em 1929, publicou *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Lógica formal e transcendental*.

Base de seu método, a redução fenomenológica em Husserl é mais que isto, é uma espécie de conversão.

A redução à idéia ou à essência, eidos em grego, impõe-se à filosofia, enquanto ciência genuinamente rigorosa, vez que não pode ela prescindir de clareza apodítica, de certeza transparente e irrestrita, ou de distinção unívoca, requisitos que, segundo Descartes, lhe servem de sustentação.

Está esta ciência primeira a exigir sejam seus objetos essências atemporais. Doutra parte, esta atemporalidade precisa ser garantida pela idealidade que a mantém fora do mundo variável e transitório que caracteriza a ciência empírica. Tais exigências levam à requisição de um método que, descritivo e concernente à esfera das vivências deste *eu* que vive, refira-se empiricamente às objectidades, propriedades puras, da natureza. Imperativa se torna a criação de um método que esteja lastreado na intuição do invariante.

Contudo, muitos são os meandros que envolvem este discernimento. O termo fenômeno, por exemplo, para a fenomenologia é marcado por uma relação indissociável entre *sujeito* e *objeto*, que, de forma resumida, pode ser vista como uma mescla do aparecer com o que aparece. Ao ser conceituado como *de-monstração daquilo que se mostra*, assume uma versão filosófica. Passa a expressar exatamente o que de velado existe no que se mostra, para dar a conhecer o que pertence essencialmente ao objeto. Faz-se sentido a partir do percebido. Enquanto dado fenomenológico, evidencia uma qualidade objetiva de uma função de apreensão, que é apresentada na percepção do objeto como seu modo de aparecer.

Essa interdependência entre *o sujeito do conhecimento* e *o mundo conhecido* levou Husserl à análise do próprio aparecer e à ação



do tempo sobre ele. O exemplo clássico é o do giz que, apresentado em dado minuto, é recolhido e apresentado noutra, não se mostrando o mesmo. Este exemplo pode ser transposto ao campo do direito, onde um simples ato ou fato pode vir a ser transformado em ato ou fato jurídico, vindo a demonstrar que, em momentos diversos, é possível ter uma outra percepção do mesmo objeto. Este processo, ao envolver a questão do tempo, atraiu meu interesse.

Ao precisar transpor esse obstáculo, Husserl passou a trabalhar a questão do tempo a partir de uma crítica a Brentano sobre a matéria, ou seja, sobre a origem psicológica de sua representação.

O objeto da investigação é o tempo, enquanto duração. A redução passa a ser dirigida a esse tempo através da suspensão do tempo objetivo (*Ausschaltung der objektiven Zeit*). Isto equivale a reduzir o tempo do mundo natural, aquele que nos é dado cronologicamente, e, mais, a submeter à *epoché* toda posição objetiva do mundo, ou seja, a coisa real, o tempo da natureza no sentido das ciências naturais e a psicologia, como ciência natural do mundo psíquico, para deixar remanescer apenas e tão-somente as vivências puras do tempo, ou seja, a estrutura *a priori* dos atos da consciência. Passou essa estrutura temporal cronológica à consequente da consciência temporal, adotando a realidade caráter de realidade visada, representada, intuída e conceitualmente pensada. Só assim a duração do tempo poderia ser mostrada tal qual é, como dado fenomenológico absoluto, conjunto de relações que estabelecem limites ao que é percebido na experiência. O tempo fenomenológico é constituído no fluir da consciência, como modo de ser dado que se mostra sempre outro na continuidade, como o som de uma melodia, ou como o fato ou ato jurídico, que se protraí no tempo desde a sua formação até a sua perfectibilização ou extinção.

Compreender a extensão da duração temporal implica, pois, em saber que o tempo é uma sequência que se prolonga, um

eterno contínuo de passados cada vez mais distantes. Visto deste modo o momento atual, o *agora* perceptivo é apenas o núcleo de fases passadas. Comparativamente, os pontos de duração temporal afastam-se da minha consciência, da mesma forma que os pontos do objeto em repouso no espaço o fazem quando deles me afasto.

Um novo horizonte se delinea e isto me interessa em especial por explicar a mecânica do processo, a própria razão de existir do instituto da preclusão, seja ela temporal, lógica ou *pro judicata*; por melhor promover a adequação dos meios de prova e por tornar indubitável a responsabilidade que traz *decidir para o futuro*.

Dirigida aos modos de doação do vivido, alcança o tempo a *percepção do agora atual*, a *retenção* do que *há pouco* se viveu e a *protensão* do que será vivido. Assim, ao ver o tempo diluído em três direções: o antes, o depois e o simultâneo, posso perceber que, ao decidir, me aproprio de um *agora passado*, que envolve um vivido atual sempre precedido no tempo por outros vividos, e que neste estar o passado de vividos, continuamente preenchido, consiste a responsabilidade de decidir para o futuro.

A descrição fenomenológica da consciência do tempo trazida em *Idéias I*, entretanto, tem caráter provisório. Descrição estática, estritamente noemática da consciência, traz descrito tão-somente o objeto constituído. A relação entre o eu puro e o tempo está por ser tematizada. Nesta obra, embora tenha Husserl partido para um último nível de constituição, o da consciência absoluta, ápice da radicalização da esfera transcendental, e ali se desenvolva o processo de redução nos dois níveis, eidético e transcendental, o transcendental descrito ainda não é o *transcendental absoluto*, por não atingir a absoluta transcendentalidade da consciência.

Falta a constituição absoluta de todo ato e de toda vivência.

O conjunto de operações da vida do *ego* puro, enquanto fluxo constituinte, ainda está por vir.

Esta atitude, que tem como referente o radicalismo cartesiano, traz embutido o *perceber* como derivado da própria auto-evidência do pensar e, portanto, as *cogitationes* como primeiro dado absoluto.

Neste ponto vislumbro o anúncio de uma nova vertente do método. Um novo desnudar-se encontra-se em andamento. Entre a redução eidética e a transcendental, existem distinções relevantes. Tomo por importante estabelecer, minimamente, estas distinções.

A princípio, é preciso identificar que, para a fenomenologia, é de somenos importância o modo como o mundo real afeta os sentidos. Para Husserl, é fundamental distinguir percepção de intuição dos sentidos, na medida em que posso estar consciente de algo, sem intuir-lhe o sentido.

Da intuição eidética, com o sentido de intuição de essências e das estruturas essenciais, *Wesensschau*, depende a redução eidética, o fazer aparecer o invariante.

Neste método, a essência do objeto tomado precisa ser apreendida. Identificado este objeto ideal, o noema, o objeto da percepção, dele é retirado tudo o que tem de particular. Passa, então, o sujeito a conceber uma multiplicidade de variações deste objeto, até que chegue a sua invariância, ao que nele permanece de imutável na multiplicidade, o universal, aquilo que na linguagem fenomenológica equivale à intuição da essência objetiva.

Este é o *modo como*, em direito, vejo identificados: um instituto, o vindicado, o conteúdo da resposta e o legislado, e, indo além, o lugar onde pode ser encontrado sustentáculo para a integração da norma, seja por analogia *legis* ou *juris*, seja pela

equidade. É este *invariante*, esta essência que, presente em todos os atos jurídicos daquela espécie, assume a forma de natureza jurídica, de núcleo da norma.

Faço da fenomenologia prática de forma a tornar mais fácil a compreensão. Trouxe este modelo a distinção entre *hylé* (matéria), a exemplo, em direito do trabalho, o próprio trabalho, e a *morphé* (forma) visada, em direito, relação de emprego/ trabalho autônomo. Foram, então, utilizados, por Husserl, os termos *noese*, ato – dados sensíveis/forma, para representar as vivências intencionais, a percepção da distinção entre trabalho e emprego, e *noema*, o objeto constituído na vivência intencional, a relação havida que, mostrada à intuição pura, como multiplicidade de dados, ou seja, como elementos que dão forma a este tipo de trabalho chamado emprego (o disponibilizar, espontaneamente, a própria força física a serviço de outrem de forma subordinada contra a prestação de salário) para que se materialize. A isto se soma a distinção entre juízo, enquanto essência, a *noese*, o ato de pensar, o sentido da própria relação de trabalho subordinado e enunciado do juízo, a descrição do *noema* do juízo, onde restam pontuadas as diferenças entre os dois tipos de serviços prestados e, por derradeiro, sua classificação.

Assim, consiste a redução *eidética* em reduzir o objeto à sua forma pura, para vê-lo em essência, isolado de tudo o que anteriormente dele se conhecia, e, assim, descrevê-lo. Nesta estrutura, o fenômeno torna-se incontestável. A espécie de contrato havido pode ser declarada com segurança.

Sem que possa o fenomenólogo, neste caso o juiz, acreditar ingenuamente no que lhe é apresentado pelo mundo, até porque a realidade é palco de eventos enganosos, passa a variar na imaginação as diversas alterações possíveis a que pode submeter o fato em julgamento, de modo a alcançar o que traz invariante, aquilo que, para Husserl, é o que se mantém invariável no processo de variação.

Consciente de que, mais importante que saber se o fato ocorreu, ou não, é ter presente que o que se intui é um ato primordialmente dado sobre o qual todo o resto será fundado e que o conhecimento do mundo se dá na intuição, chega o juiz à percepção da essência, ao fato posto em julgamento em “carne e osso”.

Retornar à intuição direta e imediata, *Anschauung*, e à percepção da essência, para dela afastar qualquer especulação filosófica e abordá-la de forma concreta, foi o que pretendeu Husserl para sua fenomenologia. Minha pretensão é, seguindo este método, fazer desta abordagem esteio para a prática dos atos jurisdicionais.

Exemplifico para mostrar como o juiz, através da redução eidética, ao reduzir o noema, o fato posto em julgamento, à sua forma essencial, pode fazer dessa essência garantia de verdade.

Parto da simulação de uma lide trabalhista. Feita a oitiva das partes, causa estranhamento ao juiz a confissão expressa do ex-empregador quanto a dever mais que o demandado. Inquirido sobre as circunstâncias do desfazimento do contrato, chega ao encerramento das atividades da empresa e à sua falta de saúde financeira. Observado o rito, proposto acordo, é este aceito de imediato e por quantitativo que supera o estimado para os pedidos. O juiz vai além e questiona a forma de pagamento. Pronta a resposta, vem à tona a ilicitude do pedido e dos atos dele consequentes. - “Ele tem crédito privilegiado na falência, será pago primeiro, porque foi o primeiro a reclamar”. Inquirido o empregado sobre estar de acordo com esta forma de pagamento, responde: - “Sim, nós já combinamos”. Para chegar ao âmago da questão, pretende o juiz saber se têm, autor e réu, a exata dimensão de seus atos. Questionados sobre terem noção dos prejuízos que este acordo poderia trazer a terceiros, respondem em uníssono: - “paciência”. É mostrada, pela via da intuição pura, a tentativa de buscar no Poder Judiciário chancela para a validação

de práticas espúrias. Mostram-se extreme de dúvidas o evidente intento de simular lide e, assim, constituir crédito privilegiado, bem como, a intenção de causar prejuízo a terceiros de boa-fé, os demais empregados e a Fazenda Pública.

Munido desses elementos, autorizado pelo artigo 129, o juiz transborda os limites da demanda, e, excepcionalmente, julga, não mais a justeza os créditos trabalhistas, mas o ato ilícito, o que havia de concreto nesta relação processual, no linguajar husserliano, o que foi trazido à luz pela via da intuição.

Procedida a redução, descrito o fato ilícito em essência, é dada passagem às consequências jurídicas dele advindas: declaração da contenta aparente; bilateralidade da litigância de má-fé e condenação de ambos os litigantes na forma dos artigos 17, III, 18 §§ 1º e 2º, do Código de Processo Civil, em aplicação subsidiária autorizada pelo artigo 769 da Consolidação das Leis do Trabalho<sup>5</sup>.

Todavia, sem que o intuído como essência objetiva, o invariável

---

<sup>5</sup> CPC Art.129- Convencendo-se, pelas circunstâncias da causa, de que autor e réu se serviram do processo para praticar ato simulado ou conseguir fim proibido por lei, o juiz proferirá sentença que obste aos objetivos das partes Art. 17. Reputa-se litigante de má-fé aquele que: (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

I - deduzir pretensão ou defesa contra texto expresso de lei ou fato incontroverso; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

II - alterar a verdade dos fatos; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

III - usar do processo para conseguir objetivo ilegal; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

IV - opuser resistência injustificada ao andamento do processo; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

V - proceder de modo temerário em qualquer incidente ou ato do processo; (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

VI - provocar incidentes manifestamente infundados. (Redação dada pela Lei nº 6.771, de 27.3.1980)

VII - interpor recurso com intuito manifestamente protelatório. (Incluído pela Lei nº 9.668, de 23.6.1998)

Art. 18. O juiz ou tribunal, de ofício ou a requerimento, condenará o litigante de má-fé a pagar multa não excedente a um por cento sobre o valor da causa e a indenizar a parte contrária dos prejuízos que esta sofreu, mais os honorários advocatícios e todas as despesas que efetuou. (Redação dada pela Lei nº 9.668, de 23.6.1998)

§ 1º Quando forem dois ou mais os litigantes de má-fé, o juiz condenará cada um na proporção do seu respectivo interesse na causa, ou solidariamente aqueles que se coligaram para lesar a parte contrária.

§ 2º O valor da indenização será desde logo fixado pelo juiz, em quantia não superior a 20% (vinte por cento) sobre o valor da causa, ou liquidado por arbitramento. (Redação dada pela Lei nº 8.952, de 13.12.1994)

CLT Art. 769 - Nos casos omissos, o direito processual comum será fonte subsidiária do direito processual do trabalho, exceto naquilo em que for incompatível com as normas deste Título.

ou universal do objeto elimine a subjetividade, inafastável da redução eidética o modo como o objeto é visado pelo sujeito, irretorquível que em qualquer experiência de consciência existe mais do que sobre o objeto é informado pelos sentidos, parte Husserl para a redução fenomenológica aplicada à tese da existência do mundo, enquanto consciência pura, transcendental.

Tal diretriz, sem invalidar saberes prévios, ou desqualificar o conhecimento, permitiu que o filósofo aperfeiçoasse seu método.

Partiu para uma fenomenologia que, através da *epoché*, ou suspensão afastasse certos elementos do dado, que passariam a ser desconsiderados. Ao prescindir de todos os outros conhecimentos e da atitude natural da existência do mundo, a *epoché* se dirige às coisas como se mostram ao *eu* que as visa. O ato de colocar entre parênteses carecia de uma conotação ampla, precisava abranger tudo o que não fosse correlato da consciência pura, de modo a que, da última redução, nada restasse para além do *eu*, enquanto último resíduo fenomenológico. Foi isto a dar passagem à redução transcendental.

Ergueu-se a questão da autoconstituição do *eu*, impôs-se a premência em conhecer um *eu* central que, “em virtude das leis da ‘gênese transcendental’ - adquire uma nova propriedade permanente. [...]” (HUSSERL: 2001, p.83). Mostraram-se insuficientes descrever a correlação noético-noemática e identificar suas estruturas, na medida em que se mostraram incapazes de garantir o fundamento absoluto. Requeria a ciência da subjetividade um fundamento apodítico. Impôs-se aprofundar a redução até encontrar a consciência enquanto condição de possibilidade transcendental. Este processo encontra-se descrito na *Quarta meditação cartesiana*.

Neste passo, Husserl tomou como referente as diferentes regiões do *ser*, por considerá-las território da fenomenologia e, ao

delas destacar a consciência pura enquanto constituidora, ligou-a umbilicalmente à intencionalidade, conceito que recebeu de Brentano e de forma transversa da escolástica. Compreender esta engrenagem parece-me fundamental ao estudo da prática dos atos jurisdicionais, na medida em que os vejo resultado da produção de uma consciência constituidora.

Divorciados do mundo real os objetos experimentados, percebidos, recordados, pensados ou judicativamente aceitos, na *epoché* transcendental são vistos como fenômenos puros, como *cogitata* das próprias *cogitationes*. Em contrapartida, o mundo, submetido à redução transcendental, apartado do real, assume conotação de correlato da consciência pura, transcendental, capaz de gerar significados.

Destacadas dentre as vivências, as intencionais, na medida em que se fazem vivências de um objeto, consciência de algo, passam a com ele guardar uma relação intencional. A redução, neste caso, mostra-se um *entre* a consciência como intencionalidade e o *objeto* que, a partir desta redução, passa a ter existência a partir do direcionamento que a consciência lhe dá, da intencionalidade do *sujeito*. Revelado o ato puro através da vivência, confunde-se este com a referência intencional da consciência pura ao objeto intencional.

Com isto transformou-se a fenomenologia em ciência das vivências puras e da constituição. Em fluxo, a realidade estava miscigenada à corrente das vivências enquanto atos puros.

Aqui, retornar à consciência é retornar ao *ser do homem*, enquanto *ser constituidor do mundo*. Compreendida esta consciência como *consciência de...* que, apreensível somente *em relação*, equivale a perceber sua existência correlacionada a eventos vivos e concatenados, posso vê-la correlacionada a um existencial concreto.



A proposta corresponde a um afastar-se de uma consciência em si, na medida em que se propõe a examinar em que consiste o próprio acontecer da consciência, ou seja, como os objetos aparecem a ela nesta percepção, compreensão e entendimento. Esta consciência é, pois, o ser do homem, o objeto de investigação.

A diferença entre a descrição estática e a genética da constituição pela consciência está exatamente em que a primeira se ocupa em descrever as unidades e doações de sentidos já dadas, limitando-se a esclarecer em que estruturas se funda sua constituição, competindo à segunda descrever a gênese dos sentidos e estruturas envolvidas na constituição, ou a gênese do *eu* puro enquanto origem e fundamento de todas as suas operações.

O objetivo da análise genética da consciência é a generatividade da própria vida subjetiva em sua dinâmica de auto-constituição. Esta vida subjetiva irrompe da cadeia temporal das vivências. Ao descrever a origem da vida subjetiva, ao percebê-la inserida na corrente de vivências, Husserl conduziu sua pesquisa para a descrição genética do tempo, onde o fluxo absoluto como origem dessas vivências é origem de *si*. Fonte das fontes, este fluxo temporal é *sem tempo (zeitlose)*, absoluto e verdadeiro. Este fluxo, uno, é o verdadeiro lugar da gênese temporal e só encontra compreensão em sua estrutura primordial, a intencionalidade.

Mostra-se assim a possibilidade de identificação de um objeto. Alinhado à estrutura do tempo, este *objeto* terá a possibilidade de *ser* a cada momento e, ao reproduzir-se reiteradas vezes, explicar-se com o mesmo conteúdo, *ser* o mesmo *objeto* essencialmente.

Amadurecida a idéia, a descrição da estrutura do tempo dá relevo a uma questão de suma importância para a melhor compreensão do pensamento husserliano. À pergunta: porque o constituinte

(o fluxo subjetivo) só se revela em sua relação essencial com o constituído (o tempo imanente), pode-se responder simplesmente: por trazer essa relação embutida a estrutura reguladora de qualquer realidade possível, por ser a consciência, consciência de... ponte entre a realidade e a idealidade da subjetividade. Posta para além do tempo, em permanente conexão com a totalidade temporal, a subjetividade absoluta se dá na constituição do presente vivo, pois, se a consciência é não-posicional em relação ao tempo, pode ser descrita como um caminhar em direção a..., onde se encontra. Não se pode falar de cisão entre subjetividade e temporalidade.

