

STEIN, Ernildo. *Uma breve introdução à Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

RESENHA

MARCOS ALEXANDRE ALVES¹
(UNIFRA - Brasil)

O PENSAR FILOSÓFICO - FAZER FILOSOFIA PRESSUPÕE FILOSOFAR

Objetiva-se, no presente texto, apresentar as teses centrais do livro “Uma breve introdução à filosofia”², de autoria do prof. Ernildo Stein. Entende-se que suas análises acerca da importância do ato de filosofar, no mundo atual, configuram-se como uma espécie de “iniciação” à Filosofia, fugindo de todos os modelos tradicionais, notadamente, pensados em compêndios ou em manuais de história da filosofia. A tese que o autor defende, ao longo de sua obra, é que o pensar filosófico, o fazer filosofia, pressupõe filosofar. Sua reflexão dirige-se tanto para os já iniciados na ciência filosófica quanto para aqueles que se ocupam do tema pela primeira vez. Trata-se de um trabalho cuja abordagem crítico-reflexiva engloba todos os interessados pelo tema, independente da área de formação ou especialização, no exercício rigoroso do pensar filosófico, os quais estejam em contato com os principais problemas e princípios filosóficos. O objetivo central de Stein não consiste apenas na proposta de introduzir ao debate atual em filosofia informações histórico-conceituais sobre determinados autores, bem como mencionar como esses enfrentaram determinados problemas típicos de seus tempos, mas também propõe-se a despertar no interessado no filosofar o desejo de conhecer, impulsionado por uma reflexão sobre os principais temas que ocuparam a mente de muitos intelectuais ao longo da história da humanidade. Da mesma forma, o autor defende que se torna necessário, no cenário atual, preencher uma carência na área da literatura filosófica, sobretudo aquela que trata de introdução à filosofia, específica para um público de iniciados ou não em filosofia e/ou provenientes de outras áreas do conhecimento humano, sem perder de vista o rigor metodológico próprio do pensar filosófico. Acredita-se que as reflexões presentes no livro de Stein dirigem-se a todos os amantes do exercício crítico-reflexivo, ou seja, àqueles que se interessam sempre mais em cultivar a capacidade de pensar de modo racional.

Stein, depois de muito tempo envolvido com o estudo, o ensino e a produção na área da

Filosofia, notadamente voltada para um público de iniciados e/ou especialistas, resolve, em “Uma breve introdução à filosofia”, abordar a filosofia para aqueles que começam a se interessar por ela. Nessa empreitada, sua convicção é comandada por dois temas centrais: a questão do ser e a questão transcendental. Ou seja, propõe-se a discutir a filosofia, o filosofar, a partir da especificidade do que é pensar filosoficamente. Para levar a termo essa intenção, parte da leitura de muitos autores, os quais o texto menciona em alguma medida, constituindo-se, nesse sentido, de uma espécie de teoria do conhecimento. O contexto metodológico em que se move para explicitar o seu pensamento é a fenomenologia, mas também aponta outros métodos. Sua exposição sobre a nova teoria do ser, dentro do contexto fenomenológico, é tecida mediante um diálogo intenso e interrupto com a metafísica tradicional, nas suas várias formas e relações. E, para defender sua tese: filosofia enquanto finitude humana, isto é, que a filosofia implica a finitude humana, e dela se ocupa, o autor analisa o pensamento de Aristóteles; a maneira de se pensar, de modo geral, na Idade Média; os principais conceitos e problemas nas filosofias de Kant, Hegel e Heidegger; e encerra o livro com um diálogo de Heidegger com Kojima sobre a questão da técnica.

1 O despertar filosófico

No primeiro capítulo, intitulado “Para Acordar”, Stein analisa as várias maneiras de pensar o que é a Filosofia (STEIN, 2005, p. 13). Deixa claro de início que Filosofia não é opinião ou inconformidade. O exercício da filosofia não se reduz ao uso do sadio entendimento humano, nem a um mero conhecimento acerca das generalidades. Mostra que a Filosofia, ao longo de toda a tradição, constitui-se em uma busca de afirmação da liberdade humana frente às imagens míticas, aos domínios da religião, às confissões poéticas e do lírico dizer, da sabedoria da vida e das mediações da existência e dos que nela são provocados pelos avanços da ciência. Ou seja, a Filosofia é a condição de possibilidade de confronto ante tudo o que manipula o homem a pensar e agir, porém não só para isso, mas por causa disso. Adverte que em Filosofia não existe um denominador comum, um nome para um saber determinado e muito menos nela os problemas se esgotam. Por isso, mostra que não se pode confundir o filósofo, em sua individualidade marcada por elementos determinados, com a especificidade da Filosofia, que está e deve estar presente em todas as filosofias.

Nesse sentido, estabelece quatro tipos fundamentais de filosofia, que permitem atingir certa universalidade (STEIN, 2005, p. 15 - 18). Cada um deles caracteriza sua postura por um método específico, do qual tem maior ou menor consciência, são eles: a) o filósofo *Dogmático*, que é considerado uma espécie de confessor, mártir, sacerdote ou guia. Adere a um conjunto de verdades, considerando-as definitivas, até em sua formulação. A tarefa desse tipo de filósofo consiste em apontar caminhos para chegar aos valores, às verdades perenes. A filosofia dogmática é uma filosofia que se aproxima da visão de mundo. É indiferente ao núcleo que lhe dá unidade. Pretende construir um sistema de segurança composto de verdades que abarquem os diversos setores da realidade. Exige uma adesão que se assemelha à fé filosófica. Espera do filósofo que seja um modelo como homem. Essa visão da filosofia pode transformar um texto, uma conferência, uma aula em um campo de luta ou de pregação de visões de mundo; b) *Esteta*, que é o filósofo preocupado com o modo, o jogo das formas como se constroem as verdades que apresenta. Coloca-se sempre em vista da descoberta de uma dimensão que tudo ordene numa ordem universal. Vale a orquestração do sistema. Esse filósofo é um experimentador da linguagem. A linguagem deve possuir germinalmente a possibilidade da própria verdade que vai dizer. Seu filosofar representa um confronto constante com a linguagem; c) O filósofo *científico*, o qual procura descobrir um elemento constante que dê à filosofia foros de ciência. Para ele, verdade é o verificável. A filosofia deve construir-se empiricamente. Seu modelo é a lógica, e a sua meta é a formalização. Reage contra a fragilidade do conhecimento das ciências humanas e da filosofia dogmática, utilizando o modelo das ciências exatas. Nessa tentativa, por um lado, limita o conceito de ciência e, de outro, reduz, pela filosofia científica, a filosofia à total indigência; d) O *filológico-hermenêutico*, o qual atribui como papel da filosofia, enquanto filologia, penetrar nos autores de cada época, situando-se em seu contexto para assim compreender cada texto escrito. Sua preocupação é histórica. Tem como pretensão fixar rigorosamente a dimensão histórico-filológica de cada pensador, ou seja, conhecer o verdadeiro pensador. Pretende também injetar vida à história da filosofia. Contudo, permanece sempre no âmbito da história da filosofia.

