

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

EMANUEL BAGETTI ZEIFERT

**FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E FILOSOFIA ESTRUTURAL SISTEMÁTICA:  
TENTATIVAS DE APROXIMAÇÃO**

Porto Alegre  
2017

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**EMANUEL BAGETTI ZEIFERT**

**FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E FILOSOFIA ESTRUTURAL  
SISTEMÁTICA: TENTATIVAS DE APROXIMAÇÃO**

**PORTO ALEGRE  
2017**

**EMANUEL BAGETTI ZEIFERT**

**FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E FILOSOFIA ESTRUTURAL  
SISTEMÁTICA: TENTATIVAS DE APROXIMAÇÃO**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Metafísica e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Co-Orientador: Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein

**PORTO ALEGRE  
2017**

## Ficha Catalográfica

Z46 Zeifert, Emanuel Bagetti

Fenomenologia Hermenêutica e Filosofia Estrutural Sistemática : Tentativas de aproximação / Emanuel Bagetti Zeifert . – 2017.

134 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

Co-orientador: Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein.

1. Fenomenologia Hermenêutica. 2. Filosofia Estrutural Sistemática. 3. Martin Heidegger. 4. Lorenz Puntel. I. Pich, Roberto Hofmeister. II. Stein, Ernildo Jacob. III. Título.

**EMANUEL BAGETTI ZEIFERT**

**FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA E FILOSOFIA ESTRUTURAL  
SISTEMÁTICA: TENTATIVAS DE APROXIMAÇÃO**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Metafísica e Epistemologia

Aprovada em: 24 de Agosto de 2017

**Banca examinadora**

---

**Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein**

---

**Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro**

---

**Prof. Dr. Mario Fleig**

---

**Prof. Dr. Paulo Rudi Schneider**

---

**Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich**

**PORTO ALEGRE  
2017**

## **AGRADECIMENTOS**

À Cristiane Redin, que esteve afetosamente ao meu lado durante este percurso.

À minha família, pelo apoio à distância.

Ao Prof. Dr. Ernildo Stein, pelas discussões que estão na origem desse escrito.

Ao Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, por acolher a orientação da tese.

Ao PPG-Filosofia da PUCRS e CAPES/Proex pelo apoio financeiro.

## RESUMO

Este estudo trata de alguns aspectos referentes à relação entre a Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger e a Filosofia Estrutural Sistemática de Lorenz Puntel. Embora exista uma diferença significativa no modo por meio do qual cada um dos filósofos apresenta o seu pensamento, sustentamos que há um vínculo muito importante no que diz respeito aos pressupostos e questões envolvendo cada uma das concepções. Para comprovar essa tese, o primeiro passo consistiu em desenvolver a perspectiva a partir da qual seria possível confirmar a existência desse vínculo. Foram importantes, para isso, explicitar de que modo concepções filosóficas se relacionam através de conceitos, temas e convicções teóricas. Nessa discussão, mostrou-se indispensável o desenvolvimento de um enfoque que tornasse possível essa tarefa, o qual foi pensado em três etapas distintas: interpretação, comparação e avaliação. Na parte dedicada à interpretação, buscamos explicitar o conjunto de convicções que constituem a posição filosófica de Heidegger. Além disso, foram apresentados os principais temas em que estas convicções estão articuladas. Essa etapa serviu de base para que a Fenomenologia Hermenêutica pudesse ser então comparada com a concepção estrutural sistemática. Na comparação das concepções, elencamos aqueles temas e pressupostos que consideramos os elos fundamentais do vínculo filosófico entre ambas. A partir disso foi possível, por fim, avaliar os aspectos positivos e negativos, bem como a amplitude e a limitação de cada uma das abordagens.

Palavras-chave: Fenomenologia Hermenêutica. Filosofia Estrutural Sistemática. Martin Heidegger. Lorenz Puntel.