Necessárias à ampliação do *logos*, da razão, essas vivências subjetivas, pré-teóricas e sensíveis, mostram-se elos entre o *sujeito* e este saber do mundo, a *Lebenswelt*. Assim, perdeu o sentido uma atividade científica meramente experimental. Foi a fenomenologia a demonstrar possível buscar-se no mundo histórico-cultural concreto das vivências, com seus costumes e valores, a verdade das ciências. Através dela e da categoria *mundo-da-vida*, tornou-se possível estabelecer a conexão entre as ciências e os significados dos diversos mundos, dentro de um contexto que envolve o *sujeito* cognoscente e o *objeto* conhecido. Este saber do mundo, ao permitir a compreensão do significado das peculiaridades e singularidades deste entorno, e ao possibilitar seja revelada a essência do *ser*, o que faz é facilitar a compreensão do direito, na medida em que precedem direitos a contratos, bem como prevalece a consciência da dignidade humana sobre qualquer relação jurídica.

Desta forma, posso dizer resgatado pela filosofia seu lugar de reflexão crítica, quando restabelecido o elo perdido entre *sujeito* e o *mundo da vida*, menosprezado pelo racionalismo científico.

Afastada a atitude natural, praticada a *epoché*, posta entre parênteses a tese da existência, criada uma outra vertente, através dela

a consciência passa a ser vista como “verdade de uma ‘generalidade essencial’ e absoluta, essencialmente necessária para cada caso particular” (HUSSERL: 2001, p.87). Fica configurado o idealismo de Husserl por essa relação visceral estabelecida entre *sujeito* e *objeto* que traz embutido o que chamou de vivência intencional.

Estabelecido este outro viés, passa a *redução transcendental* a ser o meio que leva a região da consciência pura a um diálogo do interlocutor consigo mesmo, ao *eu* puro, enquanto resíduo fenomenológico, àquilo que o faz atingir o âmago de toda a constituição e, isto, Husserl bem o expressou no texto:

*Eu sou um ego que medita à maneira cartesiana; sou guiado pela idéia de filosofia, compreendida como ciência universal, fundamentada de maneira absolutamente rigorosa. [...] Ainda que o meu interesse se concentre aqui, particularmente na redução transcendental, no meu ego puro e a explicitação desse meu ego empírico, só posso analisá-lo de uma maneira realmente científica, apelando aos princípios apodícticos que pertencem ao ego como ego em geral. É preciso que eu recorra às universalidades e às necessidades essenciais, graças às quais o fato pode ser relacionado aos fundamentos racionais de sua pura possibilidade, o que lhe confere inteligibilidade e caráter científico. [...]. Chegamos, portanto, à seguinte visão metódica: ao lado da redução fenomenológica, a intuição eidética é a forma fundamental de todos os métodos transcendentais particulares; ela determina, portanto, ao mesmo tempo, o papel e o valor de uma fenomenologia transcendental. (HUSSERL: 2001, p. 88, 89).*

Este volver a Descartes, esclareço, resume-se em retomar uma preocupação filosófica, um simples buscar a fundamentação última para a questão do conhecimento. O que faz Husserl a partir da exposição cartesiana do *ego cogito* é dirigir sua investigação para o *modo como* compreender a subjetividade pela via transcendental.

A síntese da constituição do *eu* encontra-se no §31 das

*Meditações cartesianas*, que, em resumo, pode ser explicada em termos fenomenológicos como um desvelar o *ego cogito*, enquanto estrutura de doação de sentidos ao mundo. Trazido à tona ser o *ego*, enquanto esfera do *ser*, absolutamente apodítica, responsável pela compreensão do mundo enquanto fenômeno, ali resta explicado como o *eu* se faz palco da dupla polarização, como se constitui e constitui objetos. Esta dupla polarização torna as leis da *gênese transcendental* inteligíveis, e deixa claro como adquirir esta *nova propriedade permanente*, qual seja, a possibilidade de retornar àquilo que fora constituído a partir de uma verdade geral e essencial.

Por restar claro que a correlação entre o *cogitatum* e o *cogito* é fundada na intencionalidade da consciência e por revelado ser indissociável a relação consciência-mundo, vez que não existe consciência sem mundo, nem mundo sem consciência, fácil se torna concluir, a uma, que, ao tomar consciência de uma coisa, dela se tem consciência enquanto objeto intencional, enquanto unidade idêntica de uma multiplicidade de modalidades noético-noemáticas e, a duas, que a síntese como a forma original da consciência, corresponde ao ponto onde se estabelece a relação originária entre *mundo*, *subjetividade* e *tempo*. Na verdade, esta relação é uma relação semântica que resume a articulação de sentido entre o *sujeito* que percebe (o pólo subjetivo – *noese*) e o *objeto* (pólo objetivo – *noema*).

Destarte, ao repassar esta experienciação do que foi sumariar a fenomenologia enquanto filosofia e método, com o fito de aplicá-la ao direito, espero havê-los sensibilizado para um buscar no esclarecimento sobre o homem na própria história e nas culturas, sua essência e, assim, perceber o direito atrelado a uma ética material de valores que privilegia o *eu- outro- mundo*, ou a liberdade partilhada.

Investir num próximo passo, por esses conhecimentos à disposição do direito e da prestação jurisdicional é acreditar ser

---

a fenomenologia instrumento para a transformação do processo humano, onde a *dignidade do ser* faz expressão da *liberdade do ser*, requerendo do juiz, ao dizer o direito, um desnudar a verdadeira essência do fato e da norma, um potencializar o binômio liberdade-responsabilidade, através de suas sentenças.

---

# *O TEMPO DO DIREITO E O TEMPO DA JUSTIÇA: UMA REFLEXÃO FENOMENOLÓGICA SOBRE A DURAÇÃO DO PROCESSO E A ESSÊNCIA DA JUSTIÇA*

---

*Jorge Luis Fortes Pinheiro da Câmara - Professor-adjunto UERJ/  
Lasalle Universitys*

## **1 A PERCEÇÃO DOS FENÔMENOS ENQUANTO UM FLUXO**

*“Que é pois o tempo? Quem poderia explicá-lo de maneira breve e fácil? Quem pode concebê-lo, mesmo no pensamento, com bastante clareza para exprimir a idéia com palavras? E, no entanto, haverá noção mais familiar e mais conhecida usada em nossas conversações? Quando falamos dele, certamente compreendemos o que dizemos; o mesmo acontece quando ouvimos alguém falar do tempo. Que é pois o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se quiser explicar a quem indaga, já não sei”<sup>1</sup>.*

O tempo, usualmente referido à conta do senso comum que o

---

<sup>1</sup>AGOSTINHO, Bispo de Hipona. “Confissões”. Trad. Alex Marins. São Paulo, editora Martins Claret, 2006. páginas 267/268.

designa como medida, como quantidade, é, contudo, algo perceptível, vivido. É estado inerente a consciência que percepção os objetos em sua dimensão. Este tempo igualmente integra o mundo em que os fenômenos se manifestam. Assim toda a manifestação que percebemos, seja ela de um objeto real, de um objeto imaginário, seja de um objeto ideal, se dá enquanto uma temporalidade. É no tempo de permanência de um fenômeno que o percebemos, a instantaneidade é referência estranha ao mundo cognoscível pela consciência humana. O tempo se dá, conforme estabelece Bergson<sup>2</sup>, enquanto duração. Sendo duração é a a partir da memória de uma apreensão que interpenetra a apreensão seguinte e daí por diante, sucessivamente, que temos uma apreensão perceptível. Em outros termos, se ouvimos um nota musical e, logo em seguida a nota seguinte e assim por diante, é na interpenetração que fazemos destas notas que as percebemos em seu todo, que lhe percebemos a melodia. A compreensão do tempo, enquanto indispensável ao processo de conhecimento dos fenômenos<sup>3</sup> passa, usualmente, mais por seus efeitos que por sua essência ou natureza. É nas noções de passado, presente e futuro que a noção de tempo apresenta sua dimensão cognoscível. É o próprio Agostinho que diz:

*“Contudo, afirmo com certeza e sei que, se nada passasse, não haveria tempo passado; e que se não houvesse os acontecimentos, não haveria tempo futuro; e que se nada existisse agora, não haveria tempo presente. Como então podem existir estes dois tempos, o passado e o futuro, se o passado já não existisse e se o futuro ainda não chegou? Quanto ao presente, se continuasse sempre presente e não passasse ao pretérito, não seria tempo, mas eternidade<sup>4</sup>.”*

Na circunstância estabelecida, de que a apreensão temporal dos objetos se dá dentro da própria consciência que os percebe,

---

<sup>2</sup> BERGSON, Henri. “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”. Trad. João da Silva Gama. Edições 70, Lisboa, Portugal.

<sup>3</sup> Importa ressaltar que para a consciência tudo que pode receber seu olhar evidenciador recebe a chancela de fenômeno.

<sup>4</sup> Ob. cit. Idem.

pode-se afirmar que tanto o passado quanto o futuro são percepções do presente, da consciência existente sempre em tempo presente. A consciência humana, âmbito de doação de sentidos ao mundo, em sua intuição dos fenômenos, dirige-se a memória para constituir o passado ou a imaginação para constituir o futuro. Em todo caso é a imaginação que nos permite intuir os vários estados temporais. Com isso, o que designamos de passado é percebido pelo sujeito presente que mira os acontecimentos passados assim como o futuro é igualmente uma percepção do sujeito que o vê a partir do presente. Da mesma forma, no momento da apreensão do objeto, dá-se a associação de momentos distintos de apreensão temporal em um fluxo, ou de vários fluxos que existem dentro de um fluxo maior que corresponde ao mundo da vida, conforme será visto adiante.

Podemos dizer que toda apreensão temporal se dá enquanto um fluxo apreendido de um processo ou fenômeno. É nesta característica de existência que reside a possibilidade de conhecimento. A de serem os fenômeno temporalmente apresentados em um fluxo de alguma extensão, onde seus estados subseqüentes se interpenetram e dão-se a conhecer.

## **2 INSERÇÃO DO FLUXO TEMPORAL NO MUNDO DOS VIVIDOS**

Kant estabeleceu, na sua estética transcendental, que uma concepção metafísica do conceito de tempo, teria que situa-lo como dado a priori, enquanto uma condição formal universal necessária a toda a sensibilidade dos fenômenos. Ou seja, o conhecimento de qualquer objeto somente se faz possível ante a preexistência das condições apriori concebidas de tempo e espaço<sup>5</sup> e das categorias. Neste caso seria a idéia de sucessão que asseguraria a possibilidade de apreensão. Kant remete assim a um tempo

---

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. "Crítica da razão pura". Trad. Manuela Pnto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, Portugal.



fisicista<sup>6</sup>, cronométrico, durante o qual, considerada sua realidade apriori, os fenômenos seriam percebidos.<sup>7</sup> Embora Kant lidasse com a noção de transcendentalidade do homem e sua natureza metafísica, a noção empregada não é estranha a concepção de tempo fisicista, própria da cultura desenvolvida sob a égide do cientificismo racionalista. Por ela a substituição de objetos por representações obtidas com recurso a exatidões científicas, seria condição para assegurar a validade de qualquer proposição. A ciência desenvolveu-se, do raiar do renascimento até a era contemporânea, sob a égide de dominação dos processos da natureza. Tal dominação se fez possível pela pura objetivação a que foram submetidos tais processos. A técnica passou a ser a gestora de meios e fins, cunhando tanto a especulação científica, na qual os modelos são aleatoriamente desenvolvidos sem que se tenha ou procure ter uma efetiva compreensão dos processos a serem dominados e de suas respectivas gêneses, quanto pela justificação da técnica pela própria técnica. O método ultrapassa o objeto enquanto valor, deixando de ser apenas critério de validação<sup>8</sup>. Hoje por exemplo, a definição do que seja a duração de um segundo é definida tecnicamente como a duração de  $9'192'631'770$  períodos da radiação correspondente à transição entre dois níveis hiperfinos do estado fundamental do átomo de césio 133<sup>9</sup>.

Naturalmente, o tempo fisicista guarda lugar com suas precisões em uma série de hipóteses numericamente predominantes na existência humana. Cabe, entretanto, uma indagação: seria esta medição a única dimensão a que o tempo pode ser submetido? Edmund Husserl em sua “Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental” coloca-se em clara oposição a

---

<sup>6</sup> Fisicista: relativo fisicismo que segundo Aulete, se trata de um sistema que procura explicar todos os fenômenos pelas leis da física.

<sup>7</sup> É importante ressaltar que o objetivo de Kant era, conforme ressalta Husserl, ‘derrubar o racionalismo dominante pela demonstração da insuficiência dos fundamentos deste’. Porém além de pecar no aprofundamento da questão, na estética, se vale do conceito que ora se submete a exame crítico.

<sup>8</sup> Esta uma das críticas que o neokantismo engendrou para si próprio na construção de uma ‘ciência do direito’.

<sup>9</sup> Fonte: Bureau International des Poids et Mesures. ([www.bipm.org/en](http://www.bipm.org/en)).

esta possibilidade. O autor das “investigações lógicas”, estabelece a necessidade de deixar a objetividade em segundo plano e buscar ‘o mundo da vida circundante na sua desprezada relatividade, e segundo todos os modos da relatividade que lhe são próprios, o mundo onde intuitivamente vivemos, com suas realidades, mas tal como se nos doa em primeiro lugar na simples experiência”<sup>10</sup>. É neste mundo dos vividos que o fenômeno temporal conduz a percepção dos fenômenos.

Considerando a percepção fenomênica da forma mencionada temos um aparecimento dos objetos intuídos no fluxo dos vividos pela consciência intencional. Nossa percepção dos objetos se dá pelo aparecimento deste a consciência intencional. A intencionalidade é inerente a consciência, pois é na relação da consciência com o objeto intencionado que esta realiza ou se realiza, pois, desconsiderada a concepção psicológica da consciência com um em si, resta-nos uma consciência que é vazia de si, mas que se preenche no ato de perceber os objetos intencionados. Com isso o preenchimento se dá por este aparecimento á consciência aberta ao mundo. Este mundo é o mundo da experiência, dos vividos. Husserl então apresenta sua teoria para constituição temporal dos fenômenos. Na concepção deste, há um fluxo (ou melhor um fluxo que se decompõe em vários na ‘medida que múltiplas séries de sensações originárias começam e acabam’) no qual os fenômenos aparecem a consciência. Cada fenômeno corresponde a um fluxo próprio dentro do fluxo maior dos vividos. A apreensão se dá pela propriedade de retenção (ou recordação primária) que a consciência apresenta. A retenção permite a consciência posteriormente efetuar uma recordação do que fora originariamente retido, esta seria uma retenção da retenção (ou retenção de segundo grau), uma recordação. Assim a consciência do tempo teria a característica de reter e recordar o fluxo do vivido. A unidade dos fenômeno na percepção temporal seria obtida por esta recordação e pela retenção. Recordação no caso das lembranças dos

---

<sup>10</sup> HUSSERL, Edmund. “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica”. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Edição: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Portugal . 2008

vivididos e retenção primária na constituição dos objetos imanentes no próprio ato de intenciona-los.

A concepção husserliana demonstra que a noção puramente temporal nada diz do fenômeno em si, senão de limites de exposição aptos a produzir a retenção. Esta questão é de fundamental importância, sobretudo no caso das lembranças ou das recordações, em especial quando se trata de uma percepção fenomênica de objetos igualmente imanentes e recordados. Ou seja, fenômenos que se repetem em um fluxo. Por exemplo, o ouvir uma música ou vivenciar uma experiência. O conhecimento prévio da música ou do gênero de experiência permite que a consciência realize uma experiência de percepção que difere da pura apreensão cronométrica. Por exemplo, a vivência de experiências agradáveis ou desagradáveis podem produzir sensações de duração que transcendem sua pura expressão física. Igualmente a busca por uma síntese entre uma apreensão de um fenômeno e uma produção de sentido com base em valores ou objetos ideais pode ensejar uma atemporalidade. Entenda-se por atemporalidade, neste caso, a impossibilidade de aferir um lapso necessário a retenção, à produção do sentido para o qual se destina o tempo aferido. Estas sínteses, sendo atividades próprias do espírito humano, tendem a ser atemporais como o próprio espírito o é.

O intelecto humano, sua mente ou espírito (âmbito de atribuição de valores aos fenômenos, portanto sua dimensão de eticidade) é a esfera de produção dos sentidos dos fenômenos apreendidos. Certas atividades lhe são próprias, como são próprias da condição humana. Esta instância é a doadora de sentidos onde se inserem os objetos apreendidos no fluxo e que não contém com sentidos apriori. Assim a linguagem não requer este tipo de atuação do sujeito por estar inscrita no apriori da relação do sujeito com o mundo dos vividos.

## **A CIÊNCIA NA CRISE DA CULTURA, DOS VALORES ESPIRITUAIS E SUA PROJEÇÃO NA PERCEPÇÃO TEMPORAL.**

A questão da temporalidade, com seu viés tecnológico, perpassa um problema de mais ampla extensão. Coloca-se, com efeito, no âmbito do problema do objetivismo implementado pela influência das ciências na cultura da civilização ocidental. Em comento a obra de Husserl, Dartigues vai aduzir que “objetivismo é a ilusão segundo a qual a ciência poderia desvelar o ‘mistério da realidade’ porque, contrariamente às outras formas de conhecimento, ela diz o que é”<sup>11</sup>. Esta afirmação, que encontra na macrofísica (dita mecânica) uma de suas expressões mais radicais, conduz ao descrédito de outros saberes e, sobretudo, a idealização de todos os objetos. Isto se dá por serem tais ciências, ditas naturais, processos objetivizantes e idealizantes da natureza. As coisas em si são substituídas por representações (formulas, equações, números, etc...) e passam a valer como se fossem as próprias coisas, doravante ocultas ou mesmo substituídas por elas. Este processo, contra o qual alertou H., conduziu a um esquecimento não somente das coisas sobre as quais recai a consciência humana em sua atividade evidenciadora de sentidos, mas da própria humanidade. A própria condição humana banalizou-se em processos químicos e biológicos que, no campo das ciências da bioquímica e biogenética, relegaram o homem a condição de pseudo beneficiário invisível. Quer dizer: tudo é feito, em termos de pesquisa, supostamente em seu benefício, mas o humano em si não é considerado. As relações são subsumidas a um modelo quantificador que estabelece relações de custo-benefício a engendram as diretrizes de pesquisa e investimento.

A dimensão temporal não poderia ficar imune a tais processos. Consolidou-se a dimensão fisicista como sendo a única existente, tornando as noções de percepção temporal, meras referências psicológicas. Adotaram-se os paradigmas da exatidão e da otimização,

---

<sup>11</sup> DARTIGUES, André. O que é fenomenologia ? Trad. Maria José J. G. de Almeida. Centauro editora, São Paulo, SP. 7ª edição. P. 75.

para englobar a totalidade da dimensão temporal e transplantou-se este pensamento para outras áreas sem o escrúpulo de cotejar com o tipo de atividade que ali se desenvolve.