Ante a pluralidade de concepções filosóficas, Stein defende que a verdadeira filosofia, enquanto busca de fundamentos e instauração de pressupostos, não se perde num fixismo objetivista porque é um esforço crítico. Ela é o esforço constante de regresso crítico aos fundamentos, é a busca das condições de possibilidade do real, é a luta constante contra as

evidências ingênuas. Seu sentido analítico-crítico lhe determina tematicamente uma área própria e lhe confere importância universal. Nenhuma das filosofias descritas anteriormente deixa de ser filosofia, pois em todas se esconde uma intenção crítico-reflexiva, mas elas não realizam o ideal da Filosofia. Vale dizer que somente porque esse nunca se realiza é que a Filosofia permanece Filosofia, permanece sendo um caminho para o pensamento (STEIN, 2005, p. 19).

A Filosofia continua hoje possível enquanto exercício maduro do espírito humano. Ela depende dos caminhos, das vicissitudes, das condições pessoais e da orientação impressa às opções de cada homem. O exercício concreto do filosofar exige um progressivo domínio técnico da experiência dos autores da história da Filosofia. Essa apropriação leva ao conhecimento dos momentos-chave e traços básicos que perpassam todo o conhecimento filosófico. A Filosofia sempre se alimentou dos grandes problemas da humanidade. As grandes interrogações plenificam a inspiração e fecundam o domínio técnico dos grandes filósofos. A liberdade das ciências, ante a Filosofia, surgiu dentro da dimensão aberta pela interrogação filosófica. Por isso, desde o início do pensamento filosófico ocidental, confundiram-se as soluções filosóficas e científicas. A situação se complicou quando as ciências conquistaram seu campo específico de problematização e seguiram o caminho mais positivo e eficiente na resposta a muitas interrogações humanas.

Desde então, a Filosofia sentiu-se relegada a abordar generalidades e a correr zelosamente atrás das ciências, procurando tutelá-las. Entretanto, as ciências passaram a constituir, ao lado do senso comum, a não filosofia, desafiando o sentido da Filosofia. Ela foi obrigada a explicitar os caminhos que, desde o começo, garantiam autonomia e lugar privilegiado em meio ao saber humano. A Filosofia desdobrou gradativamente seu método próprio, passou a reconhecer as conquistas exclusivas da ciência e a procurar outra dimensão que a ligasse a todas as áreas do saber científico. A Filosofia não conflitua com as ciências, reivindicando algum objeto que possa disputar com o saber científico. A revelação de seu horizonte próprio de interrogação libertou-a do objetivismo ingênuo. A ciência não vai além do objetivismo, e sua possibilidade como ciência está na constante incompletude de sua objetivação. A Filosofia não se dilui no domínio do real objetivo. Seu campo é o próprio âmbito em que a ciência surge como ciência e onde seu objeto se justifica. O espaço que a Filosofia preserva, com seu esforço de reflexão, é a dimensão transcendental enquanto condição de possibilidade de exercício crítico-reflexivo de sua consciência, aberta para a totalidade que sustenta o real objetivável.

Diferentemente das outras ciências, e se reportando a Kant, Stein enfatiza que não se ensina Filosofia, apenas a filosofar (STEIN, 2005, p. 23). O que isso significa? Tal realidade demonstra o caráter não científico da Filosofia? A Filosofia é um conhecimento, mas não aos moldes do saber moderno, notadamente, empírico ou experimental. O confronto entre Filosofia e ciência faz sentido se concretizado no horizonte de problemas que nos envolvem. O conceito de ciência que hoje enfrenta a Filosofia é aquele que está na base de todo o progresso científico. A Filosofia, no contexto atual, atingiu uma maturidade enquanto pensamento crítico e busca de fundamento, que reflete o real e lhe confere sentido. Ela é a condição de possibilidade, a transcendência, a abertura que sustenta o contato e o sentido da realidade com a consciência. O filósofo descobre que, desde sempre, o sentido é um dado presente no homem, enquanto esse compreende a totalidade que é o ser. O trabalho crítico-reflexivo consiste na elaboração daquilo que o homem traz consigo enquanto tal. O sentido é a própria capacidade de transcendência do homem, é o que permite a ele tomar distância do mundo, experimentar a separação e produzir um corte que o confirma em sua condição única e privilegiada diante do universo.

A Filosofia é o conhecimento e o pensamento por excelência. Ela projeta luz num horizonte em que as coisas tomam suas verdadeiras formas. De modo que o real, uma vez iluminado, é entregue para a ciência, a qual o manipula e opera sobre ele sem jamais habitá-lo com seu sentido profundo. A Filosofia não explica o mundo, o homem e Deus, pois sua tarefa é estabelecer as condições de possibilidade de seu conhecimento e explicação. Já a ciência recolhe dados, organiza-os, calcula, deduz leis. Ocupa-se com a formalização e o cálculo e, quando faz isso, acaba se esquecendo de pensar e atribuir um sentido sobre aquilo que está sendo tematizado, em função disso permanece sempre presa ao limite do operacional. Quanto mais matematizável o universo, tanto mais cientificamente conquistável. Essa conquista a Filosofia jamais poderá disputar com as ciências. Porém, onde se revela o limite de toda possibilidade de formalização, de sistematização do pensamento operatório, começa o verdadeiro lugar da Filosofia. A transcendência, que a Filosofia constitui crítica e reflexivamente, é essa força misteriosa e infinita que ultrapassa todos os limites, que rompe com todo cálculo, é a própria vida do pensamento. É esse pensamento que a ciência não pensa.