## **ABSTRACT**

This study deals with some aspects concerning the relationship between the Hermeneutic Phenomenology of Martin Heidegger and the Systematic Structural Philosophy of Lorenz Puntel. Although there is a significant difference in the way each of the philosophers present their thought, we maintain that there is a very important bond with respect to presuppositions and questions involving each conception. To endorse that thesis, the first step was to develop the perspective from which it would be possible to prove the existence of such a bond. In order to do so, it was important to explain how philosophical conceptions relate to each other by way of concepts, themes and theoretical convictions. For the purpose of accomplishing this task, it was necessary to develop an approach, which was thought in three distinct stages: interpretation, comparison and evaluation. In the part devoted to interpretation, we sought to make clear the set of beliefs that constitute the philosophical position of Heidegger. In addition, the main themes where these convictions are articulated were presented. This stage served as a basis for the Hermeneutic Phenomenology to be compared with the systematic structural conception. In comparing such conceptions, we list those themes and assumptions that we consider the fundamental links of the philosophical bond between both understandings. From this it was possible, finally, to evaluate the positive and negative aspects, as well as the amplitude and the limitation of each approach.

**Key words:** Hermeneutic Phenomenology. Systematic Structural Philosophy. Martin Heidegger. Lorenz Puntel.



# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	11
Metodologia: Interpretar, Comparar e Avaliar .....	11
Sobre as relações entre concepções e problemas filosóficos .....	17
Coerência e inteligibilidade: O potencial especulativo dos conceitos filosóficos .....	28
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	32
Questões relativas ao §7 de <i>Ser e tempo</i> : Como se faz fenomenologia? .....	32
A dimensão de investigação do método fenomenológico .....	42
Discussão do procedimento de transcendentalização: Kant e Heidegger .....	47
A recepção heideggeriana .....	62
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	67
Fenomenologia e Teoria do Conhecimento .....	67
Contexto e Amplitude da Crítica .....	67
A Fenomenologia como alternativa ao naturalismo e dualismo filosóficos .....	82
Ser-no-mundo .....	84
<b>CAPÍTULO 4</b> .....	93
Elementos relativos à comparação entre Fenomenologia Hermenêutica e Filosofia Estrutural Sistemática .....	93
Ontologia e semântica .....	110
<b>CONCLUSÃO</b> .....	130
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	133

## INTRODUÇÃO

A tese que gostaríamos de defender nesse estudo é a de que a concepção filosófica estrutural sistemática desenvolvida por Puntel possui um vínculo relevante com a Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger. Uma caracterização apropriada da natureza deste vínculo, no entanto, deve passar pela consideração dos diversos elementos que o perfazem. Nesse sentido, nosso objetivo é demonstrar de que maneira essa relação pode ser corretamente elucidada e determinada a partir de um processo constituído por três etapas, as quais compreendem a interpretação, a comparação e a avaliação das concepções envolvidas.

Algumas dificuldades, no entanto, se interpõem à tentativa de comprovação desse conteúdo. Puntel reivindica para sua concepção filosófica um estatuto autônomo e realiza um grande esforço para apresentar, na obra *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, o que ele designa como “o melhor quadro teórico possível hoje”<sup>1</sup>, isto é, o melhor quadro que poderia ser elaborado com os recursos atualmente à disposição dos filósofos. Não temos a intenção, no entanto, de tentar conformar o novo ao antigo, quer dizer, não queremos fazer com que a Filosofia Estrutural Sistemática seja subsumida a qualquer custo pela Fenomenologia Hermenêutica.

Devemos dizer, todavia, que aqueles que entram em contato com a concepção de Puntel, poderão notar por si mesmos a originalidade de sua proposta quando comparada com outras concepções de peso. Isto pode ser percebido, sobretudo, no tratamento de temas, no desenvolvimento do enfoque sistemático e, também, nas soluções de muitos problemas oriundos da própria tradição filosófica. Para aqueles, no entanto, que estão familiarizados com a Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger, parecerá impossível não reconhecer a presença de muitos elementos daquela Filosofia no interior da nova concepção.