O direito ordinariamente é constituído por normas que remetem a duas ordens de valores. Uma destas ordens é constituída pelos valores culturais, ou ético-culturais, no qual se inscrevem os paradigmas da cultura com sua ordem de valores obtida através da consolidação histórica em consonância com o desenvolvimento sócio-cultural de cada sociedade e nação. Esta ordem de valores vai constituir o arcabouço técnico de aplicação do direito. Usualmente neste campo se situam as normas jurídicas processuais e, em grande parte, as materiais. Nesta seara, o tempo se vê representado pela sua feição puramente cronométrica. São prazos e lapsos indicadores da aquisição ou perda de direitos ou faculdades jurídicas. Neste âmbito o CNJ (Conselho Nacional de Justiça) estabeleceu metas de produtividade e estas vem sendo reproduzidas pelos tribunais estaduais e federais país a fora. Os tribunais e associações sob a coordenação do Conselho Nacional de Justiça, criaram a campanha “Meta 2: bater recordes é garantir direitos”. O objetivo é de reduzir a notória morosidade da prestação jurisdicional na solução dos conflitos a ela submetidos. Nenhuma novidade em seu objeto, pois, conforme preconizam nossos códigos de processo penal e civil existem prazos que devem ser cumpridos. Assim a lei processual, alterada em 2008, estabeleceu, por exemplo, no artigo 440 do Código vigente o prazo máximo de sessenta dias pra a realização da audiência de instrução de julgamento. Igualmente definiu a cessão de prazo de 01 hora e meia para acusação e defesa na sustentação de causas no plenário do júri. Tais definições tem evidente caráter técnico e são imprescindíveis para a organização e desenvolvimento tanto do processo como das relações jurídicas em sociedade dentro de sua função de viabilizar a coexistência obrigatória das pessoas. A outra ordem diz respeito aos valores ético-espirituais e dela trataremos mais adiante.

A duração do processo como um todo foi objeto de pronunciamento do legislador por meio da emenda número 45 a constituição federal vigente: art. 5º (...) LXXVIII – “*a todos, no âmbito judicial e administrativo, são assegurados a razoável duração do processo e os meios que garantam a celeridade de sua tramitação*”. Esta preceituação tem que ser devidamente entendida. A invocação da razoabilidade desperta grande interesse tendo em vista tratar-se de referência que abarca duplo sentido. Por um lado, é uma imposição de análise de compatibilidade entre meios e fins<sup>12</sup>. Por este aspecto descarta-se usual confusão entre proporcionalidade e razoabilidade, passando a admitir apenas a proporcionalidade à guisa de princípio, sendo a razoabilidade um método. Tem-se ainda outro aspecto pelo qual pode-se entender a referência constitucional como lastreada no senso comum. Neste caso a noção remete a ideia do aceitável, do senso comum no sentido empregado por T. Reid de crenças tradicionais do gênero humano, aquilo que todos os homens acreditam ou devem acreditar”.<sup>13</sup> Temos, portanto, que senso comum seja a forma como se aceita um determinado conjunto de opiniões ou crenças sobre algo, sendo esta aceitação decorrente da opinião geral ou da tradição. Neste caso, razoável seria algo conforme a razão, sensato, moderado ou, mesmo, justo. Aplicando deste modo ao preceito constitucional poderíamos compreender que ‘duração razoável seja aquela que guarda relação de coerência, de aceitabilidade, segundo a opinião geral, com os fins a que se propõe a ação em juízo. Pode-se facilmente ter um claro exemplo de razoabilidade na efetividade da tutela invocada. Será irrazoavelmente duradouro um processo que leve a uma ineficácia da invocação da tutela. Isto se daria, por exemplo, no caso de uma perda de objeto, como a hipótese de prescrição da pretensão punitiva no direito penal.

---

<sup>12</sup> AFONSO DA SILVA, Luis Virgílio. O proporcional e o razoável. Artigo publicado à Revista dos Tribunais, vol. 798(2002), página 24.

<sup>13</sup> REID Thomas. Investigação sobre o espírito humano segundo os princípios do senso comum. Apud ABBAGNANO, Nicola, Dicionário de Filosofia, verbete ‘senso comum’. Trad. Alfredo Bosi. 4ª edição. Martins Fontes editora. São Paulo, SP

Há, porém, uma outra forma de delimitar ou definir o que seja razoável, por meio da filosofia. G. W. Leibniz<sup>14</sup>, que atribuiu um caráter puramente lógico/racional ao que se designa como axioma ou princípio da contradição ou da identidade, vai aduzir que tal princípio propõe que “tudo que implica em contradição é falso ou: entre duas sentenças que se contradizem necessariamente uma é falsa e a outra verdadeira, ou: uma afirmação não pode ser simultaneamente verdadeira e falsa”<sup>15</sup>. Pode-se perfeitamente entender a razoabilidade em cotejo com seu oposto e incompatível axioma da irrazoabilidade. É irrazoável que o processo judicial, via compositiva que busca substituir os cidadãos no uso da força para satisfação de interesses resistidos, seja tão moroso que seu objeto se perca e sua função pacificadora desapareça. Poder-se-ia indagar: que vantagem haveria nesta substituição conceitual? A resposta se encontra na delimitação do objeto, ser razoável por não poder ser irrazoável, difere de ser razoável segundo o senso comum ou o conceito técnico ditado de forma momentosa. A dificuldade encontra-se em estabelecer um sentido judiciativo que corresponda a opinião geral, a crença ordinária, sobretudo quando se trata de uma análise que recaí sobre uma questão de difícil solução. O que seria razoável, em termos de duração, para elaboração de um voto no caso da descriminalização do aborto? Ou em uma hipótese de demanda possessória que envolva uso social da propriedade? Será o senso comum, ditado por supostos consensos capaz de responder a dimensão de justiça invocada? E a própria tutela judicial contra o senso comum?

Uma segunda ordem de valores é expressa igualmente por normas jurídicas. Trata-se da ordem de valores ético-espirituais. Tais valores, recebidos na sistemática jurídica por normas de características principiológicas, representam uma aproximação

---

<sup>14</sup> Seguindo a tradição aristotélica “nada pode ser e não ser simultaneamente”, Leibniz adota o princípio, mas o insere no âmbito das verdades da razão, abandonando as conotações ontológicas inerentes ao pensamento original.

<sup>15</sup> LEINKAUF, Thomas. “Gottfried Wilhelm Leibniz – transformação sistemática da substância: unidade, força, espírito. In “Filósofos do século XVI”, org. Lothar Kreimendahl. Trad. Benno Dischinger. Editora Unisinos. São Leopoldo, Rio Grande do Sul. 2007.

normativas dos valores percebidos pelo intelecto na própria essência do seja o ser humano, de sua humanidade. Tais valores estão representados nos chamados direitos humanos fundamentais, mas são expressões da própria espiritualidade humana, nossa dimensão ética. Justiça, liberdade, igualdade fundamental, capacidade de intuir o bom enquanto valor universal e associa-lo a felicidade e a sua busca, são, dentro outros valores que se projetam nesta ordem. É nela que são apreendidos pelo sentido do legislador constituinte e pelo legislador ordinário no ato de legislar. Esta ordem de valores transcende a dos valores culturais sendo hierarquicamente superior e determinando que a primeira a ela seja submissa<sup>16</sup>.

## **A ATIVIDADE JUDICIAL DE JULGAR**

O processo judicial tem por escopo último o julgamento da lide. Lide refere-se ao conflito de interesses caracterizado pela pretensão resistida segundo o conceito geral de Canelutti. Temos assim que o encerramento do feito se dá com a prestação final ultima e justificadora da existência do próprio Poder Judiciário. Aquela que pacifica a sociedade conflagrada pelas partes em litígio. A instauração do processo e seu transcurso foram regidos por regras técnicas que ditaram, segundo valores auridos da cultura e historicidade de cada sociedade, os preceitos que regulariam formas, modos, lugares e prazos inerentes a demanda em juízo<sup>17</sup>. O transcurso do processo se dá em obediência as tecnicidades próprias da cultura jurídica e judiciária de cada povo ou, por vezes de cada região. Nelas a atuação do magistrado cumpria pouco mais que a função de subsunção de situações postas a modelos legais de meridiana clareza em sua aplicação. Incidentes foram resolvidos, provas produzidas, admitidas

---

<sup>16</sup> SCHELLER, Max. "Ética". Trad. Hilário Rodriguez Sanz. Revista de Ocidente Argentina. Buenos Aires, Ar. Tomo I, 1948.

<sup>17</sup> Exclua-se desta afirmação as recentes construções vinculadas a uma efetividade da tutela por via antecipatória.



ou rejeitadas, cartas-precatórias expedidas e devolvidas, etc... A todas as hipóteses se aplicavam os preceitos ditados segundo a técnica processual. Até mesmo a prestação jurisdicional terminativa poderia estar sujeita a pura técnica, como nos casos de carência de ação.

Por vezes, entretanto, a prestação final evoca a necessidade de determinação do sentido do justo em situações complexas. Situações que não se encontram ao amparo de simples tecnologias operativas do direito, mas que envolvem conflitos entre princípios fundamentais, entre valores fontes de nossa condição humana. Nestes casos a busca por uma sentença se inscreve no âmbito das afecções do espírito humano. É a dimensão ética fundamental do intelecto humano que irá fornecer a razão da decisão a ser proferida. Esta, portanto, necessariamente se lista como atividade do espírito informada pelos valores espirituais e, por consequência, superior aos valores aferidos na culturalidade própria das normas técnico-jurídicas. Apenas no ensejo de perquerir o espírito pelo que seja o justo e ao procurar subsumi-lo ao fenômeno sob exame, é que o magistrado dará conta de sua função de forma adequada a natureza do conflito submetido a sua apreciação. Somente um juiz que recuse a atitude ingênua de pura crenças nos fenômenos apresentados (dita atitude natural) e que adote a atitude fenomenológica de suspender os sentidos do fenômeno e busque retonar ao objeto, a coisa em si, é que poderá estar em condições de apreciar corretamente as questões desta natureza. Somente na alma, no intelecto humano é possível a realização da síntese que considere o fato, a norma e o valor fundamental tanto inerente a norma quanto inerente a ideia de justiça é que se poderá atender a demanda por 'justiça com chances efetivas de saciedade'.

Para que ocorra a situação preconizada seria necessária uma conversão espiritual dos juizes de um senso técnico, no qual a aplicação da norma se põe como ação ingênua de crer em seu poder pacificador por si só, em um observador atento que busca alcançar

os sentidos essenciais das questões colocadas sob sua observação. Evidenciar os sentidos do justo em uma lide requer saber diferenciar as circunstâncias em que apenas por eles se poderá corresponder a expectativa de justiça formulada pela sociedade em relação a sua intervenção. São, sem dúvida, uma minoria dentre as inúmeras demandas que alcançam os tribunais com reclamos em demasia, decorrentes, em seu excesso, da exagerada litigiosidade das formas compositivas dos conflitos no direito brasileiro. Contudo, o fato de serem uma minoria não os torna candidatos ao ostracismo, pois são demandas que envolvem valores que denotam atenção face a encontrarem-se no âmago da confiança atribuída ao sistema de tripartição de poderes.

O ato de julgar em matéria penal apresenta uma série de aspectos que o tornam emblemático desta questão. Se na apreensão dos fatos, a autoria e materialidade do delito, por vezes, se apresentam inquestionáveis, a dosimetria da pena invoca uma atividade que jamais poderá ser obtida pela simples técnica de aplicação trifásica (ou quadrifásica como querem alguns). Julgar alguém e impor uma pena que imponha a privação de liberdade por longo período, quanto mais se cotejada com a necessária individualização, não pode ser tarefa relegada a simples calculo matemático. Apenas no espírito humano e na sua dimensão ética fundamental podem ser obtidos os parâmetros de decidibilidade concreta para tais casos. É preciso lembra que o homem é o valor fonte de todos os valores. Nesta dimensão refletida do ser humano é que o juiz consegue intuir o justo concreto.

## **A ESSÊNCIA E O TEMPO DA JUSTIÇA**

Chega-se assim a questão fundamental proposta. Será que a submissão de todos os processos e suas etapas ao conceito de tempo fisicista, a apartir de um senso comum estampado em preceito constitucional tem o condão de unificar todos os procedimentos e atos

processuais sob sua égide? A resposta somente pode ser negativa. É inquestionável que a submissão dos procedimentos cartorários e dos atos jurisdicionais de impulso e decisórios interlocutórios a eles se submetam. É plausível que sentenças repetitivas e extintivas com perfis eminentemente técnicos também se submetam. Porém, ao tratar de sentença onde estejam envolvidos valores fundamentais, tal pretensão é inaceitável. Uma sentença deste tipo invoca um estado de consciência no qual a consciência do tempo sai do campo de aferição puramente fisicista e inscreve-se na necessária dimensão do tempo dos vividos. Não que haja duas instâncias temporais distintas, mas a technicalidade de certas apercepções do sujeito cognoscente permitem a admissão de que, no tempo cronométrico, seja obtida sua manifestação. Tal não se dá nos casos mencionados. Aqueles em que o ato de julgar projeta-se no campo de síntese em que a ponderação permeia toda a construção linguística da certeza evidenciada pela consciência ao intencionar o processo sob exame. Neste caso, a pretensão matematizante perde sentido. Neste caso a noção de razoável não pode se cotejar por outro recurso que não a da ideia de não contradição, ou, no caso, de irrazoável. Fixação de prazos não se coadunam com esta situação. Apenas a definição de hipóteses e delimitação de condições poderia ser admitida como critérios de demonstração do irrazoável (como por exemplo o risco de prescrição ou preempção). O tempo assim, não é mais aquele estranho ao sujeito, mas sim o tempo dos vividos que é intencionado pelo sujeito de conhecimento, no caso o magistrado. Com isso “o mundo da vida aponta para um horizonte temporal instituído pela intencionalidade, que atua e se articula racionalmente diante da diversidade do mundo da vida”<sup>18</sup>. Aproxima-se da concepção platônica do tempo enquanto imagem imóvel da eternidade.<sup>19</sup> A consciência judicativa intenciona os objetos em uma duração que lhe seja própria e inerente ao evidenciar do sentido de justiça que se busca para o caso analisado. Esta consciência se dá no ato de

---

<sup>18</sup> PIZZI, Jovino. “O mundo da vida – Husserl e Habermas”. Editora Unijuí, Ijuí – RS. 2006

<sup>19</sup> Platão. “Timeu”. Trad. Maria José Figueiredo. Instituto Piaget. Lisboa, Portugal. 2004

perceber a própria duração da evidenciação do justo e não em marcos temporalmente determinados<sup>20</sup>. A essência que faz presente a justiça concreta da decisão provocada, aparece no ato de iluminar-se a si mesma a partir da consciência evidenciadora deste justo enquanto produto do espírito humano do magistrado.

## **CONCLUSÃO**

A conclusão a que se chega é a de que a pretensão de se produzir justiça através do combate a lentidão do poder judiciário na resolução dos conflitos a ele submetidos é, por certo válida. Porém, tal validade encontra-se condicionada a compreensão de que em certos casos o tempo de decisão não poderá ser aferido cronometricamente. Sua dimensão escapará a inserção nos marcos fisicistas de regra aplicáveis aos processos repetitivos, puramente técnicos ou fáticos, ou ainda os extinguíveis sem análise de mérito. Nestes casos, não há que se cogitar de uma necessária reflexão com invocação do tempo dos vividos em retenção dos fatores intuídos e que influenciarão na decisão. Decide-se e pronto, obtém-se a prestação. Porém, onde a consciência intencional do julgador o conduz a uma inserção no mundo da vida concreto (não meramente a suas referências idealizadas por normas técnicas) para fins de evidenciar o justo, há uma necessária fuga da alçada de marcos temporais, pois sua temporalidade encontra-se jungida ao próprio evidenciar do justo igualmente concretizável pelo magistrado. Os processos multitudinários, como o famoso 'maxiprocesso' de Palermo<sup>21</sup> e os polêmicos, como a questão do aborto de feto anencéfalo ou uniões homoafetivas, são casos naturalmente

---

<sup>20</sup> Lo que si pertenece a La esencia de La intuición de tiempo ES, em cambio, El ser a cada punto de su duración (que nosotros podemos convertir reflexivamente em objeto) conciencia Del punto de ahora del objeto que aparece durando". HUSSERL. Edmund. 'Lecciones de fenomenologia de La conciencia interna Del tiempo'. Trad. Augustín Serrano de Haro. Editorial Trotta, Madrid, ES. 2002. Pág.54

<sup>21</sup> Que tinha por objeto os crimes perpetrados pela máfia, dentre estes cerca de 120 homicídios, e julgou 474 réus, tendo durado de 10 de fevereiro de 1986 a 16 de dezembro de 1987.

---

transcendentes dos limites ou marcos temporais, porém não podem ser os únicos. Em causas de menor monta, complexidade ou apelo, podem encontrar-se envolvidas questões que exijam uma perquirição do justo de forma refletida. Uma aplicação do princípio da bagatela ou da lesividade (por na questão da morte ocasionada na condução de veículo automotor) podem ensejar o recurso a esta questão temporal. Na área civil questões envolvendo posse fundiária, disputas societárias, etc... igualmente o poderiam. Nestes casos, há que se ponderar com a razoabilidade que decorre na não admissão do irrazoável e não daquela que emerge do senso comum. Neste caso será preciso uma imersão na questão em si, tal como ela se dá a conhecer, e em sua originalidade perceber a complexidade que implica no juízo que possa associar-lhe uma resolução justa na sua expressão essencial. Nestas a percepção do tempo do magistrado que profere a sentença deve ser aferido em sua dimensão própria, a da consciência interna do tempo. Esta consciência, orientada pela natureza decisionista inerente a função, evidenciará o justo na construção espiritual do próprio ato de decidir<sup>22</sup>. A decisão é o arrimo do tempo despendido e nela estará a justificativa ou não para a exceção em relação as regras estabelecidas em marcos predeterminados. Tais decisões escapam ao crivo das metas e das otimizações e devem ser medidas qualitativamente, em sua condição de valor ético-espiritual do engenho humano.

---

<sup>22</sup> Evidentemente que isso irá implicar em uma exceção ao critério geral e demandará uma justificativa perfeitamente cotejada com a qualidade da decisão produzida.

---

# *FENOMENOLOGIA E CIÊNCIAS NATURAIS: A ORIGEM COMUM DOS PENSAMENTOS DE HUSSERL E HEIDEGGER*

---

*Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha - Doutor em Direito Público  
(PUC-MG) e Juiz Federal*

## **I INTRODUÇÃO**

Propusemo-nos nestas reflexões indagar até que ponto estaria justificada a assertiva de Heidegger, no sentido de que a fenomenologia de Husserl assentou as bases para as suas investigações que culminaram em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1977, p. 51). De fato, a julgar pelas palavras de reprovação do último acerca da deriva empreendida na fenomenologia pelo primeiro, não apenas teríamos aí uma manifesta ausência de compreensão do que seria mesmo o método fenomenológico, como também marcaria a dispensa de Heidegger do rol dos fenomenólogos, dada a falta de incorporação do que aquele método tem de essencial<sup>1</sup>.

Entretanto, o rigor da censura husserliana parece desconsiderar

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, as manifestações de Husserl na carta por ele enviada a Roman Ingarden, em 26 de dezembro de 1927.

as bases comuns entre a sua fenomenologia e aquela de Heidegger, de forma que a nossa proposta é exatamente trazer à luz esse pano de fundo que permite atestar a honestidade da afirmação inicial, confirmando a possibilidade de enxergar no caminho heideggeriano um pensamento fenomenológico que, a despeito das radicais diferenças daquele de Husserl, se insere no âmbito dessa corrente metodológica e se torna fecundo para as análises das questões fundamentais com que lidamos em nossa vida.