Por conseguinte, o filósofo é um sujeito que se revela vocacionado à lucidez metodológica, no entanto isso não acontece desvinculado da vida, pois a Filosofia é uma transcendência inserida na existência (STEIN, 2005, p. 27). A verdadeira Filosofia exige uma

separação dos fatos para uma instauração de sentido e compreensão da realidade. Na medida em que o homem elabora seu progresso cultural, ele constrói ilhas de sentido as quais o libertam do caos. Nelas o homem vive e descobre o lugar de seu desenvolvimento. A presença do pensador, capaz de transcendência, clarifica a totalidade, que se mostra resistente, opaca e caótica. Nisso reside o trabalho crítico-reflexivo do filósofo. O encontro com o horizonte da transcendência não exime o filósofo dos muitos encontros com o real a ser transformado, porém o tempo e o ritmo da transcendência não coincidem com o tempo e o ritmo da vida. Logo, há sempre um descompasso, de modo que o filósofo é sempre alguém a frente de seu tempo. O pensador habita o difícil equilíbrio entre a consciência ingênua e a auto-alienação, ele desempenha, ao mesmo tempo, sua missão frente aos outros homens. Sua transcendência crítica se faz solidária da construção da cidade. Numa palavra, o filósofo é alguém comprometido com a construção da sua vida dentro de uma progressiva responsabilidade crítica, na busca da verdade e no combate aos preconceitos. A atitude crítica é vista como componente fundamental do *ethos* do filósofo.

O estudo sério da Filosofia pressupõe uma infindável paciência e um árduo exercício. Por isso, poucos estudam Filosofia até chegarem a um verdadeiro conhecimento filosófico. A Filosofia não se presta à vulgarização (simplificação) nem à aplicação a certas áreas (embelezamento), já que ela não é um ornamento. Sua presença universal não é garantia de sua acessibilidade ou confirmação da assertiva de que o homem é por natureza um filósofo (STEIN, 2005, p. 31). Vários são os elementos que colaboram para que surja um verdadeiro pensamento filosófico. Dentre eles, o mais importante é a comunicação. Porém, o que é e como se dá a comunicação? A comunicação se dá em determinada técnica e quem não a domina não se comunica como filósofo com os filósofos. A comunicação cria um mundo próprio do filósofo. Quem nele não penetra, sente a mesma dificuldade em compreender o que é Filosofia. O filósofo é responsável pela verdade de um modo único e insubstituível. A técnica, o método pelo qual o filósofo elabora a posse da verdade, é *metier* próprio de quem estuda Filosofia. A verdade, como a única missão do filósofo, não pode ser comunicada a quem não se movimenta nessa esfera. O diálogo nesse caso se dá somente entre filósofos. Só toma parte do diálogo aquele que se submete a uma lenta iniciação. Os outros apenas ouvirão falar em Filosofia. Os filósofos lhes falarão da Filosofia como alguém que está de fora. Portanto, a Filosofia jamais será acessível a quem não se arrisca no próprio movimento da reflexão. Diferentemente das outras ciências, as quais

constroem verdades parciais, à medida que essas são úteis, o filósofo aspira à verdade total e somente pode falar daquilo que reduziu a um conhecimento determinado, pelo exercício duro da reflexão, dispondo das técnicas e métodos que a tradição filosófica acumulou.

2 A questão do método em filosofia

Depois de definir em que consiste e qual o objeto de investigação da Filosofia face às outras ciências, no segundo capítulo de sua obra, intitulado “Entrando no método”, Stein explicita a questão referente ao método (STEIN, 2005, p. 37). Mostra que os avanços da Filosofia nunca são acidentais, nascem de preocupações de homens frente ao seu tempo. Nesse sentido, o progresso em Filosofia não se dá cumulativamente apenas, mas depende igualmente da criatividade e originalidade da dimensão inquietante do pensamento humano. O movimento fenomenológico representa um desses acontecimentos, que se tornam referência no caminho do pensamento humano. A fenomenologia resulta da confluência de várias circunstâncias, e aquele que é seu fundador, Husserl, não chegou a entrever as virtualidades nela seminalmente existentes, as quais revelam um leque de possibilidades insuspeitas. A riqueza da fenomenologia reside na pluralidade de sugestões que emergem dessa matriz de pensamento. O estudo da fenomenologia não se restringe a uma pesquisa puramente histórica, sobre o pensamento do seu fundador. Recupera de forma crítica, em seus traços fundamentais, a possibilidade de relação e ligação do mundo vivido atual ao movimento fenomenológico.

Os centros universitários em que floresceu e se desenvolveu o exercício concreto das análises fenomenológicas foram Göttingen, Munique, Colônia, Marburgo e Freiburg. Era um trabalho que não se aprendia nos livros, mas era transmitido pelos mestres como uma prática artesanal. Cada fenomenólogo revelava tendências do grupo a que pertencia: descritiva, transcendental, hermenêutica, dos valores, psicológico-descritiva (STEIN, 2005, p. 41-42). Isso demonstra que não é possível determinar, dogmaticamente, um sentido unívoco da fenomenologia, de modo que também não é possível falar em uma escola fenomenológica, apenas em grupos de pensadores que tinham certos traços comuns, unindo entre si as diversas possibilidades da fenomenologia. As intenções básicas da fenomenologia visam, enquanto impulso filosófico renovador, em primeiro lugar, uma a superação do esquema sujeito-objeto, da oposição sujeito-objeto, da oposição realismo-idealismo. As palavras de ordem da fenomenologia

são: 1) retorno às coisas mesmas - a essência da fenomenologia objetivava abrir, mediante a descrição e a análise, o espaço dos atos intencionais da consciência, que estabelecesse a correlação entre o ato e o dado no ato; 2) redução fenomenológica que significa o retorno ao fenomenalmente dado, regresso à dimensão em que cada fenômeno se dá de forma original, aquém de qualquer especulação metafísica; 3) Eu transcendental de Husserl surge da construção de um sistema de evidências que fizessem da filosofia uma ciência rigorosa; 4) idéia do mundo da vida – decorrência necessária da idéia de redução ao eu transcendental, já que somente assim se eliminariam todos os pressupostos ingênuos.

Para o leitor que pretende aprofundar o estudo acerca do método fenomenológico, Stein indica as obras mais importantes publicadas na Europa sobre fenomenologia (STEIN, 2005, p. 45): 1) “O caminho da fenomenologia”, de Ludwig Landgrebe (1963); 2) “Estudos sobre filosofia transcendental”, de Manfred Brelage (1965); 3) “Fenomenologia – metafísica ou método?”, de Gerhard Funke (1966); 4) O conceito de verdade em Husserl e Heidegger”, de Ernest Tugendhat (1967). Nessas quatro obras, revela-se o eixo em torno do qual gira a discussão filosófica atual: a Filosofia como pensamento crítico e dogmático. Até que ponto é possível conciliar o pensamento transcendental com a realidade transcendente? Como pensar a unidade entre método e metafísica?