Embora saibamos que o modo de apresentação da Filosofia Estrutural Sistemática possa dar origem a algumas dificuldades relativas à identificação destes elementos, isso não deve ser tomado, porém, como um fator inibidor ou um obstáculo intransponível para a nossa pesquisa. Nossa intenção consiste em buscar, para além de um juízo superficial de que existiria uma

---

<sup>1</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008. p. 11.

ruptura absoluta entre as duas concepções, a dimensão profunda na qual é possível mostrar a existência de tal vínculo.

No que diz respeito ao modo de concretizar essa proposta, acreditamos que ela deve ser compreendida a partir de três perspectivas que se complementam. A primeira delas diz respeito à discussão sobre o modo como entendemos que o estudo deve ser conduzido e baseia-se em diversos elementos que, em nossa visão, devem ser considerados como estruturantes da atividade filosófica por excelência. Nesse sentido, são relevantes as discussões desenvolvidas no Capítulo 1, pois elas possuem um caráter mais abstrato pelo fato de que, nesse estágio preliminar, não está em questão ainda a interpretação de alguma concepção ou algum dos temas que serão objeto dos capítulos que se seguem. Neste primeiro capítulo, portanto, apenas está em discussão nosso entendimento de como o filosofar deveria ser conduzido para, nos limites de nossa pretensão, alcançar os objetivos visados. Estão lançadas aí as sementes daquilo que, em termos programáticos, será desenvolvido propriamente apenas nos capítulos posteriores. Estes, por sua vez, darão às discussões desenvolvidas um caráter mais concreto.

O primeiro passo dessa especificação consiste no desenvolvimento da segunda perspectiva complementar. Seu objetivo é apresentar, através da interpretação de alguns dos elementos que constituem o conjunto de convicções fundamentais da Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger, o conteúdo que servirá de base àquilo que será tratado somente no último capítulo. A interpretação da Fenomenologia Hermenêutica a partir do plano traçado no primeiro capítulo abarca, de fato, a tarefa de elaboração e preparação do material que será analisado na terceira perspectiva complementar. Essa etapa compreende os capítulos 2 e 3. Eles constituem, nesse sentido, o núcleo temático de nosso estudo, mas devem ser vistos sempre a partir das linhas traçadas na etapa anterior, pois os temas e o modo de abordá-los estão sempre em relação com aquilo que já foi elaborado.

A última perspectiva ou etapa do processo de nosso estudo não tem mais como foco tão somente a interpretação de conteúdos da Fenomenologia Hermenêutica. Seu objetivo central é a comparação e avaliação dos resultados da interpretação (capítulos 1 e 2) com a Filosofia Estrutural Sistemática de Puntel. Ela é a concretização daquilo que, apenas de modo abstrato e com um caráter meta-filosófico, foi delineado no início do estudo nas discussões metodológicas (Capítulo 1) e sobre a base dos conteúdos dos capítulos 2 e 3. A presente tese, portanto, deve ser vista como a tentativa de realizar a proposta traçada inicialmente, dando a ela um conteúdo

que, por fim, pudesse ser submetido a um escrutínio comprobatório diante do material apresentado na última etapa complementar.

Na leitura deve transparecer, por fim, a relação entre essas três etapas e a complementariedade de cada uma com as outras. Assim, importa chamar a atenção para o fato de que os capítulos podem ser lidos com certa independência e autonomia, pois o vínculo que procuramos estabelecer entre eles está assegurado não em função exclusivamente do desenvolvimento do texto, mas pelo desenvolvimento das linhas gerais propostas inicialmente. Dar um conteúdo para elas, portanto, significou cumprir as etapas nas quais a *interpretação*, a *comparação* e a *avaliação* foram elaboradas.