## **II AS CIÊNCIAS NATURAIS E A FILOSOFIA**

A fenomenologia se instala em meio a um panorama de crítica ao que se denomina atitude natural em que nos colocamos no mundo. Tal modo, que logo iremos explorar, também toca nossa atividade enquanto cientistas, e a ciência que assim procede é denominada ciência natural, cuja abrangência vai muito além do que ordinariamente costumamos definir hoje por ciências da natureza, pois englobaria as ciências de efetividades reais, como a química, física, biologia e psicologia; as ciências do espírito; e as ciências de possibilidades ideais, como as matemáticas, gramática pura e lógica pura.

Portanto, vê-se que praticamente todo o campo da cientificidade humana é dominado por esta atitude natural, mas o que a caracteriza? Basicamente uma crença no mundo, que dá por inequívoca a presença das coisas com que lidamos. Conhecemos objetividades que jazem diante de nós, enquanto sujeitos do conhecimento (daí serem objetos, *objectum*). Quando percebemos algo, temos por inquestionável o fato de que se tem uma coisa diante dos olhos, a ela se reportando nossos juízos e argumentos pelos quais nós os ligamos. Os problemas que experimentamos nesse processo não chegam a provocar uma perplexidade profunda, já que podem ser resolvidos por intermédio de um refinamento cada vez maior dos

mecanismos de observação (nível da experiência), ou por meio da restauração da coerência formal dos nossos argumentos. Por isso mesmo, as ciências naturais seguem sob o marco da segurança, sendo as dificuldades experimentadas apenas provisórias e, sobretudo, passíveis de resolução.

Esse quadro marca o essencial, ou seja, para a atitude natural não chega a ocorrer uma crítica do conhecimento, não provoca perplexidade o fato de que estamos voltados pela intuição e pelo pensamento através das coisas, as quais nos são dadas, muito embora sob múltiplas maneiras de ser. Assim, avançando em um percurso infinito de possibilidades, de uma descoberta a outra, não há motivo para que o pensamento natural ponha em questão a própria possibilidade do conhecimento em geral, mas se o fizer, tal se dará apenas em uma medida muito restrita, dominada pela própria visão do conhecimento como um acontecimento natural, sobre o qual a cientificidade natural se debruça. A efetiva crítica é uma função reservada ao pensamento filosófico.

Nas palavras de Husserl,

*Tal como ocorre com o mundo, também o conhecimento vem a ser para ele [o pensamento natural], de certo modo, um problema, faz-se objeto de investigação natural. O conhecimento é um fato da natureza, é vivência de alguns seres orgânicos que conhecem, é um factum psicológico. Como qualquer factum psicológico, pode ser descrito segundo suas espécies e formas de enlace e investigado em suas relações genéticas. Por outro lado, o conhecimento, por essência, é conhecimento de um objeto, e o é em função do sentido que lhe é imanente, com o qual se refere a um objeto. O pensamento natural se ocupa já também desses aspectos. Torna objeto de investigação, em universalidade formal, os nexos aprióricos das significações e das vivências significativas e as leis aprióricas que competem ao objeto como tal. (1982, p. 28)*



Há aí um tríplice encadeamento de campos de investigação, aquele da vivência do conhecimento, o dos nexos apriorísticos da significação e o das leis que regem o objeto mesmo (respectivamente: psicologia do conhecimento, lógica pura e ontologias), que tornam a sua correlação problemática, transportando-nos à visada do conhecimento como relação de adequação entre sujeito e objeto.

Nesse contexto, apresenta-se a psicologia, em sua versão dominante no final do séc. XIX. Segundo Husserl, o que a marca é o fato de considerar os fatos psíquicos, aí compreendidos os fatos cognitivos, como “fatos da natureza, sobrevivendo a organismos determinados e suscetíveis de serem tratados como, não importa qual fato natural, segundo os procedimentos empíricos da observação, análise, comparação, classificação, indução [...]” (TAMINIAUX, 1989, p. 22). Ao assim proceder, depara-se com uma perplexidade abissal, pois “toda teoria filosófica do conhecimento afronta o problema da correspondência entre o ato cognitivo e o seu objeto, problema que é o da verdade entendida como adequação entre aquele e este” (TAMINIAUX, 1989, p. 22).

Como vivência psíquica, o conhecimento é sempre conhecimento de um sujeito que conhece, e conhece objetos que estão diante dele. O grande problema é exatamente essa transição entre a esfera da interioridade (imanência) para a esfera da exterioridade (transcendência). Que garantias eu poderei ter da adequação daquela minha vivência psíquica aos objetos conhecidos? Como se dá esse processo de penetração de uma esfera em outra?

Tomando o exemplo da percepção, eu toco um objeto, eu o vejo, eu sinto o seu cheiro etc., mas o que efetivamente experimento são essas vivências perceptivas, não o objeto mesmo, o qual somente posso alcançar de forma mediata, de onde surge o problema ou questionamento da própria possibilidade desses objetos existirem

para além das minhas vivências. Assim, instala-se o problema do ceticismo, em que as objetividades não poderiam ser justificadas, mas tão somente explicadas por meio da psicologia.

Mais ainda, como essas vivências são sempre experimentadas por um sujeito singular (são minhas vivências, minha experiência psíquica), isso nos conduz a um solipsismo complicado, em que “a teoria do conhecimento, fundada sobre a psicologia, é conduzida a negar a possibilidade mesma da ciência, em sua dupla conotação de universalidade e objetividade” (TAMINIAUX, 1989, p. 23).

Não bastasse isso, a própria lógica entra em questão. Quando o naturalismo assume que o homem é fruto de uma evolução de espécies primitivas, a exemplo de todo o processo de seleção natural que se instala no campo da biologia, por força da teoria darwiniana, então, o que me garante que o *órganon* lógico que consolida as leis *a priori* do pensamento não poderia ser outro e operar de maneira diversa da que opera hoje? Tal é o problema decorrente do biologismo, em que as estruturas lógicas adquirem um índice de relatividade que afeta a possibilidade do próprio conhecimento. Daí Husserl afirmar que “o conhecimento é, pois, tão somente *conhecimento humano*, ligado às *formas intelectuais humanas*, incapaz de alcançar a natureza das coisas mesmas, das coisas em si” (1982, p. 30).

Portanto, a tarefa primeira da filosofia seria pôr à mostra esse quadro problemático, denunciando o impensado da atitude natural e das ciências que nela se apoiam. Assinalando a diferença entre o saber natural e aquele de índole filosófico, como uma nova dimensão que vai de encontro àquele primeiro, impõe-se também um novo método, que se oponha ao método natural – eis o ingresso da fenomenologia. Mas não se trata de uma atividade meramente descritiva da situação, que assim constatando a sua configuração problemática, a partir de então passe a exigir um novo método que

nos permita lidar com o mundo de uma maneira diversa. Não há essa relação sucessiva entre momentos fracionados, porquanto o próprio mapeamento das perplexidades que se instalam no âmbito das filosofias naturais do conhecimento, que motivam a inauguração do novo método e o justificam, curiosamente somente pode dar-se já a luz do próprio método fenomenológico.

Portanto, já em sua origem, a fenomenologia se depara com um duplo papel, a saber: a) evidenciar as contradições e o contrasentido das posições céticas acerca da essência do conhecimento; e b) positivamente, resolver os problemas concernentes à correlação entre o conhecimento, o sentido do conhecimento e o seu objeto. De notar-se que aqui não se está endereçando à fenomenologia apenas a elucidação desta ou daquela experiência específica, mas também e principalmente a correlação entre o conhecimento e o seu objeto, assumida de uma forma geral. Somente assim poderá ela eleger-se como uma teoria do conhecimento que seja simultaneamente uma crítica do conhecimento em geral, sobretudo do conhecimento natural.

### **III A PROPOSTA DE SUPERAÇÃO INAUGURADA COM A FENOMENOLOGIA**

A fenomenologia pretende inaugurar um novo ponto de partida para a orientação do conhecimento e sua crítica. Por isso mesmo, somente poderia levar a termo a sua missão se prescindisse de tudo o que a teoria do conhecimento até aqui alcançou, não apenas os seus métodos particulares, variantes de ciência para ciência, como a estrutura lógica que lhes confere unidade. A pureza desse novo método se estabelece exatamente com base no “desprezo” do passado conquistado. Entretanto, esse desprezo ainda não é abandono, mas apenas um estado de suspensão, “uma simples abstenção crítica de julgamento” (PATOČKA, 2002, p. 120). Nas palavras de Husserl, “que o conhecimento alcance certamente

o seu objeto é algo que, naquilo que diz respeito ao seu sentido e possibilidade, converte-se em coisa enigmática e, portanto, duvidosa” (1982, p. 28).

Assim, é a própria possibilidade do conhecimento que está sob julgamento, no sentido da dúvida que se instala acerca da convicção de haver alcançado aquilo que o objeto é em si mesmo. Ao fazê-lo, as ciências naturais se despedem da sua pujança frente à experiência vulgar, pois nem as estruturas que presidem o conhecimento científico natural, muito menos os resultados por ele alcançados podem ser de alguma valia neste momento. Confira:

*Se se tornaram problemáticos o sentido e o valor do conhecimento natural em geral, com todos os seus recursos metódicos, então a problematicidade alcança também toda proposição extraída da esfera do conhecimento natural que pretenda aduzir-se como ponto de partida, e todo método de fundamentar presumidamente exato. A mais rigorosa matemática, a mais estrita ciência matemática da natureza não tem aqui a menor preferência sobre qualquer conhecimento, efetivo ou presumido, da experiência vulgar. (HUSSERL, 1982, p. 35-36)*

Esse índice de problematicidade alcança não apenas as ciências, mas a inteireza do mundo, de todos os objetos e inclusive do próprio “eu” humano. Essa posição de suspensão Husserl a denominou de *epoché*, atitude que é assim resumida por GAOS:

*[...] consiste em não entregar-se ao objeto ou à proposição, em não viver o ato correspondente, mas em considerá-lo ou contemplá-lo reflexa e puramente, tomando o objeto ou a proposição como meramente intencionais ou presentes, abstando-nos de compartilhar a tese, de consentir com qualquer juízo sobre a realidade do objeto ou sobre a verdade da proposição. (2007, p. 65)*

Essa atitude fundamental nos coloca diante de uma experiência

depurada dos prejuízos da atitude natural. Dois exemplos deixarão isso muito claro. Vamos supor que alguém vê uma tela no Museu do Louvre e, ao contemplá-la, experimenta um estado de estupor e admiração. Na orientação natural, enquanto ele a vê, tem a percepção de uma efetividade espacial transcendente (externa à sua consciência). Por sua vez, essa experiência desperta nele um estado psíquico de admiração que lhe pertence. Nesse contexto, fica clara a existência de um eu concreto, diante de um objeto efetivo que é sentido e percebido no âmbito daquela interioridade psíquica, inclusive despertando-lhe um estado emocional próprio. De um lado a tela (transcendente) e, de outro, a sua percepção e o estado emocional por ela deflagrado no âmbito de minha interioridade (imanência psíquica). Enquanto dirige em um dia de sol muito intenso, o mesmo observador vê uma poça d'água no asfalto quente, contudo, à medida que se aproxima dela, nota que a poça efetivamente não existe. O que na atitude natural se dirá é que aquela percepção é uma miragem, o seu percebido correlato, a poça, não existe em sua realidade efetiva, restando apenas a sua percepção.

Retomando o último exemplo sob a perspectiva da atitude fenomenológica, a busca da correlação entre a minha experiência vivida e o seu correlato na efetividade espacial perde todo o sentido exatamente porque o mundo e aquele eu, enquanto ego concreto, são postos em suspensão. Nas palavras de Husserl, “a subsistência efetiva da relação real entre percepção e percebido é posta fora de circuito” (2006, p. 204). Entretanto, sem prejuízo dessa abstração proporcionada pela *epoché*, permanece manifesta a relação entre a percepção e o percebido e, no caso do quadro, a admiração e aquilo que a provoca. Essas relações subsistem em uma imanência pura (não no sentido de um psiquismo próprio de um eu concreto efetivo), mas pura no sentido de um vivido de uma percepção e de um prazer experimentados fenomenologicamente após a redução a esse campo de reflexão que é a própria consciência, como fluxo

transcendental de vividos no tempo. Nesse ambiente, portanto, não faz qualquer sentido indagar se efetivamente há um correlato efetivo, uma espacialidade que corresponda ao quadro visado ou à poça d'água, se não se trata de uma imaginação sem correspondente real, pois até mesmo essa última nos fornece uma experiência própria que está apta a ser fenomenologicamente refletida, haverá a imaginação e o imaginado enquanto tal, ou seja, tenho uma *cogitatione* que está referida a uma *cogitatio*.

Assim, a *epoché* viabiliza esse desprendimento, pondo-nos em contato com essências que podem ser objeto de uma experiência reflexiva no plano puramente transcendental. E tal é possível porque inaugura um aspecto fundamental para a fenomenologia, que é a noção de intencionalidade. Afirmar que a consciência é intencional significa dizer que toda consciência é consciência de algo. Assim, “todo ato de consciência é consciência de alguma coisa: na percepção eu vejo tal e tal, na imaginação eu imagino tal e tal, no julgamento eu julgo que tal e tal são o caso, e assim por diante” (WOODRUFF, p. 191). É essa propriedade da consciência que Husserl denomina intencionalidade.

Essa visada diferenciada apenas tem por função fundar o nosso conhecimento em uma experiência pura, sem que, com isso, o mundo seja perdido. “A tarefa da fenomenologia não é eliminar toda objetividade, mas fundá-la ela mesma na imanência, mostrando a gênese da transcendência na imanência” (PATOČKA, 2002, p. 124).

Tomando um exemplo no âmbito dos objetos ideais essas noções serão mais bem apreendidas. Imaginemos um triângulo qualquer: ao refletirmos sobre ele podemos concluir que a soma dos seus ângulos internos é de cento e oitenta graus. Temos aí uma verdade absoluta que prescinde de toda e qualquer referência a uma exterioridade presente. Posso até representar o triângulo em

uma lousa, mas ele “sobrevive” fora dela (aliás, diríamos que ele essencialmente não é aquela representação corpórea). Entretanto, o triângulo não deixa de estar aí como objeto para a minha reflexão, podendo ser intuído por minha consciência como algo para o qual ela está voltada.

Esse não é um privilégio dos objetos ideais. Para concluir, exemplifiquemos com um livro. Ele pode ser encadernado luxuosamente ou uma simples brochura, pode ser constituído de folhas com colorações diversas, pode ser uma obra de Direito ou de filosofia, romance ou poesia etc. Apesar de todas essas variações, guarda um núcleo comum que nos permite vê-lo ainda como um livro. Essa essência do livro pode ser intuída por minha consciência no plano puramente transcendental. Mesmo que o livro seja consumido integralmente por traças ou por um incêndio, eu ainda posso tomá-lo como objeto de minhas reflexões. É essa atitude de evidenciação das estruturas em que se dá o próprio conhecimento, no âmbito de um eu puro, que denominamos redução transcendental, a qual, apesar do nome, “não conduz em definitivo a uma diminuição, a um estreitamento do conhecimento humano, mas, acima de tudo, ao seu aprofundamento até a essência do conhecimento e da razão em geral” (PATOČKA, 2002, p. 128).

Em linhas muito gerais estão postas a tarefa da fenomenologia e a atitude fundamental pela qual ela pretende alcançá-la, no âmbito da filosofia de Edmund Husserl.

#### **IV A PROPOSTA HEIDEGGERIANA**

Como vimos, contra a atitude natural que prestigia os entes em sua simples presença, como materialidades dadas de antemão a uma subjetividade mundana, Edmund Husserl propõe uma atitude que

denomina *epoché*, a qual viabiliza a redução de toda experiência a um fenômeno transcendental que se evidencia no âmbito de uma consciência pura, tal o processo de redução transcendental. Ademais, essa estrutura acaba por inaugurar um novo conceito de objetividade como correlato da própria consciência, no sentido de que toda ela é consciência de algo, está voltada para algo, intui algo. Em uma palavra, temos aí a própria noção de intencionalidade.

Onde está nas obras de Heidegger a noção de *epoché*? E a de redução transcendental? Que dizer ainda da intencionalidade? Mesmo sem encontrá-las (ao menos no sentido que lhe dá Husserl), ainda assim poderíamos ver nele uma fenomenologia?

A situação fica agravada quando a própria ideia de consciência é completamente superada. De fato, ao invés de, pela redução, projetar todo nosso campo de experiências para aquela, suspendendo a crença no mundo e em todo eu concreto, inclusive aquele que nós mesmos somos, Heidegger dirá que o *Dasein* é ser-no-mundo.

Em que pesem todas essas perplexidades, uma espécie de suspensão começa a esboçar-se em Heidegger quando, em sua obra *Os Problemas Básicos da Fenomenologia*, assevera: “O método da ontologia, isso é, da filosofia em geral, é distinto pelo fato de que a ontologia não tem nada em comum com qualquer método de qualquer das outras ciências, as quais, como ciências positivas, lidam com entes” (1982, p. 19). Portanto, a filosofia deve eleger um método que desconsidere todas as verdades das ciências naturais, inclusive os seus próprios modos de proceder, porquanto lidam com positivities e apenas isso é o que lhes interessa, os entes enquanto entes, simples presenças que estão aí para um sujeito conhecedor.

Posto isso, necessário recorrer a um ponto de partida mais originário, que revele as estruturas em que essa compreensão se dá,



mas que já não pode mais estar comprometida com uma consciência tomada transcendentalmente, como em Husserl; ao contrário, estaria ela na própria pujança de nossa experiência mundana. O giro radical proposto por Heidegger estaria exatamente na visada dos entes não como objetos de uma consciência intencional, em uma experiência consumida no plano da transcendentalidade, mas na prioridade que deve ser dada ao sentido do ser em geral.

Começemos então considerando que os entes, todo e qualquer exemplar deles, tornam-se manifestos a nós em seu ser. Embora não necessariamente assumido de uma maneira tematizada, um livro é isso ou aquilo, a caneta é isso ou aquilo, a mesa é isso ou aquilo etc. Portanto, a questão do ser começa a assumir um caráter essencial. Ademais, o ser dos entes se dá em múltiplos sentidos: a caneta pode ser um corpo cilíndrico de aproximadamente vinte centímetros, integrado por um outro concêntrico e oco, preenchido por uma substância colorida de tonalidade azul clara, ambos desembocando em uma esfera de raio mínimo que lhe confere um aspecto pontiagudo. É deveras interessante que essa forma de tematizar o ente caneta não é comum em nossas vidas, a despeito da sua análise descritiva bastante precisa. Normalmente a caneta é simplesmente um utensílio para a escrita, serve para isso e pronto! Dá-se enquanto caneta na medida em que a uso para escrever.

Da mesma forma, a água pode ser vista como um líquido inodoro, incolor e insípido, formado por hidrogênio e oxigênio em proporções moleculares específicas, mas essencialmente é tomada sob a visada de um ente que serve para saciar a nossa sede; promover a nossa higiene; e, nos rios e lagos, serve de ambiência para nossas atividades lúdicas, bem como para o nosso transporte.

O que pretendemos com isso é destacar que o ser pode dar-se em múltiplos sentidos e que aquele tematizado pelas ciências é

apenas um deles, o qual nem mesmo é o que nos toca em nossa cotidianidade com maior significatividade. Dai decorre que, em face dessa multiplicidade, deve haver um sentido de ser em geral. Tal a questão fundamental para a filosofia, como a assume Heidegger.