O desafio mais teimoso e incômodo lançado à metafísica nasceu nos círculos da analítica da linguagem, ou seja, emergiu do neopositivismo lógico. Ele atinge a Filosofia, sobretudo, a metafísica em sua própria matriz: linguagem (STEIN, 2005, p. 51). O que confirma isso é a afirmação de Wittgenstein, em seu *Tractatus*, “toda a filosofia é crítica da linguagem” e não metafísica. As afirmações metafísicas não são nem proposições elementares sobre o mundo, nem proposições lógicas, por isso não tem sentido, são falsas aplicações à linguagem. Nelas se manipulam sinais que não possuem significado e que nem podem tê-lo. A analítica da linguagem presta um importante serviço aos que se preocupam com a metafísica: purificação de uma linguagem filosófica que se estruturou a partir de falsas teorias da linguagem; é um chamamento para que as afirmações da metafísica sejam cercadas de maior prudência; impõe ao trabalho hermenêutico dos filósofos um cuidado com a semântica; exige que o metafísico defina sua linguagem, que destaque em suas peculiaridades e mostre sua especificidade ao lado da pura emissão, transmissão e recepção de sinais. Já Ernest Konrad Specht, em sua obra “Linguagem e ser”, representa um passo decisivo no confronto da metafísica com a analítica da linguagem do

neopositivismo lógico. Sintetiza a tarefa e o âmbito da ontologia tradicional e depois procede à discussão analítico-lingüística do problema do ser; a analítica é usada como um instrumento clarificador da problemática do ser, sabendo o autor reconhecer as limitações do neopositivismo; discute o problema do uso copulativo do verbo “ser”; a analítica da linguagem afirma que a cópula exerce apenas uma função de verbo auxiliar; reconhece que a analítica da linguagem, de nenhum modo, é capaz de esclarecer todos os mistérios da palavra “é”.

Para a fundamentação analítico-lingüística da ontologia, é de suma importância reconhecer o *status* gramatical específico das enunciações ontológicas. Nesse sentido, a metafísica mostra-se limitada em seu poder. Naquilo que ela não consegue iluminar, ela confessa a validade das interrogações metafísicas (STEIN, 2005, p. 57). A questão do ser não é uma questão de gramática, nem se resume aos questionamentos semânticos. A questão do ser é um problema hermenêutico, liga-se ao homem e participa de seu mistério e de seu sentido. O ser não pode ser abstraído de forma objetiva dos entes. Ele pode ser abstraído transcendentemente, mediante o recurso à compreensão do ser. Tal compreensão se dá no homem. A linguagem da metafísica, impenetrável em seu sentido último à analítica, mergulha nessa esfera da compreensão do ser. A linguagem nasce do ser e com o ser, que é o modo como o homem primeiro compreende a si e as coisas. Quanto às possibilidades de enfoque do problema das relações entre dialética e metafísica, destacam-se duas: a análise sistemática e a análise histórica. Stein as aborda tentando integrá-las numa unidade que, de um lado, permitirá a recíproca clarificação e, de outro, conduzirá melhor à síntese final. E, em última análise, defende que tal visão somente é possível no paradigma metafísico.

No movimento histórico da Filosofia, surpreende-nos o retorno constante da mesma problemática e a insistente diversidade de soluções. Isso levou Husserl a tentar uma construção da Filosofia como ciência rigorosa. Essa diversidade de soluções se radica na metafísica. O problema do ser sempre polariza as atenções do pensamento, mostra que a metafísica é necessária e a sua impossibilidade. Essa situação paradoxal parece conduzir a um gradativo descrédito em face da metafísica. Deste modo, onde reina a multiplicidade, a contradição, o paradoxo, seja no campo da lógica, da ontologia ou da história, surge de modo irresistível o apelo à dialética. O problema fundamental da Filosofia, a questão do ser e da unidade, não pode fugir ou dificilmente se eximirá da referência à dialética.

A questão do ser foi enfrentada por muitos pensadores ao longo da tradição filosófica ocidental, mas Stein se ocupa em apresentar as soluções dadas por Platão, Aristóteles e Kant, no que toca às exigências da radicalidade da pergunta metafísica: que é o ser? (STEIN, 2005, p. 59). Platão procura reduzir o ser à idéia, pela teoria da participação; Aristóteles não é capaz de pensar o ser, somente o ente particular, e a solução que deu ao problema do universal, que reside na lei da natureza, não é a explicação para o ser como universal; Kant foge da questão do ser, do problema da transcendentalidade do ser, para ocupar-se da transcendentalidade das formas *a priori*, enquanto atividade do eu transcendental – a coisa em si oculta a questão do ser. Isso significa que permanece a necessidade de pensar a diferença, a oposição entre o ser e o ente, entre o uno e o múltiplo. A postura desses três filósofos, diante do problema metafísico, e as soluções por eles apresentadas, por caminhos diferentes, apenas conduziu-os à aporias. Até que ponto a dialética não seria o método para abordar a questão fundamental da metafísica? Ela é capaz de pensar a unidade, sem eliminar a diferença?

Hegel é conhecido como o filósofo que tentou resolver para sempre, mediante o método dialético, o problema da Filosofia, encontrando a unidade sob o ponto de vista histórico e sistemático (STEIN, 2005, p. 65). Procura demonstrar a necessidade de uma resposta definitiva e absoluta à constante interrogação da metafísica. Sua dialética não quer ser apenas um método para pensar as oposições e contradições, na história e no sistema; a dialética quer ser o método que conduz a uma resposta definitiva. O prodigioso poder da negatividade é o secreto motor que conduz o *lógos* ao seu fim. Ou seja, para Hegel, a tarefa da Filosofia consiste em ver sistema e história como um todo. Contudo, em uma perspectiva crítica, a história mostrou que a grandiosidade do sistema é uma ilusão, já que pode conduzir a regimes políticos autoritários.

3 As principais temática em Filosofia

Ante a constante impossibilidade da metafísica e sua constante necessidade, somente pode ser pensada dialeticamente, tanto na história da filosofia como nos sistemas dos pensadores. A dialética aporética seria o caminho para pensar o ser que se predica de múltiplos modos e para pensar os múltiplos modos históricos que procuram pensar essa multiplicidade. Não há em si mesmo um impulso que conduz e unifica uma resposta ao problema fundamental da metafísica, na historia da Filosofia. É apenas o mesmo problema que se conduz a sempre novas respostas.