No final do estudo, então, deverá ser possível avaliar com que grau de sucesso a ideia de interpretar, comparar e avaliar concepções filosóficas na relação que acreditamos existir entre si é um processo necessário na busca de uma posição filosófica a qual possamos aderir – considerando em que medida ela nos serve como a melhor entre várias opções para lidar com certos problemas filosóficos – ou mostrar ao menos a partir de que ponto é preciso continuar a desenvolver uma posição que possa dar conta dos temas que estão em discussão – considerando, nesse caso, que as opções disponíveis sejam avaliadas como insuficientes ou totalmente inadequadas para essa tarefa.

## CAPÍTULO 1

### **Metodologia: Interpretar, Comparar e Avaliar**

Um estudo que trata de mais de uma posição filosófica deveria justificar-se enquanto tal, tanto com relação a sua pretensão quanto no modo de realizá-la. Isso se deve ao fato de que, no âmbito da Filosofia, é normal tratarmos ou profunda e detalhadamente de apenas uma posição filosófica ou, então, de apenas um tema. Ao optarmos pela abordagem detalhada de uma posição filosófica, o objetivo seria apresentar a totalidade do pensamento de um filósofo sobre determinado assunto ou os diversos assuntos que perpassam a sua obra. No caso da escolha de um tema filosófico, o mesmo serviria como um centro aglutinador das diversas concepções existentes na História da Filosofia que de um ou de outro modo referem-se a ele. A balança oscilaria, portanto, entre tratarmos de apenas uma concepção ou de apenas um tema. Há, certamente, configurações possíveis entre esses dois lados, mas esses exemplos parecem constituir os dois extremos de modelos que são padrões em estudos acadêmicos.

Oscilamos, portanto, entre duas possibilidades de abordagens: uma que concentra seus esforços de investigação na posição de um filósofo e a outra que volta-se para um único tema. Tanto a diversidade de temas pode estar associada a uma posição quanto a diversidade de posições pode estar associada a uma tema. Uma situação de equilíbrio nessa balança assinalaria um modelo voltado à cobertura de uma série de posições e uma série de temas. Nesse caso, estamos diante da situação mais complexa e com as maiores exigências, pois nela a amplitude e profundidade estão no mesmo patamar. Por ser, portanto, a forma mais difícil que o modelo pode assumir, ela constitui um caso ideal e, por isso, dificilmente é realizável. Aquele que desenvolve um estudo, portanto, tem possibilidades a seu dispor e deve fazer uma escolha que não seja apenas factível, mas que também considere exigências de caráter metodológico à elaboração. Embora estes assuntos sejam tratados adiante, isso não nos impede, entretanto, de podermos questionar as vantagens e desvantagens de cada um destes modelos. O que seria melhor:

- 1) Tratar de apenas uma posição filosófica e um tema?
- 2) Tratar de apenas uma posição filosófica e diversos temas?

3) Tratar de diversas posições filosóficas e um tema?

4) Tratar de diversas posições filosóficas e diversos temas?

Nessas questões, notamos que, assim como 2 é uma ampliação de 1, também 4 é uma ampliação de 3. Temos, então, duas abordagens que podem ser mais ou menos amplas conforme o número de temas considerados. Qual seria o benefício de tratarmos de diversas posições filosóficas em vez de aprofundar o entendimento de apenas uma delas? Nesse caso, a vantagem parece residir no enriquecimento do assunto, considerando que a diversidade de enfoques talvez pudessem revelar muito mais aspectos do tema e, com isso, fazer mais justiça a sua complexidade. Supostamente, portanto, considerar um tema a partir de múltiplas perspectivas deveria resultar em um entendimento muito mais acurado do mesmo. No entanto, devemos questionar seriamente em que medida esse pode ser um resultado esperado, pois o que deveríamos fazer quando nos deparamos com concepções divergentes em relação ao mesmo assunto? Assim, a multiplicidade de perspectivas parece ser problemática quando nos deparamos com aquelas que são irreconciliáveis ou divergentes. Permanecer só nesse inventário das diversas opiniões sobre um tema não parece oferecer uma saída para a situação na qual surge o conflito entre elas. Como é possível, então, avançar nesse ponto? Essa questão deveria ser de algum modo considerada por aqueles que confiam nessa abordagem, pois os conflitos existentes entre os diversos modos de tratamento de uma questão não podem ser considerados como fatores de menor importância. As dificuldades serão ainda maiores e múltiplas se acrescentarmos à diversidade de posições a diversidade de temas.