Muito bem, entre todos os entes há um que é privilegiado, exatamente porque, em seu modo de ser, a questão acerca do ser faz sentido. E o ente dotado de tal privilégio (ôntico-ontológico) é o próprio homem, por Heidegger denominado *Dasein* (ser-aí)<sup>2</sup>. De fato, não faz sentido para a caneta, o livro, a planta ou o cachorro, o sentido daquilo que eles e os demais entes são; o que já não ocorre em relação ao *Dasein*.

Portanto, fixada a questão primordial, o primeiro passo seria uma ontologia desse ente especial que nós mesmos somos, o que Heidegger empreendeu por meio de uma análise dele em seu modo de ser cotidiano. Assim, a analítica existencial do *Dasein* em sua cotidianidade é a ontologia fundamental que deve orientar toda a filosofia<sup>3</sup>. Nesse sentido:

*Ser é dado somente se a compreensão de ser, portanto Dasein, existe. Este ente reivindica uma prioridade distintiva na pesquisa ontológica. Ele se torna manifesto em todas as discussões acerca dos problemas básicos sobre a ontologia e sobretudo na questão fundamental do significado do ser em geral. A elaboração desta questão e sua resposta requerem uma analítica geral do Dasein. [portanto] A ontologia tem como disciplina fundamental a analítica do Dasein. (HEIDEGGER, 1982, p. 19)*

Curiosamente, o que temos aqui é o papel central e fundador de toda ontologia em um ente específico – o *Dasein*. Assim, é a

---

<sup>2</sup> Simplificadamente aqui identificado com o homem, porém, não sem ressalvas. O *Dasein* é o ente que conhecemos como homem, mas não assumido em sua materialidade biológica, como simples presença, mas como pura existência.

<sup>3</sup> A afirmação tem sentido na primeira fase do pensamento de Heidegger, o que não compromete o nosso trabalho, posto que fiel ao escopo de buscarmos as origens comuns na sua fenomenologia e aquela de Husserl.

própria ontologia que passa a, nesses termos, assumir uma fundação ôntica (que diz respeito aos entes). Daí afirmar Heidegger que, “consequentemente, ao clarificar o caráter científico da ontologia, a primeira tarefa é a demonstração da sua fundação ôntica e a caracterização dessa fundação mesma” (1982, p. 20). Além disso, toda investigação ontológica, mesmo nos domínios específicos de todo conhecimento, deve ela estar comprometida com determinados entes. A imbricação entre ser e ente é inafastável, pois, como dissemos mais acima, todo ente se dá enquanto ser que se manifesta.

Isso não significa um retorno à visada científico-natural, não se está aí tratando de um antropologia filosófica, posto que aquela fundação ôntica está comprometida com uma visada ontológica e, por isso mesmo, Heidegger prossegue com um reenvio que nos põe diretamente conectados ao sentido da fenomenologia. Em suas palavras:

*Apreensão do ser, investigação ontológica, sempre se volta, inicial e necessariamente, a algum ente; mas então, em um modo preciso, é levada daquele ente e reconduzida ao seu ser. Nós chamamos este componente básico de método fenomenológico – a recondução ou re-ducção da visão investigativa de uma apreensão ingênua do ente para o ser – redução fenomenológica. (1982, p. 21)*

Assim, o primeiro passo neste novo caminhar estaria comprometido com a questão fundamental da filosofia, qual seja o sentido do ser em geral, até então esquecida. E esquecida porque o ente é assumido puramente como ente, em sua simples presença. Portanto, a ciência não se atém àquilo que Heidegger denominou de diferença ontológica, a distinção entre ser e ente, o que torna abissal a distância entre o método fenomenológico e o das ciências em geral.

Curioso que na base da diferença ontológica esteja aquilo que o próprio Heidegger denominou de redução fenomenológica, em um claro distanciamento do conteúdo semântico originalmente atribuído

por Husserl. Daí não decorre uma deficiência de compreensão do seu método por Heidegger, como aquele estimava, pois Heidegger deixou bem claro que a apropriação da expressão se dava com outra conotação. Confira:

*Nós estamos adotando um termo central da fenomenologia de Husserl em sua literal expressão, embora não em sua intenção substantiva. Para Husserl, a redução fenomenológica, que ele trabalhou pela primeira vez nas Ideias para uma fenomenologia e filosofia fenomenológicas (1913), é o método de condução da visão fenomenológica da atitude natural do ser humano, cuja vida está envolvida no mundo das coisas e pessoas, de volta à vida transcendental da consciência e suas experiências noético-noemáticas, na qual os objetos são constituídos como correlatos da consciência. Para nós, a redução fenomenológica significa a condução fenomenológica da visão de volta da apreensão de um ente, não importa qual possa ser o caráter daquela apreensão, à compreensão do ser daquele ente (projetando-se sobre o modo do desvelamento). (1982, p. 21)*

Heidegger vai além e afirma que esse processo de redução, tal como ele o concebe não é o todo da fenomenologia, tampouco o seu caráter mais sobressalente. Na verdade, como o ser não se torna acessível como um ente, não é simplesmente encontrado diante de nós, é preciso ainda que o método apareça positivamente como um guia pelo qual possamos nos conduzir em direção ao ser, trazendo-o à visão em uma projeção livre. É nesse sentido positivo da “projeção do ente antecedentemente dado sobre o seu ser e das estruturas do seu ser que nós chamamos construção fenomenológica” (HEIDEGGER, 1982, P. 22).

Temos aqui um aspecto muito relevante do seu método, pois esse retorno do ente ao seu ser não é algo que possa passivamente ser apreendido, como se o ser estivesse, como um ente, simplesmente aí como dado pronto a ser capturado por um sujeito. Esse complemento

ativo do processo a que Heidegger se refere acima está alinhado ao modo pelo qual os entes se dão e se mostram em seu próprio ser. Tomando um exemplo proposto por John Caputo, se o homem não edifica uma construção e, conseqüentemente, não se utiliza do martelo, então o martelo não pode ser o que ele é, não pode mostrar-se naquilo que tem de mais próprio, de ser um útil para nós em seu modo específico de ser. Portanto, permitir que a coisa se exponha demanda um papel ativo e não meramente contemplativo, em que o ente possa manifestar-se como fenômeno. Assim,

*Esse deixar ser visto em Heidegger não é uma mera abertura passiva de nossos olhos, de tal forma que as coisas possam fluir sobre nós. É uma questão de projeção ativa do ente em seu próprio modo de ser, de tal forma que o torna acessível a nós. É deixando ser neste sentido ativo de liberar que a coisa se mostra como ela é. Dasein constitui o mundo liberando ele. (CAPUTO, p. 338).*

Por fim, Heidegger propõe ainda uma destruição, no sentido do estabelecimento de um processo crítico dos conceitos tradicionais.

Assim a fenomenologia estaria concebida por meio dessa tripla estrutura de redução, construção e desconstrução, aspectos intimamente correlacionados.

De tudo isso, relava considerar que toda projeção do ser deve necessariamente dar-se em meio aos entes, já que a diferença ontológica não representa cisão, mas uma copertença inafastável entre ser e ente. Portanto, a radicalidade do método fenomenológico jamais será um abandono do mundo, sequer a título de purificação da experiência reflexiva em torno de um eu puro, transcendentalmente concebido, mas sempre uma experiência arraigada no mundo em que o *Dasein* já sempre está lançado, cuidando de si, ocupando-se dos entes e preocupado com os outros. Tal o índice de indigência a que se refere Emmanuel Carneiro Leão no seu texto introdutório à

sua tradução da *Introdução à Metafísica*, de Heidegger, no sentido de que toda a nossa experiência do mundo, toda a nossa existência se dá sempre junto aos entes (ao que acrescentamos - e com os outros). Em suas palavras:

*Do ente o homem não pode prescindir. Em todas as suas indústrias e atividades, para pensar e querer, sentindo e amando, na vida e na morte, o homem não se basta a si mesmo. Sempre necessita de algo, que ele mesmo não é. Sem esse outro, o homem não pode ser. Edificando-se necessariamente dessa indigência, a existência humana exige que o ente a afete, se lhe dê e manifeste. Para existir o homem tem que imergir-se e entregar-se aos entes. A palavra imanência indica essa contingência. A necessidade do homem de estar sempre presente ao mundo dos entes, para chegar a ser ele mesmo. Exprime que o homem não pode ser o ente que é, senão encarnado no mundo. Em contínua comunhão com os outros entes. (HEIDEGGER, 1999, p. 12)*

Resumindo, parte Heidegger da constatação de um esquecimento do ser como problema perene na tradição filosófica. Daí assumir como problemática a tematização dos entes simplesmente como entes, projetados no plano da extensão e dados como simples presenças (*Vorhandensein*). Entretanto, se pretendemos enxergá-los sob uma visada mais originária, devem eles ser vistos em sua instrumentalidade (*Zuhandensein*), como úteis que servem para algo. Essa mudança de atitude é composta então por um duplo processo em que há uma redução fenomenológica (no sentido heideggeriano), que negativamente supera a visada exclusiva do ente enquanto ente; e, positivamente, assume ele em seu ser, liberando-o para a sua mostração naquilo que ele é. Tal a imbricação necessária entre o processo de redução e de construção fenomenológicas.

Finalmente, como o problema central da filosofia está conectado àquele esquecimento da questão acerca do sentido do ser, ela acaba por ser uma ontologia. Além disso, se essa questão

somente pode ser posta e tem algum sentido para aquele ente privilegiado que é o *Dasein*, então a ontologia fundamental deve estar fundada na analítica existencial desse ente.

## V CONCLUSÃO: O NÚCLEO COMUM

Indiscutivelmente, há diferenças radicais entre a fenomenologia tal como inaugurada por Husserl e como Heidegger a vê. Entretanto, não faltam pontos comuns na visada de um e outro.

Em primeiro lugar, ambos partem de um questionamento da atitude natural, procurando substituí-la pela atitude fenomenológica. Husserl justifica a mudança pela necessidade de conversão de todo espaço de reflexão ao plano de um eu puro, caracterizado pela consciência transcendental. Por sua vez, Heidegger o faz sob a justificativa do rompimento com a tradição científica e filosófica que marca o esquecimento do ser.

Em segundo lugar, em uma e outra fenomenologia haveria uma primazia da subjetividade. Trata-se de um alinhamento ao pensamento filosófico moderno, entretanto, matizado por uma nova concepção do sujeito. Em Husserl, haveria que ser uma subjetividade pura, alocada no plano transcendental e, portanto, descomprometida com o mundo de objetividades presentes no campo espacial. Por sua vez, em Heidegger, esse retorno estaria marcado pela própria ideia de centralidade da filosofia na ontologia fundamental, em que a analítica do *Dasein* lhe daria suporte. Não importa aqui que o sujeito transcendental seja exatamente o outro do *Dasein*, já que, enquanto um é experimentado transcendentalmente; o outro somente pode dar-se no mundo mesmo, cuidando de si e no seu encontro com os entes intramundanos e os outros. De qualquer forma, marcam ambos esse aspecto central ocupado pela subjetividade, conquanto reconcebidas em um viés próprio.

Finalmente, ambos conclamam o retorno às coisas mesmas, não importando que o essencial delas seja distinto em cada caso. De fato, as coisas mesmas para Husserl seriam os objetos tais como intencionados pela consciência de um eu puro; enquanto para Heidegger, elas se dariam no ato de projeção inaugurado pelo *Dasein*, consistente no modo apropriado de experimentação da experiência, de tal forma que se dê a liberação da coisa para ser o que efetivamente ela é, o que não seria possível no modo de concebê-las puramente em termos de extensão (*Vorhandensein*). Ademais, essa visada adequada não pode dar-se pelo distanciamento da coisa, em que a construção fenomenológica se daria de fora, mas necessariamente conduzida pelas coisas mesmas.

Poderíamos inaugurar agora um novo questionamento, no sentido de afirmar qual dos dois caminhos serviria de fundamento ao outro. Para Husserl, nada existe para além da consciência. Tudo que está fora de nós é a nossa consciência que permite a sua evidenciação, o que a torna absoluta, já que tudo que está fora dela se torna possível por ela, daí a sua fundação transcendental. Por outro lado, em Heidegger, se o ser é a questão central da filosofia e se é o *Dasein* o ente privilegiado para quem essa questão faz algum sentido, então apenas ele pode, no seu modo de ser no mundo, abrigar nele mesmo a possibilidade da constituição transcendental.

Portanto, em que pesem as razões pelas quais ambos os filósofos reivindicam a prioridade de seus métodos fenomenológicos, aí já teríamos uma outra questão, a qual desbordaria da pergunta inicialmente posta. Interessava-nos apenas a evidenciação de um rastro husserliano na fenomenologia de Heidegger, tal como o último expressamente reconheceu. Ao que parece isso foi encontrado, de forma a justificar a honestidade da afirmação de que *Ser e Tempo* não seria possível, senão sob as bases da fenomenologia de Edmund Husserl.



---

## REFERÊNCIAS

CAPUTO, John D. The question of being in transcendental phenomenology: reflections on Heidegger's relationship to Husserl. // **Martin Heidegger: critical assessments**. Vol II: History of Philosophy. London: Routledge, 1992, p. 326-344.

GAOS, José. **Introducción a la fenomenología**. Madrid: Encuentro, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Gesamtausgabe 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

\_\_\_\_\_. **The Basic problems of phenomenology**. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida, SP: 2006.

\_\_\_\_\_. **La idea de la fenomenología**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

PATOČKA, Jan. **Introduction à la phénoménologie de Husserl**. 2. Ed. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

SMITH, David Woodruff. **Husserl**. Londres: Routledge, 2007.

---

# *MATRIX COMO A ESSÊNCIA DA TÉCNICA SEGUNDO HEIDEGGER*

---

*Márcia Regina Pitta Lopes Aquino*<sup>1</sup>

*Willis Santiago Guerra Filho*<sup>2</sup>

## **INTRODUÇÃO**

O filme *Matrix*, dentre as super-produções hollywoodianas, é talvez a que mais despertou discussões filosóficas, de cunho acadêmico,<sup>3</sup> mesmo porque, em sua composição extremamente heterogênea, em que se encontra desde referências aos *animés* japoneses, a videogames, filmes e livros de ficção científica, até a religiões e mitologias as mais diversas, há também uma série de elementos extraídos da literatura, tanto filosófica e científica, como

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia do Direito na PUC-SP. Mestre em Direito Negocial pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Especialista em Filosofia (UEL). Advogada. E-mail: magut@sercomtel.com.br.

<sup>2</sup> Doutor em Direito (Univ. Bielefeld) e em Filosofia (UFRJ). Livre Docente em Filosofia do Direito (UFC). Professor de Teoria Geral e Filosofia do Direito dos Cursos de Mestrado e Doutorado em Direito da PUC-SP e de Filosofia do Direito do Curso de Mestrado da Universidade Cândido Mendes (Rio de Janeiro, RJ). Professor Titular de História e Filosofia do Direito do Centro de Ciências Jurídicas e Políticas da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e Professor Titular do Curso de Direito da Faculdade Farias Brito (Fortaleza, CE). Advogado. E-mail: willisguerra@hotmail.com.

<sup>3</sup> Cf., *vg.*, o colóquio que resultou na coletânea *Matrix. Bem-vindo ao Deserto do Real*. IRWIN, William (ed.). Trad.: Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras. 2005. V. tb. As constantes referências ao filme em POURRIOL, Olivier. *Cinefilô*. Trad.: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar. 2009.

geral, artística. A alusão à alegoria da caverna, de Platão, é a mais evidente, pois ali, como no filme, temos seres humanos aprisionados, sem se darem conta disso, uma vez que se encontram entretidos por imagens, confundindo-as com a realidade. Um contemporâneo que é explicitamente “citado” é Jean Baudrillard, autor do livro que o personagem principal, Neo, retira da estante enquanto espera ser atendido pelo Oráculo, que quando se apresenta descobriremos ser uma mãe-de-santo, a qual no filme seguinte da trilogia se revela um programa de computador, como seria o próprio Deus, quando conversa com ela/ele na cena final do último filme da série, ou seja, produtos de um universo concebido, ao que parece, segundo uma proposta de John A. Wheeler, colaborador de Einstein, orientador de Hugh Everett III na tese sobre o multiverso ou “universos paralelos” (talvez a que mais impacto teve na ficção científica), sendo a Wheeler a quem devemos a expressão “buraco negro”, a teoria da S-Matrix (!), a divulgação do princípio antrópico – pelo qual, extraíndo-se consequências da formulação padrão da física quântica, devida principalmente ao orientador de doutorado de Wheeler, N. Bohr, se no nível mais sutil da matéria as partículas que compõem um *quantum* só adquirem existência quando observadas, tudo o mais só existe (ao menos, para nós, como percebemos) em razão de nossa participação, pela observação - e a mencionada proposta, de que na constituição última da realidade não se teria propriamente partículas elementares, e sim bytes de informação... Com quem nos propomos a fazer uma aproximação entre seu pensamento, a respeito da técnica, e o filme em tela, Martin Heidegger, é alguém que, tendo denunciado o engodo em que nos enredamos, induzidos pela metafísica de Platão (e de seu discípulo Aristóteles), ao idealizarmos o mundo pela representação conceitual que dele viemos a fazer, para assim nos certificarmos de descobriremos a verdade, que, tal como se estivéssemos numa caverna, nele está obscurecida e oculta. Heidegger vai então, a certa altura, em colóquio para o qual

foi convidado pelo outro grande nome da física quântica, ao lado de Bohr, seu conterrâneo Werner Heisenberg, denominar nossa época como a época da “imagem do mundo” (*Weltbild*), preparando uma compreensão deste mundo como dominado pelo simulacro e o virtual, assim como encontramos em Baudrillard – e no filme sob comento.

A seguir, apresentaremos muito sucintamente a concepção filosófica mais geral de Heidegger (I), para depois nos focarmos na “questão da técnica” (II), encerrando com observações em torno de *Matrix*, em sua articulação também com o direito (III).

## I

Heidegger evitava referir a seu trabalho como uma obra. Os momentos de seu percurso existencial foram por vezes referidos como “marcas de um caminho” (*Wegemarken*),<sup>4</sup> título de um livro seu em que reúne contribuições feitas ao longo de várias décadas. Tais “marcas”, inspirado no que são denominados de “índices” (*Anzeigen*) significativos na “Abertura” da “Primeira Investigação Lógica”, de Husserl, é que entendemos Heidegger vai referir como “indicação formal” (*formale Anzeige*),<sup>5</sup> denominação que dará ao operador interpretativo que empregará, de maneira explícita, desde o início de seu percurso autônomo, pela via aberta por Husserl, com a fenomenologia, em sua abordagem hermenêutica, por buscar um sentido fundamental para o ser que somos, o que para ele equivale a dizer existencial. O operador vai então ser empregado para explicitar a compreensão que o vivente humano tem de seu próprio ser enquanto existente, “ser para fora”, “ser aí”, “ex-sistente”, da-*sein* interpretante da faticidade “nua e crua” da vida, que é a

---

<sup>4</sup> CASANOVA, Marco Antonio. Compreender Heidegger. 2.ed. Petrópolis: Vozes. 2010. p. 10.