Isso manifesta a verdadeira condição da interrogação filosófica. Por isso, no terceiro capítulo intitulado, “Temas centrais de Filosofia”, Stein trata de várias temáticas filosóficas (STEIN, 2005, p. 71). Dentre elas, destacam-se as: do transcendente ao transcendental; nas origens da diferença ontológica; uma nova ontologia; uma nova teoria do ser; e Filosofia e teologia.

Como acontece, na tradição do pensamento ocidental, a passagem *do transcendente ao transcendental?* (STEIN, 2005, p. 73). Na tradição aristotélico-tomista, a teoria do ser visa à explicação metafísica da realidade objetiva dos entes finitos, múltiplos e mutáveis. Essa ontologia resolve o problema da existência da realidade universal, apelando ao fato bíblico da criação. No plano ontológico, o ser dos entes é explicado pela teoria da participação e, no plano gnosiológico, é pensado pela analogia. O ser aparece numa tríplice perspectiva: é o horizonte em que se desenvolve o processo analógico, é o fundamento comum da participação que sustenta os entes, e é a realidade subsistente que é a causa última do ser dos entes. O ser é lógico, ontológico e teológico. A realidade se explica onto-teo-logicamente. Uma ontologia desse tipo sempre oculta em si um determinado dogmatismo e implica um sacrifício da lucidez crítica. A aparente tranqüilidade dessa ontologia nasce de seu fundamento absoluto, que lhe garante o domínio do real e a certeza do conhecimento. Essa concepção ontológica faz uso do método objetivo e absoluto, não problematiza a possibilidade de acesso à realidade transcendente ao sujeito. Tal ontologia entrou em crise com a discussão do problema dos universais. Em que consiste essa crise? A crise da ontologia é a crise do fundamento. É preciso encontrar um novo fundamento. Então os problemas do conhecimento metafísico se transformam numa metafísica do conhecimento. Na modernidade, de modo especial, por um lado, com Descartes, o fundamento, a condição de possibilidade do conhecimento do real é buscada na subjetividade. As discussões se voltam para a questão da possibilidade de conhecimento do mundo que transcende o sujeito. O transcendental toma o lugar do transcendente. Por outro lado, com Kant, o objeto da interrogação não é o conteúdo do conhecimento, todavia as formas em que ele nos é dado. E as formas são as condições que brotam da subjetividade. O transcendental surge com o problema crítico. O método transcendental deduz da subjetividade não apenas as condições de possibilidade do conhecimento, mas a própria condição de possibilidade dos fenômenos. O problema do singular e do universal é resolvido no interior da subjetividade. Não há mais conhecimento metafísico, interessa apenas a metafísica do conhecimento. A descoberta do método transcendental foi um progresso do movimento filosófico. Assim, toda a reflexão filosófica faz-se transcendentalmente

e não de modo objetivístico. Portanto, é a partir do sujeito que se discutem os problemas do real. Como isto acontece?

O que está *nas origens da diferença ontológica?* (STEIN, 2005, p. 79). Na raiz da problemática transcendental, esconde-se um problema de responsabilidade crítica. Essa foi esquecida pelo idealismo absoluto, que, ao invés de uma progressiva conquista da posição transcendental, coloca, como dogma e ponto de partida, a transcendentalidade de todo o real, “todo o real é racional, todo o racional é real”. Ao contrário da tradição, que pensa a justificativa do conhecimento a partir de Deus, no idealismo, Deus se justifica a partir do conhecimento. O criticismo dos neokantianos, em resposta ao idealismo, propõe a retomada da verdadeira dimensão crítica da problemática gnoseológica, de modo que o pensamento não deve ter outra origem que a si mesmo. Nessa esteira, Lotze foi o primeiro a fazer a distinção entre o significado do ser e conteúdo do ente. Com isso, mostra a necessidade de se partir, no problema do conhecimento, não da experiência, porém das categorias ontológicas. O ponto de partida é a lógica da Filosofia e não a lógica da experiência. Desse modo, não é o ente, mas o ser é o problema primeiro a ser resolvido. A diferença ontológica nasce da tentativa de resolver o problema epistemológico. O ente é objeto do conhecimento científico, e o ser é objeto da Filosofia. A Filosofia fundamenta a ciência. O conhecimento do ser é condição de possibilidade de reconhecimento do real. O ser se identifica com o sentido, como toda a esfera do compreensível. Em que medida isso tudo vai influenciar o pensamento filosófico de Heidegger?

O progresso da reflexão filosófica exige sua continuação em busca de *uma nova ontologia* (STEIN, 2005, p. 85). Em que consiste essa nova proposta filosófica? Heidegger é um pensador que soube valorizar a tradição clássica, escolástica e moderna do pensamento ocidental, tanto que sua idéia da analítica do ser-aí e a problemática da compreensão do ser são revelações disso. Ora, sem a filosofia transcendental, Heidegger não teria elaborado seu pensamento original no que toca a temas centrais como: a idéia de sentido como esfera da compreensão é tipicamente kantiana; a distinção entre ser e ente nasceu no contexto das discussões gnosiológicas do neokantismo; o ser-aí, como ponto de partida para a interrogação pelo sentido do ser, tem sua relação explícita com o problema do sujeito na filosofia transcendental; a procura de uma superação da relação sujeito-objeto é preocupação repetida nos neokantianos; e o problema da condição de possibilidade é um tema central do pensamento transcendental. Com isso se pode reconhecer que o pensamento de Heidegger nasceu do confronto e valorização da filosofia

moderna e que toda a elaboração do problema do ser implica também um problema gnosiológico. Heidegger se move apenas na interrogação pelo sentido do ser e não se detém a defender que somente assim é possível o conhecimento dos entes? Com Heidegger, o sentido do ser é a condição de possibilidade de qualquer conhecimento ôntico. Isto é, na vida concreta, o eu está ligado ao problema do ser. Só pode existir transcendentalmente, compreendendo-se a si mesmo enquanto existe. O fato de o eu compreender-se em seu ser é a primeira e originária abertura da qual deve partir toda teoria sobre o ser. Não se faz necessário partir em busca da própria transcendentalidade recorrendo a um eu superior e puro. Basta explicitar a própria existência concreta. A diferença ontológica é algo inseparável da própria existência. A fenomenologia de Heidegger, dessa forma, constitui uma dupla ontologia fundamental: a ontologia do ser-aí e a ontologia do ser que seriam as condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia. A analítica existencial confluiria na ontologia fundamental à medida que a análise do ser-aí seria o ponto de partida necessário da busca do sentido do ser. A análise do sentido do ser seria a ontologia fundamental para todas as ontologias dos diversos entes. Portanto, mesmo que a ontologia fundamental seja resultante da análise do sentido do ser, tem como pressuposto a análise transcendental do ser-aí.