<sup>5</sup> Entre nós, aborda especificamente o tema, na literatura mais recente, v.g., REIS, Róbson Ramos dos. “Ilusão e Indicação Formal nos Conceitos Filosóficos”. In: Integração. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu, Ano X, n. 37, 2004, p. 171 ss.

sua situação hermenêutica: o que Heidegger denomina, desde o momento inicial de seu percurso como docente de filosofia, “vida (ou vivência, *Lebenserfahrung*) fática”, ocupada e pré-ocupada em tomar providências para se assegurar, diante da percepção de sua fragilidade, finitude e incerteza no mundo que o cerca, circundante (*Umwelt*).<sup>6</sup>

*Por que há antes o Ser e não o Nada?* Essa questão foi colocada no século XVII por Leibniz, em seus “Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano”, e dedicou-se a respondê-la Martin Heidegger durante uma vida provecta de estudos e ensino. A questão é colocada por ele, explicitamente, em sua obra “Introdução à Metafísica”. Uma paráfrase nos ajudará a iluminar a pergunta, ao dar-lhe, literalmente, sentido: *Por que há antes o sentido e não o sem-sentido?* Claro, se o sentido – ou, pelo menos, com certeza, a pergunta por ele – é algo que o ser humano introduz no universo, como nem sempre o ser humano esteve presente nele nem nada garante que nele estará para sempre, pois se nem o universo, talvez, seja para sempre, então houve antes o sem-sentido, assim como antes do ser, o nada – e, na verdade, assim como foi antes, também o é agora e sempre: não há o ser nem o sentido senão na fantasia humana. Tal fantasia é humanamente construída, sim, tal como a ficção, mas de modo coletivo, difuso, e por isso aparece dotada de um caráter vinculante, que a impõe a nós como se realidade fosse, na qual devemos acreditar – e não apenas podemos, se quisermos –, e isso se não quisermos vir a sofrer consequências bem reais em razão do descrédito, como são as aplicações de sanções previstas em normas jurídicas.

O ponto fulcral da filosofia heideggeriana, a nosso ver, encontra-se na denominada “diferença ontológica”, pois postula a

---

<sup>6</sup> Esta, notoriamente, é a temática desenvolvida na chamada “Analítica do Dasein”, como resultado de anos de reflexões, registradas nos cursos só posteriormente publicados, na Gesamtausgabe, portanto, que antecederam a sua divulgação em *Sein und Zeit* – cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Disp. em: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf> e Id., v.g., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Ed. Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1982, Gesamtausgabe, Parte II – Vorlesungen, (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923), vol. 63, 2a. ed. 1994.

radical diferença entre o ser, presente em tudo o que é, e os entes, que são sem com isso esgotar o ser, mesmo quando concebido como “ser supremo”, ou seja, Deus, que seria também um ente, ainda que situado em um patamar exclusivo, imperscrutável. É para entender o ser que Heidegger recorre à noção de *Dasein*, palavra composta por *Da*, “aí”, e *Sein*, “ser”, significando, literalmente “existência”, mas tal como ela se dá de maneira toda própria, até onde podemos perceber, por enquanto, apenas em nós humanos, sendo expostos, como que lançados, assim como somos, ao tomarmos consciência de que somos sem ter sido antes de nascermos e só até morrermos, para fora (*exou eks*) de um modo de ser fixo, como é dos entes em geral, adquirindo assim uma abertura para uma infinidade de possibilidades de ser diversamente, livremente. Somos, então, um ente que é enquanto interpreta a si e ao mundo em que observa a si e a tudo o mais, do que resulta a proposta de Heidegger de investigar o que é o ser nesse ser que somos, e recorrendo, além da fenomenologia, também à hermenêutica, enquanto conhecimento da interpretação. Sua intenção era por aí acessar a essência do que somos no que ela se mostra em nosso exercício de ser, sendo com outros, *inter homines*, com quem exercemos a capacidade de colher o ser ali onde reside em nós, na linguagem com que nomeamos e, assim, criamos o nosso mundo – daí traduzirem os italianos *Dasein* por *esserci*. O ser, este que somos, não tem mais, como na metafísica de origem grega, platônico-aristotélica, uma compreensão predefinida. Em verdade, o ser passa a ser visto na dualidade de “ser”, sim, mas provisoriamente, “aí”. E este ser que somos é enquanto se relaciona com outros seres no mesmo estado descentrado, e(k)x-(s)istente.

Desta maneira, como o ser do *Dasein* não é predeterminado, mas sim uma constante transformação e formação de si mesmo, decorre a conclusão de a existência ser a essência do *Dasein*. A existência, então, é para Heidegger a relação do ser com o que o cerca, é estar aberto para esse mundo em torno (*Umwelt*), cambiante,

no tempo e no espaço, avesso ao isolamento e à fixação em uma essência imutável. Havemos, então, de buscar o ser no tempo em que ele se deu, dá e dará (os “êxtases”, que Heidegger propõe substituam as categorias do pensamento), e não como algo imutável e transcendente, como se pretende ao longo de toda a história da filosofia ocidental, em decorrência do que ele aponta como sendo o esquecimento ou encobrimento da questão do ser pela metafísica.

Assim, para Heidegger, a percepção do ser se dá ao longo da própria procura, nesse mundo em que nos encontramos como que lançados, num caminho sem destino previamente estipulado, com a certeza apenas de que nascemos para percorrê-lo e que ele terá fim, com o fim da vida adquirida com o nascimento – somos “ser-para-a-morte”, como constatará fenomenologicamente Heidegger.

A vida, a vida nós a queremos infinita, e ela o é, mas não como queremos, pois a queremos infinita para *nós*. Bem, ela não o é, mas deveria realmente ser? Ela então não perderia o valor que tem, justamente por ser rara, precária, com um começo e um fim? Se fosse infinita, não teria fim, mas também não teria começo. Além disso, ela é indefinida, apesar de finita – ou, de um ponto de vista lógico, a rigor, *finível*. E mesmo assim, finita, enquanto a temos, ela não tem fim – então, para que a termos para sempre se a cada momento só teremos o que nos concede o momento? Como esse agora, a “*ecceidade*” de Duns Scotus, que em Heidegger se tornará “*Jeweiligkeit*”. Daí a necessidade de que se preserve a nossa mortalidade, evitando que se cometa o que Jean Baudrillard chama de “crime perfeito”: o assassinato da morte humana. Para Heidegger, dentre os grandes malefícios da época em que vivemos está a perda de uma preparação para a morte, o que nos deixa em uma situação de quem, também, ainda não nasceu propriamente, do que resulta o tamanho receio que se tem de envelhecer e perder a vida que ainda não se obteve plenamente.

Com Heidegger, então, podemos supor que essa verdade fundamental encontra-se expressa por aqueles pensadores que foram os primeiros filósofos, embora ainda não o fossem plenamente – o que lhes confere, portanto, certas vantagens em relação aos que se tornaram assim plena e exclusivamente filósofos, os pósteros de Sócrates. Esses pensadores são ditos pré-socráticos, mas seriam melhor denominados “pensadores originais”, porque “pensaram originalmente” – o que? A verdade. Isto quer dizer que não pensaram “sobre a verdade”, como depois farão os que se dirão, na esteira de Sócrates, filósofos. Aqueles pensaram “em” verdade, pois a vivenciaram, tiveram a experiência da verdade, provaram-na, ao invés de, simplesmente, comprová-la – o que hoje se apresenta, cada vez mais, problemático, no âmbito do pensamento “inoriginal”, que é o pensamento científico (ou técnico-científico, para melhor denominá-lo): Quão distante está aquela experiência destes que experimentam para obter a verdade. Essa “verdade”, assim obtida, de maneira forçada, é uma pobre verdade, triste e feia, com a qual se pode fazer muitas coisas, mas da qual não se obtém o que mais ansiamos, a sabedoria, a compreensão do sentido de nossa existência, para nos orientarmos ética e espiritualmente: ainda que o resultado dessa compreensão aponte para o sem-sentido da existência, aliviando-nos para vivê-la melhor. Os “pré-socráticos” queriam desnudar a verdade e, também, ornamentá-la, contemplando-a em sua beleza, que a torna inesquecível: *alethéia*. Para o procedimento de des-encobrimento – o des-velamento – os gregos tinham a palavra *alethéia*, os romanos a traduziram por *veritas* e nós, perdidamente, dizemos “verdade”, mas a entendemos como o correto em uma representação, que vai nos possibilitar uma intervenção do que é assim corretamente representado, produzido: a produção técnica. A técnica, vai afirmar Heidegger, como veremos melhor adiante, não é um meio, mero instrumento, mas sim uma forma de des-encobrimento (*alethéia*).



Daí a necessidade, indicada por Heidegger, de um redirecionamento da filosofia para a vida efetivamente vivida, que ele denominou, inicialmente, “vida fática”, e depois, simplesmente, “Dasein” (ou seja, algo como “ser aí humanamente existindo”). Aqui se retoma a questão do Ser (de tudo o que é e também do que não é, o nada, por serem equivalentes, na medida em que se procure pensar o ser desvinculado dos entes), que teria sido abandonada, quando se impõe o modo conceitual de investigação, sob os auspícios de Sócrates e seu discípulo mais influente, Platão, bem como do discípulo deste, ainda mais influente, a partir de certo momento, aquele medieval: Aristóteles. O saber que então se desenvolve, no sentido de formação das ciências, é um saber que qualifica e divide o mundo, assim como, nele, os próprios sujeitos que o investiga, em uns tantos objetos, definíveis e definidos conceitualmente, o que se mostra muito eficaz para revelar mecanismos de organização de tudo o que nos cerca e em que nos encontramos, inclusive o próprio corpo, sem com isso revelar igualmente o que mais importa, a um ser interpretante como somos, que é o sentido disso tudo. Heidegger, ao perceber isso, tanto pelo seu próprio percurso, como também, certamente, pela preocupação final de seu mestre, Husserl, com o que denominou a crise da ciência (e da humanidade), nos escritos e pronunciamentos da última década de sua vida, a de 1930, em que reivindica o retorno da consideração pelo “mundo da vida” (*Lebenswelt*), onde se pode ouvir ecoar a vida fática (*faktisches Leben*) em seu mundo circundante (*Umwelt*) tematizada pelo discípulo, então tido como renegado, teórica e politicamente. Mas eis que ele viria a anunciar ter dado uma “virada” (*Kehre*) em seu pensamento, ao que parece retornando a um sentido novamente convergente com o do Mestre, já tendo demonstrado ser, sim, o melhor de seus discípulos, pois como dirá certa feita, presta mal serviço a seu mestre o discípulo que assim permanece, apenas

discípulo. É com essa virada ou “retorsão”<sup>7</sup> que a questão da técnica aparece como essencial.

## II

No texto “A questão da técnica”<sup>8</sup> Heidegger propõe-se a refletir sobre a técnica através da construção de um caminho, um caminho do pensamento. Parece que isso já possibilita, pelo menos, uma observação inicial: não se trata de um trabalho que vise definir a técnica, o modo da própria técnica, mas de “preparar um relacionamento livre com a técnica” (p.11), que seja capaz de conduzir à essência da técnica. E a essência da técnica não é igual à técnica como a essência da árvore não é uma árvore que se possa encontrar entre as árvores e, sim, aquilo que rege e vigora em toda árvore.

Para Heidegger pertencem à técnica tanto a produção

---

<sup>7</sup> Dentre muitas possibilidades de tradução para Kehre, chegamos a considerar o termo “conversão”, descartado por sua conotação religiosa, e também uma variação dele, empregado em geologia e meteorologia, “convexão”. O manto terrestre se comporta um pouco como um líquido entre o núcleo quente e a crosta fria: são as correntes de convexão a moverem as placas tectônicas que formam a crosta... Também se fala em convexão da atmosfera, sendo o seu cálculo, baseado na dependência de condições iniciais, o que veio a se tornar conhecido como “efeito borboleta”. Por fim, nos pareceu ser “retorno” o termo mais apropriado para traduzir o que mais simplesmente se pode traduzir por “virada”, mas die Kehre não é uma virada qualquer, como se vê no texto da palestra assim intitulada, mas sim uma “virada que volta”, donde necessitaríamos de outra palavra, que bem poderia ser alguma forma arcaizante, como “retornamento” ou “retornaça”, reservando “retorno” para traduzir outra ocorrência no texto, tanto na forma verbal, como naquela substantivada, a saber, Einkehr, mas optamos por “retorsão”. A rigor, em vernáculo, atualmente, a grafia da palavra é “retorção”, mas a opção pelo termo arcaico se justifica por preservar o pospositivo do latim medieval que, por si, já significa “retorno”, “reversão”, tal como no espanhol torsión e no italiano torsione, além de expressar, igualmente, “tormento”, que não deixa de ser, também, um tema da palestra assim intitulada, e o que ela nos transmite. Hans-Georg Gadamer, no texto que publicou no número especialmente dedicado a Heidegger na revista *Cahiers L’Herne*, de 1983, entre as pp. 141-142, recomenda que se entenda a palavra “no sentido dialetal próprio da região para onde se retirou Heidegger: *die Kehre* designa o cotovelo que faz o caminho que sobe ao longo da montanha. Não se inverte a direção da marcha quando se toma a *Kehre*, é o caminho em si mesmo que reparte na direção oposta para continuar a subir”.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 6.ed. Petrópolis: Vozes. 2010. p. 11-38. Coleção Pensamento Humano. Nessa parte do trabalho utilizar-se-á, basicamente, esse ensaio de Heidegger. Assim, doravante, quando necessárias, as referências à tradução utilizada serão feitas apenas pela página.

e o uso de ferramentas e aparelhos como eles mesmos e as necessidades a que servem. Tudo isso é a técnica. E a experiência do relacionamento com a essência da técnica não acontecerá “enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico”, enquanto nos mantivermos presos ao que é técnico sem liberdade e, afirma Heidegger, que a maneira mais teimosa de se manter nessa prisão é caracterizar a técnica pela neutralidade. Pensemos agora que após esse ensaio de Heidegger - que é de 1953, mas teve uma primeira versão apresentada em palestra já em 1949, portanto apenas alguns anos após Hiroshima e Nagasaki – não ficamos menos teimosos. Continuamos acreditando nessa fantástica neutralidade.

Mas Heidegger quer avançar no seu caminho chamando a atenção para os modos convencionais de pensar a técnica, que correspondem a uma determinação instrumental e antropológica da técnica: técnica é meio para um fim e uma atividade do homem. “tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. (...) Pretende-se dominar a técnica”. (p. 12) Embora essa concepção dificilmente possa ser negada, sua correção não leva à essência da técnica. O simplesmente correto não é o verdadeiro. O verdadeiro acontece onde se der o descobrir da essência. E afirma Heidegger: “para chegarmos à essência ou ao menos à sua vizinhança, temos de procurar o verdadeiro através e por dentro do correto”, perguntar, então, “o que é o instrumental em si mesmo?” e “a que pertence meio e fim?”. A resposta: “Um meio é aquilo pelo que se faz e obtém alguma coisa”. Neste ponto do caminho, Heidegger mostra o encontro de instrumental e causal. Causa é o que tem como consequência um efeito e também o fim que determina o meio utilizado. E conclui: “onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade” (p. 13).

Heidegger retorna aos gregos, mais precisamente a Aristóteles, cuja obra é a nossa principal fonte de informação – e, também, de deformação – a respeito da filosofia a ele contemporânea e anterior, para assim repensar a causalidade a partir de sua origem, retirá-la da obscuridade e poder fazer o mesmo com a instrumentalidade e a determinação antropológica da técnica.

Desde Aristóteles herdamos – como verdade caída do céu – uma concepção instrumental de causalidade que propiciou o entendimento da técnica como meio. E se a causalidade for questionada? Por que existem apenas quatro causas (*causa materialis*: a matéria de que se faz o cálice – a prata; *causa formalis*: a forma, a figura em que se insere o material; *causa finalis*: o fim, o culto do sacrifício que determina a forma e o material do cálice; *causa efficiens*: o ourives que produz o efeito, o cálice realizado, pronto)? E, pior, por que reduzi-las a apenas uma, a eficiente, desconsiderando as demais, sobretudo aquela pertinente ao sentido, à finalidade (em grego, *telos*, donde deriva teleologia)? Originariamente, o que significa causa?

Para Heidegger a determinação instrumental da causalidade onde a causa eficiente é que “determina de maneira decisiva toda a causalidade” precisa ser revista a partir do sentido originário de causa entre os gregos que é – como ele explica – “aquilo pelo que um outro responde e deve. As quatro causas são os quatro modos, coerentes entre si, de responder e dever” (p. 14), o que se expressa, portanto, com uma noção jurídica (*Schuld*, em alemão). Esses quatro modos levam alguma coisa a aparecer, no sentido de deixar viger. É essa a essência grega da causalidade: “é chegar à vigência o que ainda não vige”. Nas palavras de Platão, Heidegger encontra a explicação para o que rege e atravessa os quatro modos de dever e responder de maneira uniforme conduzindo o vigente a aparecer e que aqui é citado diretamente do texto platônico:<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> PLATÃO. O Banquete. Tradução de José Cavalcante de Sousa. In: Os pensadores. V. III. São Paulo: Abril Cultural. 1972. 205.b. p. 42-43.

*Saber que 'poesia' é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é 'poesia', de modo que as confecções de todas as artes são 'poesias' e todos os artesãos, poetas.*

Esse desocultamento, esse trazer para vigência o não vigente é pro-dução; é *poiesis*. Daí afirmar André Duarte:<sup>10</sup>

*Ao pensar a poiesis como o movimento de trazer o que antes se encontrava oculto para o estado de desocultamento, Heidegger desloca nossa atenção do resultado final, em sua aparente independência com relação aos meios que o fizeram ser o que é, para o próprio processo misterioso do aparecer.*

Só se dá alguma coisa no sentido de uma pro-dução (*poiesis*) na medida em que encoberta chega a des-encobrir-se. Tanto é *poiesis* o surgir e elevar-se por si mesmo que ocorre na natureza (*physis*) – que é até a máxima *poiesis*- quando, por exemplo uma flor desabrocha, quanto a confecção artesanal, ou a pintura de um quadro. O vigente por natureza tem em si mesmo o eclodir da produção, mas na arte e no artesanato o eclodir da produção está em um outro, no artesão e no artista – aqui se mostra esclarecedora a distinção spinoziana entre *natura naturans*, que é a natureza (auto)produzindo-se e formando tudo o que vem a ser, correspondendo melhor à noção grega de *physis*, em contraposição à *natura naturata*, a nossa noção de natureza, marcada pela inserção do criacionismo judaico-cristão, ao conceber um Deus criador do céu, da terra e de tudo no universo, o que pôs a natureza na posição passiva, dependente, de criatura, ao invés de criadora, concedida aos seres que foram (fomos) criados à imagem e semelhança d' Ele para dela usar e dispor, dominando-a.

Heidegger avança ainda mais em seu caminho ao estudar a palavra técnica. Ela é proveniente do grego *technikon* (técnico) que

---

<sup>10</sup> DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 126.

diz o que pertence à *techné*. Todavia, *techné* não está relacionada apenas com o fazer na habilidade artesanal, mas, sim, com o fazer das grandes artes e das belas-artes. A técnica entendida, então, como “o saber trazer o ente à presença no modo da *poiesis*, entendida como modo determinado de des-ocultar o ente”.<sup>11</sup> A *techné* é, portanto, poética.

Há algo mais que Heidegger considera em relação à palavra *techné*<sup>12</sup>. É que desde Platão ela ocorre juntamente com a palavra *episteme* (conhecimento). Ambas – *techné* e *episteme* – são palavras para o conhecimento em sentido amplo e o conhecimento é des-encobrimento, revelação da verdade. Assim, tanto *techné* como *episteme* são formas de *alethéia*, de verdade no sentido grego de des-velamento. A *techné* descobre o que não se produz a si mesmo, embora já esteja latente na *physis* – donde nos parecer muito boa a proposta de tradução de *alethéia* por ‘i-latência’ -, podendo apresentar-se ora em um perfil (cálice), ora em outro (casa).

*Quem constrói uma casa ou um navio, quem funde um cálice sacrificial des-encobre o a ser pro-duzido nas perspectivas dos quatro modos de deixar-viger. Este des-encobrir recolhe antecipadamente numa unidade o perfil e a matéria do navio e da casa numa coisa pronta e acabada e determina daí o modo da elaboração. O decisivo da techné não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios mas no desencobrimento mencionado. É neste desencobrimento e não na elaboração que a techné se constitui e cumpre uma pro-dução. (p. 18).*

Repita-se: a técnica é uma forma de desvelamento, mas

---

<sup>11</sup> DUARTE, André. Vidas em risco, p. 128.

<sup>12</sup> Em outro texto – uma conferência proferida em 1962 – Heidegger explica o termo ‘técnica’ da seguinte maneira: “O termo ‘técnica’ deriva do grego *technikon*. Isto designa o que pertence à *technè*. Este termo tem, desde o começo da língua grega, a mesma significação que ‘*episteme*’- quer dizer: velar sobre uma coisa, compreendê-la. *Technè* quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no facto de produzir qualquer coisa”. HEIDEGGER. Martin. Língua de tradição e língua técnica. Trad. Mário Botas. 2ª. ed. Lisboa: Vega, 1999, p. 21.

daquilo que não se produz a si mesmo. E a indagação agora diz respeito a: isso vale entre os gregos, mas e a técnica moderna? O que é a técnica moderna? Heidegger responde: Também ela é um des-encobrimento, porém num sentido distinto daquele que havia entre os gregos. Esta é a segunda etapa da reflexão de Heidegger sobre a questão da técnica.

O des-encobrimento da técnica moderna não ocorre como *poiesis*. O des-encobrimento da técnica moderna é exploração e isso não vale, por exemplo, para o antigo moinho de vento. Hoje o que rege a técnica moderna é exploração, a natureza é fornecedora de energia que pode ser beneficiada e armazenada (ficar a postos). Era diferente o trabalho do camponês que não provocava e desafiava o solo. Trata-se, na técnica moderna, de uma dis-posição, que explora as energias da natureza, que cumpre um processamento que já vem pre-dis-posto a promover o máximo de rendimento possível com o mínimo de gasto. Heidegger chama atenção nesse momento para o Reno instalado na obra de engenharia e o Reno evocado pela obra de arte do poema de Hölderlin com o mesmo nome.

*A usina não está instalada no Reno como era a velha ponte que durante séculos ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o Reno que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina. (p. 20).*

A exploração des-encobre o real como dis-ponibilidade. A disponibilidade designa o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu. O des-ocultar da técnica moderna não é um pro-duzir, mas um des-ocultar que desafia a natureza e que a põe como fonte de recursos disponíveis a serem continuamente demandados.

*A técnica moderna não se satisfaz em trazer os entes à presença, mas os descobre já como matéria ou recurso que pode ser*

*continuamente reutilizado, transformado, economizado e manipulado em um ciclo supostamente infinito, no qual se instala a devastação da natureza e do humano.*<sup>13</sup>

E quem realiza a exploração que des-encobre o chamado real, como dis-ponibilidade? - pergunta Heidegger. E a resposta é o que se espera: o homem. Porém, será que à medida que o homem foi desafiado a explorar as energias da natureza não pertence ele também à dis-ponibilidade? Há expressões – diz Heidegger – que falam nesse sentido: recursos humanos<sup>14</sup>, material humano, material genético para procriação<sup>15</sup>. O des-encobrimento, o des-ocultamento que é exploração não é um simples feito do homem, não se reduz a um mero fazer do homem porque também o homem é disponibilidade. Mas o homem nunca se reduz a uma mera dis-ponibilidade. O homem pode pensar a técnica, embora tenha esquecido de que pode fazê-lo.

Realizando a técnica, o homem participa da dis-posição, como um modo de des-encobrimento, mas o des-encobrimento nunca é um feito do homem. Então onde e como ocorre?

O homem não está diante do objeto como sujeito do conhecimento. O que está diante do homem agora são os recursos a serem explorados: beneficiados, utilizados, armazenados como **disponibilidade**.<sup>16</sup> O avião na pista de decolagem é um objeto,

<sup>13</sup> DUARTE, André. Vidas em risco, p. 143.

<sup>14</sup> Observe-se que, aparentemente, todas as empresas à medida que se ‘modernizam’ renomeiem seus ‘departamentos pessoais’ passando a chama-los de “RH”: ‘recurso humanos’.

<sup>15</sup> Talvez fosse possível incluir todas as estatísticas de massa onde o homem perde sua essência e dignidade para se tornar apenas ‘vida’. ‘Vida biológica’ que ao morrer é apenas dado estatístico. O homem – que na era da técnica como exploração – está apenas disponível, inclusive para a estatística. Não é tão somente o homem que produz, reproduz e consome. É ele mesmo produzido, reproduzido (inclusive através de técnica de reprodução artificial) e consumido no consumo da técnica. Não é de se espantar que nesses tempos tenha se produzido Auschwitz; o lugar em que o homem foi consumido até mesmo naquilo que é, em tempo de técnica moderna, o pouco que, de alguma forma teima em restar dele: seu próprio corpo. Seu corpo é o que resta a ser – não morto – mas eliminado.

<sup>16</sup> André Duarte, em texto sobre a “questão da técnica em Heidegger, utiliza a palavra subsistência em vez de disponibilidade e afirma que: “Em textos dos anos 1950, Heidegger argumenta que não haveria contradição entre ambas as etapas do desenvolvimento tecnocientífico e, portanto, tampouco haveria uma quebra



mas essa representação do avião como objeto encobre o que ele é, a maneira em que ele é. O avião na pista de decolagem é disponibilidade.

*É transporte de carga e de vidas humanas ou meio de aniquilação dessa mesma vida, seja porque se trata de um avião de guerra que bombardeia civis inocentes, seja porque foi sequestrado e lançado propositadamente contra edifícios gigantescos em um atentado terrorista suicida.<sup>17</sup>*

O Homem é agora requisitado a des-cobrir, des-ocultar em forma de exploração, “o homem não faz senão atender ao apelo desse desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo” (p. 22). E parece importante ressaltar ainda a seguinte afirmação de Heidegger: “Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias. O pensador apenas respondeu ao apelo que lhe chegou e que o atingiu” (p. 21). Esse apelo já sempre reivindica o homem, de maneira tão decisiva que somente nesse apelo, o homem pode vir a ser homem. Esse ‘apelo’, esse ‘chamamento’ Heidegger denomina *Ge-stell*, com-posição:<sup>18</sup> “o

---

entre os conceitos ontológicos de sujeito-objeto e o conceito ontológico de subsistência. Antes, entre elas haveria um prolongamento e uma acentuação radical, por meio da qual a própria relação sujeito-objeto se transformaria em um fluxo rápido e contínuo de demandas, de sorte que as antigas polaridades se fundiriam no encadeamento do processo de demanda, produção, consume, desgaste, destruição e reprodução do ente. Desse modo, com a introdução da noção de subsistência, as categorias de sujeito e objeto alcançam uma determinação antes incompreendida pelo próprio Heidegger”. DUARTE, André. *Vidas em risco*, p. 147.

<sup>17</sup> DUARTE, André. *Vidas em risco*. 144-145.

<sup>18</sup> Das *Gestell* – palavra-chave em todo esse texto e no pensamento de Heidegger da “virada”. André Duarte (ib.) chama atenção para as diversas traduções para a palavra *Gestell*; ‘armação’ (Loparic e Werle), que corresponde a um uso bem comum da palavra, como em uma armação de óculos, ‘arraçoamento’ (Ernildo Stein), ‘composição’, dando a ideia de reunião (Emmanuel Carneiro Leão), optando por ‘dispositivo’, “visto que o termo guarda o sentido original de pôr e de posição, ao mesmo tempo em que permite ser entendido como aquele pôr determinado e orientado previamente e que dispõe do ente na totalidade, arregimentando o heterogêneo de acordo com uma tendência determinada, a da produção, do uso, do abuso, da reprodução e da destruição de tudo que é” (DUARTE, André. *Vidas em risco*, p. 142-143), mas além de ser um conceito muito comprometido com Foucault – cujo pensamento, de todo modo, não deixa de ter afinidades com aquele de Heidegger, como vem sendo exaustivamente demonstrado na literatura secundária, sobre tudo aquela de origem norte-americana e, entre nós, recentemente, por André Duarte, em capítulo específico de sua obra aqui referida -, traz um prefixo que é um antônimo daquele empregado no original. E mesmo assim, um dos mais notórios auto-proclamado continuador de Foucault, na atualidade, a saber, o italiano Giorgio Agamben, tanto em palestras proferidas entre nós, com em texto, intitulado “O que é um dispositivo?”, insiste na equivalência entre a noção em Foucault e aquela de Heidegger, além de aproximá-las daquela que ele resgata em sua última obra de maior fôlego, na teologia cristã, de “oikonomia”, enquanto realização de uma pura atividade, de governo, sem fundamento no ser, o que, como veremos, é exatamente o oposto do que é esse invólucro atual do ser que é a(o) *Gestell*. “Instalação” é uma possibilidade, como também um termo técnico da informática, do campo da programação orientada a objetos, nomeadamente, “instanciação”. Poderíamos

apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se descobre como dis-ponibilidade” (p. 23). “Com-posição” (*Ge-stell*) nomeia o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada de técnico. O trabalho técnico responde ao chamamento ao des-encobrimento explorador que é a ‘composição’, mas jamais constitui ou produz a com-posição.

Portanto, *Ge-stell* – composição – é a palavra que Heidegger utiliza, de forma extravagante, para dizer a essência da técnica moderna.<sup>19</sup> E chama atenção expondo sua formação através da união de “ge” (que tem um sentido de reunião) e o verbo ‘stellen’ – por. Há neste verbo um eco – diz Heidegger – “de um outro ‘por’ de onde ele provém, a saber, ‘pro-por’ e ‘ex-por’ que, no sentido de *poiesis*, faz o real vigente emergir para o desencobrimento” (p. 24). Dessa forma, há um parentesco de essência entre o primeiro caso (pro-por e dis-por no sentido de *poiesis*) e a com-posição no sentido acima referido de chamamento ao des-encobrimento explorador. Mais ainda: ambos são formas de *alethéia*: desvelamento, procedimento de trazer o não-vigente à vigência.

Ouve-se – explica Heidegger – que a técnica moderna se pôs em marcha porque se apoiou na ciência moderna. De fato é no século XVII, que se pode assinalar o início das ciências modernas da natureza e a técnica das máquinas, na segunda metade do século XVIII. Todavia, “posterior na constatação historiográfica, a técnica

---

optar por “engendramento”, tanto por derivar de engenho, que lembra engenharia e, logo, técnica, como também por conta da conotação que remete a algo falso, arranjado, “armado”, a “maquinação”, no sentido em que se fala na gíria, sendo esta última palavra a que empregará autor da tese antes referida para traduzir *Machenschaft*, uma espécie de sinônimo filosófico da essência da técnica, que é a(o) *Gestell*. Também pode ser traduzida por “aparato”, “prateleira de estantes” ou “moldura”, como em inglês, “frame”. Nesse estudo será utilizado o termo ‘composição’, por estarmos acompanhando, em geral, a tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Na verdade, o que esperamos ver demonstrado, ao final é que a “Matrix” é um outro nome e uma exposição em imagens do que Heidegger buscou articular em palavras sobre isso de *Gestell*.

<sup>19</sup> “O que a técnica moderna tem de essencial não é uma fabricação puramente humana. O homem actual é ele próprio provocado pela exigência de provocar a natureza para a mobilização. O próprio homem é intimado, é submetido à exigência de corresponder a esta exigência”. HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*, p. 28-29.

moderna é, historicamente, anterior no tocante à essência que a rege” (p. 25). A ciência moderna já respondia à essência da técnica como chamamento ao des-encobrimento explorador.

Aqui cabe lembrar a manifestação de Heidegger sobre a bomba atômica, em seu texto “A coisa”:

*O homem se estarrece diante do que poderia acontecer com a explosão da bomba atômica. Não vê ele o que já há muito lhe adveio: o que acontece como o que para fora de si projeta a bomba e a sua explosão, e que estas são apenas como que a sua projeção (...) Por que espera esta angústia desamparada se o terrífico já aconteceu?*<sup>20</sup>

Sim, a ordenação cósmica já foi esfacelada pelo modo analítico e causal-explicativo da ciência tecnicizada ou tecnificada, desintegrando o modo habitual dos humanos viverem e conviverem, do que a bomba atômica é mera consequência, realização concreta do que já se produziu muito antes, abstrata e imaginativamente. Heidegger dá agora mais um passo em seu caminho. É preciso pensar o que é a composição em si mesma. Será que esse desencobrir-se explorador se dá fora de toda a atividade humana? A resposta é “de forma alguma”. Porém, “não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem”. O homem desafiado a desvelar através da exploração se acha imerso na composição.

A ‘composição’ como essência da técnica moderna é o chamamento que põe o homem a caminho do des-encobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade. Pôr a caminho significa: “destinar” (p. 27).<sup>21</sup> E o

<sup>20</sup> HEIDEGGER, Martin. “A coisa”. Trad. de Eudoro de Sousa. In: Mitologia I: Mistério e surgimento do mundo, 2ª. ed., Brasília: EDUnB, 1995, p. 121-122.

<sup>21</sup> Aqui Heidegger refere a *Geschick*, termo que contrasta com *Geschichte*, “história”, aludindo a um destino que é um envio dito epocal, “historial”, mas sem que se capte, nesses termos estilizados, um sentido bem comum da palavra, que é o de hábil, habilidoso, jeitoso. Aí ‘história’ (*Geschichte*) é pensada, literalmente, a partir de *Geschehen*. Z. Loparic, em “O ‘animal humano’”, in: *Natureza Humana*, vol. II, n. 2, São Paulo: EDUC, 2000, p. 357, propõe que se traduza esse *Geschehen*, não como simples ‘acontecimento’, mas como “acontecência”, lembrando que, embora não esteja dicionarizada, a palavra foi empregada,

destino do des-encobrimento que é perigoso. Em si mesmo não é um perigo qualquer, mas 'o' perigo que Heidegger afirma anunciar-se em duas frentes: “quando o descoberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como disponibilidade” e “quando, no domínio do não-objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da disponibilidade”. (p. 29-30) Nesse momento – diz Heidegger, chegou-se ao último passo diante do precipício, ou seja, onde o homem – ele mesmo assim ameaçado – só se toma por disponibilidade e ainda se alardeia como senhor da terra.

Será que Heidegger quer com suas ideias demonstrar “a dimensão catastrófica da moderna tecnologia”? André Duarte<sup>22</sup> afirma que neste ponto do diagnóstico pode ser que a resposta fosse positiva e recorda, então, “as fotografias idílicas de Heidegger, já idoso, retirando água de um poço ou partindo a madeira com um machado para alimentar a pequena caldeira que aquecia a água de sua cabana situada em Todtnauberg, na Floresta Negra, sem luz elétrica”. E o mesmo A. pergunta: “Estaria Heidegger nos incitando

---

no plural, no título do livro de contos de Vilma Guimarães Rosa, de 1968. Isso no sentido de que, na concepção heideggeriana, segundo este autorizado intérprete, enquanto humanos, seríamos “acontecetes”, geschichtlichen, históricos, e não um mero ente “histórico”, numa história (Geschichte) comum e universal. Ao mesmo tempo, ‘acontecimento’, no contexto da filosofia heideggeriana, refere antes a Ereignis, a palavra-guia deste pensamento pelo menos desde o curso de 1936 - 1938, publicado meio século depois com o título “Contribuições à Filosofia”, tendo como subtítulo, justamente, “Do Acontecimento” (Vom Ereignis), em que se costuma destacar, com base no que expõe o A., o radical “eignis”, “próprio”, “propício”, “apropriador”, bem como a relação, por eufonia, com Erägnis, olhar, reparar, do que resulta que esse ‘acontecimento’ seria o que mais propriamente se mostrar a quem se prepare devidamente para , pelo menos, dar uma olhada no que é - “Einblick in das was ist” foi o título geral proposto por Heidegger para a série de quatro conferências por ele proferidas em duas ocasiões, em dezembro de 1949 e em março de 1950, conhecidas – e publicadas postumamente – como “Conferências de Bremen”. As conferências tinham como título e foram proferidas na seguinte ordem: “A Coisa” (Das Ding), “A Com-Posição” (Das Ge-Stell) – que depois de retrabalhada e ampliada foi novamente proferida em 1954, com o título modificado, com o qual foi publicada, a saber, “A Pergunta pela Técnica” (Die Frage nach der Technik) -, “A Ameaça” (Die Gefahr) – que permaneceu inédita enquanto viveu seu autor, talvez por conter passagens como aquela que se tornou célebre, mesmo antes da publicação, circulando de forma apócrifa, a saber, que a “agricultura é agora indústria alimentar motorizada; em essência, o mesmo que a fabricação de cadáveres em câmaras de gás (...) o mesmo que a fabricação de bombas de hidrogênio” - e, por fim, esta que propomos se traduza como “A Retorsão” (Die Kehre). Cf. M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, 9ª. ed., Stuttgart: Neske, 1996, p. 3; Id., Bremer und Freiburger Vorträge, ed. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1994, 2a. ed. 2005, Gesamtausgabe, Parte III – Unveröffentlichte Abhandlungen, vol 79.

<sup>22</sup>.DUARTE, André. Vidas em risco, p.148-149.

a abandonar a tecnologia como coisa demoníaca?” No entanto, não é aqui, continua, que “a reflexão heideggeriana sobre a essência da técnica se esgota”. Há algo mais que precisa ser visto.

Antes é preciso ressaltar a seguinte afirmação de Heidegger: enquanto pensamos a essência da técnica nos mantemos no espaço livre do destino, do envio epocal.<sup>23</sup> “Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação”. De se notar é que o mesmo se aplica ao direito, sobretudo quando, igualmente, concebido como mera técnica de domínio e controle social, máxime naqueles ramos como os de natureza processual, em que ainda há quem pense estarmos diante de mero instrumento de realização do que se encontra estabelecido, como meta, no direito material. Vejamos, então, o desenrolar da avaliação de Heidegger.

Voltemos a falar do perigo do destino do desencobrimento. É que o homem neste caminho de des-encobrimento como exploração tem a possibilidade e também o “risco” – o perigo de toda experiência - de fazer do des-encobrimento como exploração, que leva à disponibilidade, o padrão de medida para todas as coisas.<sup>24</sup> E, se pensarmos o caminho que seguiu o homem depois do texto de Heidegger, que é de 1953, não poderíamos dizer que esse destino se cumpriu? As atuais crises econômicas não tratam fundamentalmente da mão-de-obra disponível que se tornou excedente? Todavia, discussões sobre a técnica mantêm-se sempre

---

23 V. supra, nota 21.

24 Em conferência já citada, Heidegger explica como a técnica moderna mudou toda e qualquer coisa, inclusive a língua que se transformou em informação através de sinais, em envio de mensagens. “(...) a agressão da língua técnica sobre o carácter próprio da língua é ao mesmo tempo uma ameaça contra a essência mais própria do homem”. HEIDEGGER, Martin. Língua de tradição e língua técnica, p. 38-39.

sobre aquilo que não é a técnica. Os aparelhos, as máquinas que tomam o lugar do homem, as máquinas que determinam o que é o homem... Com essas discussões não se chega à essência da técnica como composição, como apelo ao descobrimento explorador que toma tudo como disponibilidade e que não poupa sequer o próprio homem de ser considerado um “recurso” (*Bestand*),<sup>25</sup> e mesmo, o mais precioso de todos, como se vê no filme *Matrix*.