A elaboração da *nova teoria do ser* pressupõe qual base para a sua estruturação? Sem dúvida, a fenomenologia transcendental de Husserl abriu caminho para a progressiva de uma *nova teoria do ser*, a partir da experiência da filosofia moderna (STEIN, 2005, p. 91). A ontologia da tradição carecia de radicalidade, distraíndo-se com o problema dos seres. O pensamento moderno da subjetividade não foi capaz de reconstituir uma ontologia desde sua matriz inspiradora. Husserl, com sua descoberta da intencionalidade e com a tematização do ente no como de sua revelação, isto é, enquanto dado, descerrou o espaço para uma radical pesquisa ontológica. Ora, a teoria heideggeriana do ser – nova ontologia – depende, em sua explicitação, da descoberta de Husserl, o qual procurava superar a ontologia tradicional no que ela possuía de ingenuidade objetivista, mostrando que o ser somente poderia ser encontrado por meio da redução transcendental, pois estava convicto de que o ser se fundava na correlação entre o dado e a consciência. Segundo Heidegger, a ontologia ultrapassada pela fenomenologia exigia uma nova ontologia. Ele criticava Husserl em dois aspectos: a omissão do problema do ser daquele ente posto entre parêntese na redução e constituído na constituição e a omissão do problema do ser daquele que constitui. Assim, postula a seguinte pergunta: como se dá o ser do ente em geral e

como se dá o ser do homem? A resposta a esse questionamento o coloca na problematização daquele ente por intermédio do qual se abre qualquer possibilidade de espaço em que se dá algo. Esse é a abertura originária do ser-aí enquanto ser-no-mundo. No ser-aí se abre a possibilidade de qualquer encontro. A pergunta pelo sentido do ser e a pergunta pela abertura do ser-aí coincidem. O sentido do ser e a facticidade do ser-aí se tornam inseparáveis como problemas. O problema do ser residirá na abertura do ser-aí e na revelação do ente. Nelas deve ser pensado o fato de algo dar-se e a possibilidade desse dar-se. O ser não é mais abstraído, objetivamente, dos entes; chega-se a ele por recuo transcendental à compreensão do ser pelo ser-aí. O ser é, de certo modo, projeto do ser-aí. Esse forma o horizonte em que todo ente é compreendido. O ser-aí, em seu ser, é temporalidade e não seu próprio fundamento, porque acontece como historicidade indisponível. O aí do ser-aí, que é a abertura sem a qual não se dá a revelação do ente, surge de um âmbito a partir do qual o ser-aí se encontra consigo mesmo. Em função disso, o ser-aí é um fundamento sem fundo. O espaço de onde emerge o ser-aí, e onde se revela o ente é o mundo: o desvelamento, a clareira, o acontecimento-a-propriação ou o ser. Para Heidegger, isso é experimentado pela compreensão radical da diferença ontológica. O ser é aquele espaço, abertura ou clareira em que acontece qualquer ente. Ele se abre como tempo. Logo, a nova ontologia, enquanto clareira do ser, é a superação de todo objetivismo e de todo subjetivismo.

Qual a determinação formal do sentido da Filosofia para o teólogo enquanto se movimenta nas estruturas que compõem sua ciência: a teologia positiva? Qual a relação necessária e original entre *Filosofia e Teologia* (STEIN, 2005, p. 97), no exercício positivo da teologia como ciência? Nessa perspectiva, Stein destaca o compromisso do teólogo debruçado sobre o “*Positum*”, revelado por meio das duas fontes, Bíblica e tradição, com a Filosofia. Explícita o projeto da teologia, em sua peculiaridade, a partir de dois aspectos: o esforço de captação do objeto, jamais exaurível no mínimo de seus componentes, porque entrega-se à ciência do teólogo por uma via totalmente original: pela revelação – além de todos os horizontes categoriais; a condição histórica do teólogo, enquanto radicado em determinada época e dela recebendo os instrumentos categoriais e os modelos com que vai captar o objeto revestido das particularidades dos veículos, que o levam até o estudioso. O primeiro aspecto rompe sempre as fronteiras da ciência, cujo conteúdo necessariamente exige uma ciência. O segundo aspecto incide numa postura peculiar do homem, o qual ainda que destinatário na contingência histórica do objeto, é solicitado por esse mesmo a saltar as barreiras da pura situação histórica. Portanto, a

emergência do objeto e as condições históricas em que se afirma postulam um estatuto que transcenda a ciência e a dimensão situada no homem. Tal estatuto é a Filosofia. As ciências em geral recebem da reflexão filosófica a justificação de seu objeto e a delimitação de seus horizontes. Elas captam adequada e precisamente seu objeto, ainda que em ângulos parciais, e o fazem de modo eficaz. A teologia sempre fica aquém da adequação e precisão do seu objeto, visto que nenhuma área de sua reflexão pode ser circunscrita e esgotada, devido à preeminência desse objeto. A Filosofia não se afirmará diante da teologia, impondo limites ao objeto. Ela incide no próprio movimento da teologia como ciência, acompanhando as dimensões que esbordam e mantendo a abertura dos horizontes. Essa determinação precária do objeto exige da Filosofia a contínua filtragem das categorias e modelos, que veiculam o objeto por meio dos períodos históricos. A ciência teológica, desse modo, carece da Filosofia no plano de abordagem do objeto, o “positum” revelado, porque ela lhe abre aquele horizonte transcendental como constante ultrapassagem, em que sempre se encontra e de onde vem o objeto. Esse horizonte é proporcional àquilo que jamais se adapta à dimensão categorial de ciência positiva, mas que nela é alvo de análise. A essa contínua e súbita precariedade das categorias não basta a compreensão que a teologia tem, como ciência particular, do objeto. Assim, a Filosofia se faz necessária como o horizonte de possibilidades de compreensão trans-objetiva para além do categorial. Portanto, Stein não quer analisar a presença da Filosofia na experiência existencial do teólogo, enquanto ele se movimenta no plano da história da salvação – conteúdo de sua ciência teológica. Esse pensador também não deseja atribuir à Filosofia o papel mediador entre a emergência do ato pessoal da fé e as estruturas racionais que ordenam, no plano sistemático, as verdades a que adere a opção pessoal, mediante sua experiência originária, no momento de sua adequação ao mistério da salvação. Ainda que grande seja a importância de uma descoberta fenomenológica das atitudes básicas no ato de fé existencial, Stein foca-se no plano puramente formal das estruturas abstratas, em que se encadeiam os resultados da ciência positiva da teologia. Logo, interessa-lhe explicitar a importância da presença da Filosofia para o teólogo enquanto estuda sua ciência e não enquanto vive o conteúdo dela, ainda que apenas se dividam para compreender o inseparável.