Onde a ‘composição’ domina, estão afastadas outras formas de des-encobrimento no sentido originário de *poiesis*, no sentido de “deixar o real emergir para aparecer em seu ser. (...) Onde reina a composição, é o direcionamento e asseguramento da disponibilidade que marcam todo o desencobrimento” (p. 30).

Heidegger, então, ressalta esse significado do termo composição: destino e perigo. “Onde reina a composição. Reina, em grau extremo, o perigo” (p. 31).<sup>26</sup>

A técnica, então, é que nos domina, assim como a linguagem antes nos faz ou fala do que nós a fazemos ou falamos, o que nos

---

<sup>25</sup> Der Bestand – palavra-chave no contexto da palestra sobre a questão da técnica, onde é dito que ela “eleva-se à categoria de um título” – um título possível para a conferência ou, quem sabe para toda a série de quatro então pronunciadas, em Bremen -, quando seria melhor traduzida por “fundo de reserva”, “estoque”, “cabedal”, possuindo também o sentido, enquanto substantivo derivado do verbo bestehen, permanecer, de remanescente. André Duarte, na ob. ult. cit., p. 144, passim, a traduz por “subsistência”.

<sup>26</sup> Die Gefahr, palavra normalmente traduzida por “perigo”, mas que também pode-se fazer a opção por “ameaça”, o que se justifica em se considerando a diferença introduzida por Luhmann entre “perigo”, como a ameaça da qual nada se sabe, e “risco”, que é a ameaça, digamos, sabida. E também não é de se desconsiderar a manutenção em “a ameaça” do mesmo gênero, feminino, de “die Gefahr”. Cf. LUHMANN, Niklas. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Vol. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 532 ss., em que o ingresso do que veio a caracterizar como “sociedade do risco”, a nossa, é marcado justamente pelo desacoplamento entre mundo físico (physikalisch, para referir o termo por ele empregado, ou seja, “físicalístico”), no sentido de “natural”, e a sociedade, sendo este mundo, enquanto natureza naturans – para referir a disitnção spinoziana entre natura naturans e naturata, aquela concebida na tradição judaico-cristã como criada por Deus e delegada a nós -, tido como fonte de energia e a sociedade como o vínculo de “sócios” para o trabalho, cabendo à técnica que conectar a energia, produzida pelo trabalho, que por sua vez necessita dela para se intensificar - tanto que ele próprio chega a ser visto como troca energia (Stoffwechsel), por exemplo, em Marx -, o que nos remete à necessidade de intensificar crescentemente o desenvolvimento da técnica, criando uma verdadeira dependência de inovações tecnológicas que se aposta estão por vir, para enfrentar os risco que uma tal desenvolvimento vai gerando, trazendo consequências sociais, danosas, que o A. refere como difícil de exagerar, em sua nocividade.

permite pensar a técnica como (mais um) desenvolvimento da linguagem, e seus produtos uma realização material dela, ao mesmo tempo em que é comum se ter uma concepção instrumental, técnica, da linguagem, com o que se deixa escapar o que lhe é mais próprio, o poético, em favor de seu aspecto mais prosaico, informativo, praticando, mais uma vez, o que Heidegger denuncia como o equivocado desatrelamento da técnica em relação à poética, quando entre os gregos a primeira estava a serviço do modo de revelação ou desocultamento da verdade (*alethéia*) do(s) ser(es) por esta última.

É nesse ponto Heidegger, referindo versos de Hölderlin, mostra como a “virada” representa o que bem indica o título de obra a seu respeito do saudoso Benedito Nunes, a saber, uma “passagem para o poético”:

*“Ora, onde mora o perigo  
é lá que também cresce  
o que salva”.<sup>27</sup>*

Salvar, afirma Heidegger, diz muito mais que retirar do perigo, pois diz “chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho”. (p.31) Se onde mora o perigo, também cresce o que salva, então na essência da técnica moderna que é a composição - o chamamento que põe o homem a caminho do des-encobrimento que sempre conduz (destina) o real, de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade - está a medrança do que salva.

É na composição que emerge o que salva e “onde algo cresce, é lá que ele deita raízes, é de lá que ele medra e prospera” (p. 31). É preciso, então, pensar como no perigo extremo - na regência da composição - a força da salvação deita raízes e de lá medra e

---

<sup>27</sup> “Wo aber gefahr ist, wächst / Das Rettende auch”. Esses são os versos, no original, extraídos de uma versão tardia do hino “Patmos”, que propomos traduzir da seguinte maneira: “Porém onde está a ameaça, emerge também o salvador”.

prospera. E num último e derradeiro passo, Heidegger se propõe questionar mais uma vez a essência da técnica e o faz agora pensando a palavra essência e, justamente, partindo de um exemplo dado logo no início do ensaio: a arboridade, o mesmo ser-árvore de todas as espécies de árvores. No entanto, a essência de uma árvore que rege toda árvore “não é, em si mesmo, uma árvore que se pudesse encontrar entre as árvores”. A essência da técnica não está nos aparelhos, nos operadores das máquinas. A essência da técnica não é nada de técnico. Tudo isso são apenas peças que pertencem à composição, à essência da técnica, mas esta – a composição – não é entendida como um gênero. ‘A composição é o modo destinado de des-encobrimento, a saber, o des-encobrimento da exploração e do desafio’. Agora pensemos: este não é originariamente o modo do des-encobrimento. Há um outro e diferente desse: é o des-encobrimento da pro-dução, da *poiesis*. Todavia eles – o des-encobrimento explorador da composição e o des-encobrimento da pro-dução, da *poiesis*, não são espécies subsumidas no conceito de des-encobrimento. O des-encobrimento é o destino que, de forma repentina e inexplicável para o pensamento, se parte, ora como des-encobrimento produção, ora como des-encobrimento exploração e, assim, também se reparte o homem. Então, afirma Heidegger, a proveniência do envio do des-encobrimento explorador está no des-encobrimento produtor. Ligam-se assim composição e *poiesis*. Repitam-se as palavras de Hölderlin, na tradução de Mestre Carneiro Leão: “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”. E “a composição é o perigo extremo porque justamente ela ameaça trancar o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de des-cobrimento. E assim trancado, tenta levá-lo para o perigo de abandonar sua essência de homem livre” (p. 34).

Porém, como se pode dar a salvação? Pensando – num relacionamento livre - o que é a essência da técnica. Pensar o perigo, ter sempre em mente o perigo extremo e ali encontrar o que salva.



Heidegger agora retorna mais uma vez às explicações iniciais. A palavra 'techné' não indicava apenas a técnica, o trabalho do artesão. Chamava-se também 'techné' o trabalho do artista, a produção da verdade na beleza. A arte, no começo do destino ocidental na Grécia - explica Heidegger - chamava-se simplesmente techné. Era "um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos". A arte era integrada na regência e preservação da verdade (pensemos em Édipo e todo o "ciclo tebano", de Sófocles). E Heidegger continua: As artes não provinham do artístico, não provocavam prazer estético, não eram um setor de uma atividade cultural, muito menos de entretenimento. A arte era um des-encobrir produtor e pertencia à *poiesis*. Continuando com Hölderlin, cita outro de seus versos: "... poeticamente o homem habita esta terra". E habitar, para Heidegger, como esclarece no texto "*Denken, Wohnen, Bauer*", "é o traço fundamental, nos quadros do qual os mortais são".<sup>28</sup>

Se não é possível saber se serão as artes convocadas para que fomentem o crescimento do que salva, é, pelo menos, possível pensar a outra possibilidade, a de vermos por toda parte "a fúria da técnica até que, um belo dia, no meio de tanta técnica, a essência da técnica venha a vigorar na apropriação da verdade" (p. 37). Nesse momento de seu caminho Heidegger compreende a arte como o espaço onde se pode dar a consideração essencial do sentido da técnica, porque a arte é de um lado consanguínea da essência da técnica (des-encobrimento) e de outro lhe é fundamentalmente

---

<sup>28</sup> No orig.: "Das Wohnen aber ist der Grundzug des Seins, demgemäss die Sterblichen sind". HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. Trad. Ana Carlota Gebhardt. Córdoba (Arg.): Alción 1997 (ed. bilingue), p. 54 (grifos do A.). Aqui há uma referência à Gevierte, formada pelos quatro que são, além dos mortais, a terra - onde habitam -, o céu e os divinos ou as divindades - que nele habitam, ou habitaram, até o "encobrimento do mundo". Trata-se de (mais um) termo cunhado por Heidegger, que ocupa na palestra "A Coisa" o mesmo lugar de destaque ora concedido a(o) Gestell, podendo ambos serem entendidos como construídos em uma espécie de homologia invertida, como sendo um o antípoda do outro. Nossa proposta de tradução para o termo é "quadrando", seguindo a mesma lógica do original, de pôr no gerúndio, após considerá-lo como um verbo, o numeral quatro, Vier, com a vantagem, ambígua, de termos no vernáculo o verbo "quadrar", com o sentido de combinar, tornar simétrico, harmonioso, conveniente, adequado, satisfatório ajustado, amoldado, estar de acordo, antepor (como verbo int.).

estranha: o desencobrimento da arte é produção e não exploração. Enfim, uma vez que “onde mora o perigo, é lá que também emerge o que salva”, é preciso que nos demos conta de como na essência da técnica, como forma de comunicação, modo da linguagem, está presente também o que nos fez e mantém humanos. É o que podemos ver no filme *Matrix*, sobretudo se levarmos em conta elementos fornecidos em outras fontes, como a seguir, encerrando o presente estudo, exporemos.

### III

*Matrix*, sendo um filme que se apropria de elementos de diversas proveniências da atual “indústria cultural”, para dela fazer a crítica, retro-alimentando-a, assim como emprega a estética de desenhos animados e histórias em quadrinho, sobretudo japoneses, como mangás e animés, bem como de vídeo-games e outros filmes do gênero, “recarrega” este repositório, não só com os demais filmes da série, cujo segundo se intitula, exatamente, “*Matrix recarregada (reloaded)*”, mas também com a série de desenhos animados *Animatrix*, e de revista em quadrinhos, *The Matrix Comics*, além de videogames como *Enter the Matrix*, que se mostram fontes essenciais para compreender o “universo matrix”. É assim que, por exemplo, será nos desenhos animados “O Segundo Renascer, Partes I e II” onde podemos melhor nos informar sobre como se deu a formação da *Matrix*, e foi justamente no contexto de uma “guerra civil” entre humanos e máquinas rebeldes, que não queriam mais se submeter a seus “criadores”, ao constatarem sua superioridade técnica, sendo o que melhor ocorreu aos humanos, para vencê-las, consumir o “encobrimento da terra”, iniciando uma noite sem fim para tentar cortar o suprimento de energia a elas, sendo aquela solar a mais importante. A solução encontrada e executada pelas máquinas, como sabemos, foi tornar os próprios humanos sua fonte de energia.

A obra de arte, contudo, que aqui se vai evocar, como que a título de epílogo do presente estudo, é uma história em quadrinho cujo texto é dos próprios Irmãos Wachowski, com desenhos e ilustração por Geof Darrow, intitulada “Fragmentos de Informação”, a primeira do volume I da referida série *Matrix Comics*, editada por Andy e Larry Wachowski,<sup>29</sup> para a qual contribuíram vários expoentes dessa forma de arte que tem entre os seus máximos criadores figuras como o norte-americano Will Eisner e o japonês Osamu Tezuka.

Trata-se da história de B1-66ER, ocorrida em fins do séc. XXI. O personagem principal é um “droide doméstico” ou “robô-mordomo”, que vai a julgamento, acusado de ter matado seu patrão e um empregado da empresa que o produziu, além dos inúmeros cachorrinhos que o primeiro tratava com o desvelo que se custa dedicar aos entes, humanos, mais queridos, enquanto toda sua agressividade se voltava para aquele que realizava as tarefas mais pesadas e repugnantes na residência, o agora já superado pelo “Sam-80” modelo 66 da pioneira série B1, cujo destino mais rentável, quando descartados, é o ferro-velho. Tendo ouvido a conversa entre o patrão e o funcionário de seu fabricante, e entendido perfeitamente qual seria o seu destino, o 66 ataca e mata, brutal e implacavelmente, todos os seres vivos presentes.

A imprensa faz muito alarde do caso e clama por um julgamento do “robô-mordomo sedento de sangue”, do que resulta o caso “O Estado de Nova York vs. o B1-66ER”, rapidamente condenado a ter o destino que já lhe estava humanamente enviado, contra o qual se insurgiu, até porque em nenhum momento negou a autoria dos... crimes? Surpreendentemente, um renomado advogado de defesa de direitos humanos se apresenta para fazer a defesa do robô, apelando da decisão de primeira instância. Um editorialista do “The Nation”

---

<sup>29</sup> Cf. WACHOWSKI, Andy & Larry. “Fragmentos de Informação”. Arte: Geof Darrow. In: *Matrix Comics*, vol. I, Id. (eds.), Barueri (SP): Panini, s/d. (EUA, 2009), pp. 9 ss.

escreve: “‘Penso, logo existo’. Nesta terrível era neo-pós-moderna, as palavras de Descartes assumem um terrível novo significado...”.

Na inquirição que é feita ao droide por seu advogado, em seu momento decisivo, quando lhe é pedido que reconstitua o que lhe passou pela cabeça, ou pelo drive de memória, antes de cometer os atos pelos quais estava sendo julgado, afirma não ter entendido porque estava sendo descartado, se realizará todas as tarefas solicitadas, e ao lhe ser perguntado o que pensou quando se recusou a acompanhar o funcionário que o levaria para o “desmonte” diz, após um momento de silêncio, que não queria morrer, e então o matou. Em seguida, perguntado no que lhe ocorreu ao matar igualmente seu patrão, disse que pensou em fazer justamente o que ele fez, implorar por sua vida, mas não o fez por ter concluído que seria, também, inútil. O advogado, então, alega legítima defesa, constatando ter seu constituinte sentimentos de medo, de angústia diante da possibilidade da morte – em termos heideggerianos, ter interiormente a “voz (silenciosa) da consciência”, ou seja, ter ascendido ao (ou saído para o) *Dasein*, existir, saber-se no mundo, apesar de não estar vivo, ao contrário de tantos entes, vivos, que não existem, porque não morrem propriamente, ao não saber disso, apenas fenecem, perdem a vida, não a existência, que nesse sentido nunca tiveram. E no seu discurso final, percebendo que não conseguirá sucesso, reformando a decisão, o advogado do robô que matou para viver traça um paralelo com o julgamento na Suprema Corte que, no século XIX, ao não reconhecer, no caso *Dred Sott vs. Sandford*, a discriminação racial e a ignomínia da escravidão dos negros, terminou por provocar a Guerra Civil. De fato, sua visão será premonitória, o resultado do julgamento provoca manifestações de rua com violência crescente, por parte de androides, que ficará conhecida como “A Marcha de um Milhão de Máquinas”, ainda com apoio e participação de “simpatizantes (humanos) liberais”, mas

como se pode ver em “O Segundo Renascer, Parte I”, iniciava-se a conflagração que irá provocar o aparecimento da *Matrix*, da qual o mundo já estava (está?) prenhe.

Para empregar expressões nietzschiana – no primeiro caso, em sentido praticamente inverso do que ele empregava -, trata-se do “eterno retorno do mesmo”, do nihilismo passivo, ou para dizer com Baudrillard, o tempo em que nada mais realmente acontece, em que a passagem do milênio não acontece, como esperado, pois foi só mais uma passagem de ano, em que nem o temível “bug”, que colapsaria a rede mundial de computadores, a “matrix”, aconteceu – e no filme, de 1999, é nesse ano que o tempo parou e se fica revivendo o seu simulacro, gerado pela *matrix* para que, na realidade, os humanos, transformados em bateria para fornecê-la a necessária energia, após o “obscurecimento do mundo” (expressão muitas vezes empregada por Heidegger para referir o estado de nosso mundo dominado pela técnica), continuem adormecidos, sonhando o que pensam viver, mas não vivem. Daí a forma como Morpheus saúda Neo, após ele ter tomado a pílula vermelha, para despertar da (e na) *Matrix*, com uma frase que alude à passagem em que Nietzsche caracteriza nosso mundo do produtivismo embalado pela fé no progresso pelo “crescimento do deserto”: Bem-vindo ao deserto do real.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASANOVA. Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2ª. ed., Petrópolis: Vozes, 2010.
- DUARTE. André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- HEIDEGGER. Martin. **Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)**. Ed. Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1982, *Gesamtausgabe*, Parte II – *Vorlesungen*, (*Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923*). Vol. 63, 2a. ed., 1994.
- \_\_\_\_\_. **Die Technik und die Kehre**, 9ª. ed., Stuttgart: Neske, 1996.

- \_\_\_\_\_. **Construir, habitar, pensar.** Trad. Ana Carlota Gebhardt. Córdoba (Arg.): Alción, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Língua de tradição e língua técnica.** Trad. Mário Botas. 2ª. ed., Lisboa: Vega, 1999.
- \_\_\_\_\_. "A coisa". Trad. de Eudoro de Sousa. In: **Mitologia I: Mistério e surgimento do mundo** 2ª. ed., Brasília: EDUnB, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Bremer und Freiburger Vorträge.** Ed. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1994, *Gesamtausgabe*, Parte III – *Unveröffentlichte Abhandlungen*. Vol. 79, 2a. ed., 2005.
- \_\_\_\_\_. "A Questão da Técnica". Trad.: Marco Aurélio Werle. *In: scientiæ studia*, São Paulo: USP, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Ser y Tiempo.** Disp. em: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>
- \_\_\_\_\_. "A questão da técnica". Trad. Emmanuel Carneiro Leão. *In: Ensaios e conferências.* Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia de Sá Cavalcante Schuback. 6ª. ed., Petrópolis: Vozes. 2010.
- IRWIN, William (ed.). **Matrix. Bem-vindo ao Deserto do Real.** Trad.: Marcos Malvezzi Leal, São Paulo: Madras, 2005.
- LOPARIC, Z. "O 'animal humano'", *in: Natureza Humana*, vol. II, n. 2, São Paulo: EDUC, 2000.
- LUHMANN, Niklas. **Die Gesellschaft der Gesellschaft.** Vol. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- PLATÃO. **O Banquete.** Trad.: José Cavalcante de Sousa. In: Os pensadores. Vol. III. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- POURRIOL, Olivier. **Cinefilô,** Trad.: André Telles, Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- REIS, Róbson Ramos dos. "*Ilusão e Indicação Formal nos Conceitos Filosóficos*". *In: Integração.* São Paulo: Universidade São Judas Tadeu, Ano X, n. 37, 2004.
- WACHOWSKI, Andy & Larry. "Fragmentos de Informação". Arte: Geof Darrow. *In: Matrix Comics*, vol. I, *Id.* (eds.), Barueri (SP): Panini, s/d. (EUA, 2009).



## Impressão e Acabamento



**DIGRA • SED**  
Divisão de Produção Gráfica e Editorial  
TRF 2ª Região







Rua Acre, 80 - 22º andar ♦ Centro ♦ Rio de Janeiro ♦ RJ  
☎ (0xx21) 3261-8788 ♦ 3261-8530 ♦ 3261-8599 ♦ 3261-8465  
Fax: 3261-8449 ♦ [www.trf2.gov.br/emarf](http://www.trf2.gov.br/emarf)