4 A Filosofia e as Posições filosóficas

No quarto capítulo de sua obra, intitulado “Posições filosóficas de autores”, Stein

apresenta a concepção filosófica de alguns pensadores (STEIN, 2005, p. 115). Começa por *Aristóteles*, o qual foi um dos pensadores que conseguiu recolocar, com lucidez, um problema antigo e atual da Filosofia como ocupação humana (STEIN, 2005, p. 117). No ocidente, a Filosofia, tradicionalmente, é olhada como um saber que emerge do ócio, como um conhecimento que não busca utilidades, como uma contemplação que surge com a satisfação das necessidades da existência, como uma sabedoria que se instaura como espanto e admiração. Ou seja, a Filosofia se caracteriza como uma reflexão teórica, a qual se afirma no momento em que os cuidados e as vicissitudes da vida prática silenciam. Será que de fato Aristóteles determina o saber filosófico como algo que brota da ausência de utilitarismo, na comodidade, no ócio e, assim, apenas como produto da admiração? A partir desse questionamento e analisando a obra *Metafísica* de Aristóteles, Stein alinha algumas conclusões sobre o filosofar e a filosofia como tarefa da finitude. Aristóteles descerra um estado em que se instauram as condições do filosofar. Esse estado é a reserva interior e o humor profundo. Em tal estado se instaura a abertura para o mundo, a capacidade de visualização da totalidade. Dele brota o filosofar como seu chão pré-racional em que palpita uma distância que abre a possibilidade para interrogação da finitude. Para Aristóteles, a Filosofia é uma tarefa da finitude, cuja origem implica: ambiente propício – tranquilidade, espaço em que a vida possa se produzir, repouso; definição metodológica – técnica reflexiva; necessidade de sistematização e memória – vida e do mundo vivido; e temporalidade e finitude – abertura sobre-humana que convém ao humano. Desse modo, a interrogação filosófica conduz para uma abertura que permite ao homem uma compreensão da sua situação como um ser-no-mundo, enquanto temporalidade e finitude. A Filosofia é sempre necessidade e, ao mesmo tempo, sempre apenas possibilidade. Ela é necessária como esforço de superação da finitude e sempre possível porque nunca a superamos.

A metafísica clássica sofre uma alteração considerável no contexto da *Idade Média* (STEIN, 2005, p. 133). Conforme Stein, a novidade da Filosofia no cristianismo, que se apresenta como sendo um pouco mais que Filosofia. Isso se revelará na exploração da questão da finitude no cristianismo. Quais os eixos principais dessa mudança, que se configurará a partir da questão do infinito e do finito? Qual é a marca fundamental do filosofar cristão? No cristianismo se prepara toda uma visão de homem, a qual contribuirá para fecundar um novo pensamento. Um dos pontos centrais é a própria questão da pessoa. O cristianismo instaura um respeito para com a excelência do homem individual, concebido dinamicamente, fazendo parte de uma história. Em

toda a tradição bíblica, há uma dimensão de historicidade que seria lentamente descoberta como valor a ser explorado na Filosofia. Contudo, embora tenha valorizado o indivíduo, não chegou a descobrir o problema da subjetividade e a possibilidade de uma postura de fato transcendental na Filosofia. O objetivismo predomina, mas o pensamento da filosofia cristã em muito contribuiu para a descoberta da subjetividade, sobretudo pela idéia de espírito. No cristianismo se ocultam muitas raízes importantes para a exploração do problema da finitude. Na medida em que o homem começa a se assumir dentro de sua própria condição humana, tentando uma compreensão positiva de sua situação no mundo, evitando a projeção de seu ser no infinito e no absoluto, ele passa a valorizar a condição da finitude. O diálogo e o conflito da filosofia cristã com a filosofia grega serviu para limpar as questões fundamentais da metafísica, que explodiram na filosofia moderna. A filosofia cristã lançou as bases para a verdadeira possibilidade do pensamento filosófico que se dedica à questão da finitude. Assim, a partir do cristianismo, Kant pode mostrar que a Filosofia não é uma ciência divina, nem uma atitude meramente humana, porém legítima manifestação da condição da finitude. Para Kant, o problema fundamental da Filosofia se resumirá nos questionamentos: ela é inspiração ou resultado da perscrutação, ela é heterônoma ou autônoma?

Conforme Stein, *Kant* instaurou as verdadeiras possibilidades de uma filosofia da finitude (STEIN, 2005, p. 147). Isso aconteceu pela sua redução do campo do conhecimento possível à experiência e pela explicação do conhecimento pelo esquematismo. A ligação entre sensibilidade e entendimento não é mais efetuada por algo misterioso, o qual sempre se reduz a um certo modelo divino. O que une conteúdos da intuição e conceitos do entendimento é o tempo que sustenta a espontaneidade e receptividade simultâneas da imaginação transcendental. Aqui se revela a finitude do conhecimento. Mas, ao mesmo tempo, Kant levanta a questão da finitude do homem por meio das três perguntas, nas quais resume a problemática da filosofia tradicional: Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido crer? O filósofo indica como essas três perguntas se resolveriam pela resposta à quarta: Que é o homem? Kant colocou a interrogação filosófica em seu verdadeiro centro: o homem. Fixou, também, quais as possibilidades da Filosofia. Todas as tentativas de transcendência são uma constante reconquista do “chão” de todo o filosofar. O esforço de reflexão humana não é uma fuga da condição humana, entretanto uma experimentação das próprias raízes do homem, uma tentativa de penetrar nas condições últimas da resistência que impõe o “ar” da finitude. Porém, Kant ainda não utiliza o termo finitude dentro

da problemática da subjetividade. Nele os termos finito-infinito ainda aparecem no contexto cosmológico. Mas, no exercício efetivo de seu esforço crítico, ele abre as possibilidades da construção explícita de uma ontologia da finitude.

Hegel, na esteira do pensamento kantiano, para tornar possível a explicação do conhecimento, afirma a soberania do sujeito frente o objeto, que estabelece a necessidade do eu transcendental (STEIN, 2005, p. 163). Esse eu, por um lado, em Hegel, torna-se autônomo: converte-se em eu absoluto e dele parte toda reflexão filosófica. O eu transcendental torna-se o estatuto de todo o conhecimento e não se reduz ao trabalho com a experiência e sua fundamentação por intermédio dos juízos sintéticos *a priori*. Por outro lado, Hegel reincorpora, em seu sistema, os temas da tradição (Deus, homem, mundo). Esses passam a assumir, em seu pensamento especulativo, o lugar hegemônico. Não considera mais o entendimento como a faculdade predominante para o conhecimento filosófico. Restabelece a primazia da razão, pois o entendimento pensa estaticamente; o pensamento da totalidade somente pode ser dialético e postula, assim, o espírito ou a razão. Portanto, Hegel absolutizou o eu penso, a razão, aplicando o espírito em movimento, no tempo, as características absolutas do infinito cristão. Estabeleceu uma relação dialética e necessária entre finito e infinito. Isto é, por meio do processo dialético de tese/antítese/síntese, o filósofo desdobra o seu pensamento, em busca da unidade. Conforme Hegel, a Filosofia não suporta a separação, de modo que sua tarefa consiste em apanhar a unidade do que acontece. E a consciência desse processo se daria numa capacidade quase absoluta do esforço filosófico. Desse modo, em Hegel o tema do absoluto é o único objeto digno da Filosofia.

A idéia central da filosofia de *Heidegger* não se restringe à questão da finitude do conhecimento, mas à finitude do homem como um ser-no-mundo (STEIN, 2005, p. 177). Apoiado no método fenomenológico-hermenêutico-semântico, seu pensamento tem como único pressuposto o homem. Heidegger vincula a questão do ser à questão da finitude. Depois de um longo período de esquecimento da questão do ser, esta problemática volta a ser tematizada, porém não mais com as características da tradição metafísica. Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger analisa a questão do ser e do tempo a partir do homem – analítica existencial. Ou seja, o homem ligado ao ser e o ser ligado ao tempo, mas não ao tempo físico, e sim ao tempo humano - finitude. Assim, elimina a possibilidade de pensar o tempo e o ser referidos à eternidade ou em conexão com o infinito e o absoluto. Contudo, não é necessário reduzir o homem a um sujeito absoluto, transcendental, desligado da história e do tempo concreto. O homem, enquanto ser-aí, acontece já

sempre como transcendência. A compreensão de ser faz parte de sua dimensão cotidiana. A analítica do homem revela como se situa nele a questão do ser. Isto é, da analítica existencial do ser-aí deve surgir a questão da temporalidade e essa liga-se estritamente à questão da finitude. Heidegger inaugurou duas ontologias fundamentais: uma, para explorar os fundamentos e as estruturas básicas do ser-aí; outra, em relação com a primeira, para desvelar o sentido do ser, omitido pela tradição. Logo, o desenvolvimento da analítica existencial conduziu Heidegger à descoberta da radical finitude do ser-aí.

5 Para concluir

Enfim, Stein fecha sua obra com uma conclusão intitulada “Heidegger: o enigma da sociedade industrial”, que é uma carta-resposta ao professor da Universidade de Tóquio, dr. Takehiko Kojima (STEIN, 2005, p. 194). Nessa, Heidegger resume seu pensamento com relação ao problema da técnica, com uma clareza admirável. Em tal carta, Heidegger faz uma importante distinção entre técnica e a questão da técnica. Apenas essa última é questão da Filosofia. A técnica mesma, problema de pesquisa e cálculo, não coloca problema algum à capacidade de reflexão do homem. Na técnica, pode-se encontrar o principal motivo pós-moderno para se perguntar sobre o destino da humanidade. Até que ponto o homem continuará sendo humano numa era em que a tecnologia maquinística passa a importar mais que Deus e o próprio Homem? A essência ou sentido da técnica não é nada de técnico e, por isso na técnica mesma não há problema para o homem. O problema histórico e filosófico, se existe, está em seu sentido e esse remete ao futuro do ser humano no âmbito de nossa civilização.

Portanto, o livro “Uma breve introdução à filosofia”, de autoria de Ernildo Stein, permite compreender que em um contexto marcado pelo advento da técnica e da informação, todos os homens estão, de alguma forma, já inseridos e iniciados na arte filosófica. Tradicionalmente, a Filosofia foi colocada como a ciência primeira da qual surge todo o novo saber científico, e eleita como juíza suprema que avaliava todo o trabalho científico desempenhado pelo cientista. Adverte que a questão toda da Filosofia, atualmente, reside na capacidade de percebê-la como um saber entre outros, mas que destes se distingue, porque é responsável por um certo paradigma de racionalidade que serve de parâmetro de sustentação para o conhecimento humano de modo geral. Esclarece que introduzir a Filosofia significa, antes de tudo, despertar a consciência de que

ela é conduzida e produzida por uma atividade técnica com competências claramente definidas. Como qualquer outra ciência, a Filosofia possui objeto, método, linguagem e se propõe a atingir determinados fins, embora estes sempre se apresentem de forma contingente, pois são frutos da finitude humana. A atividade filosófica se coloca e se relaciona, sempre no horizonte da possibilidade, com vetores tais como: ser, transcendental, compreensão, linguagem que servem como indicadores de racionalidade em que o conhecimento varia de autor e de paradigma. Numa palavra, esse livro congrega, em sucessivas etapas, análises que se combinam para construir um caminho para desvelar momentos históricos e sistemáticos de uma filosofia crítica, redimida de um objetivismo técnico ingênuo; elabora uma visão unificadora na exposição de temas centrais, em vista da defesa de sua posição, qual seja, apresentar a Filosofia enquanto e voltada para finitude da existência humana; e aponta para uma responsabilidade científico-ético-político do filósofo, pois sem ele a sociedade corre o sério risco de retorno ao misticismo e/ou queda em uma crença irracional.

6 Notas

¹ Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Viamão, RS – FAFIMC. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, RS – UFSM. Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Pelotas, RS - UFPEL. Docente de Filosofia no Centro Universitário Franciscano, Santa Maria, RS – UNIFRA e Faculdade Palotina – FAPAS.

² STEIN, Ernildo. *Uma breve introdução à Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005 - 224 p.

7 Referências Bibliografias

- STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- _____. *Compreensão e finitude*. Ijuí: Editora UNIJUI, 2001.
- _____. *A questão do método em filosofia*. Porto Alegre: Movimento, 1998.
- _____. *Uma breve introdução à Filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- _____. *Exercício de Fenomenologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.
- _____. *A caminho da fundamentação Pós-Metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. *Diferença e metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- _____. *Pensar é pensar a diferença*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.