Com relação ao outro lado do problema, podemos também perguntar: Qual seria a vantagem de abordarmos apenas uma posição filosófica em profundidade? O lado positivo desse modelo, como já foi dito, reside tanto na riqueza de detalhes que lhe caracterizam quanto na possibilidade de poder contar com uma perspectiva a partir da qual vários temas podem ser abordados. Tratar, no entanto, de apenas uma posição filosófica torna-se problemático quando nos deparamos com limitações intrínsecas à mesma, pois pode muito bem ser possível que o enfoque escolhido não dê conta das questões em pauta devido justamente ao conteúdo de suas convicções. Alguém que assume uma perspectiva centrada nos pressupostos da concepção hegeliana, por exemplo, inevitavelmente enfrentará dificuldades com o papel da linguagem no interior dessa concepção, dado que esse tema não tinha o peso que tem hoje. Deveria, portanto, o filósofo ignorar tudo o que diz respeito ao *linguistic turn* para ainda manter-se fiel à perspectiva hegeliana? Deveriam, portanto, os filósofos de hoje ignorarem o que aconteceu na

Filosofia e em outros campos do saber no período posterior àquele que pertence o filósofo de referência? Uma limitação no interior de uma convicção também pode prevalecer no tratamento de outros assuntos. Com isso, é também possível que permaneça sempre deficiente a abordagem dessas questões.

Há problemas, portanto, pertencentes a cada um dos modelos referidos e ao optarmos por um dos dois teremos que lidar com eles. Com isso, surgem questões que têm muito a ver com o que tradicionalmente entendemos por fazer História da Filosofia. Por exemplo: Qual é o sentido filosófico de se tratar um único autor em profundidade? Qual é o sentido filosófico de se fazer um levantamento das diversas abordagens a respeito de um tema?<sup>2</sup> Quando perguntamos pelo sentido filosófico, perguntamos por algo que não se reduz tão somente à vontade de conhecer em profundidade o pensamento desse ou daquele filósofo ou de investigar os possíveis enfoques sobre um tema específico. O sentido filosófico está relacionado, sobretudo, com a posição filosófica ou a compreensão do que seja a Filosofia para quem nela se aventura. Depende, portanto, muito do entendimento do que seja e em que consiste a atividade filosófica como tal.

Na perspectiva desse estudo, portanto, torna-se relevante destacar que a atividade de interpretar certos textos constitui apenas um estágio na elaboração ou aceitação de uma posição filosófica, a qual poderemos aderir por razões que são mais defensáveis diante de outras. A interpretação ou a atividade de interpretar deve ser concebida como um componente da Filosofia como tal. Por isso, a interpretação em si mesma não é a única coisa que importa na hora de tratar um texto. Ela desempenha, com certeza, um papel fundamental, mas ao lado da comparação e avaliação de posições filosóficas e é, portanto, um elemento no processo de escolha mais amplo de aderirmos ou não a uma posição filosófica ou a um de seus componentes.

Dessa perspectiva, a interpretação parece ser um denominador comum aos modelos mencionados. Quando diz respeito a uma posição filosófica apenas, ela pode ter dois objetivos: o primeiro deles é relativo às convicções fundamentais que determinam a concepção do filósofo. Nesse nível, a interpretação se defronta, sobretudo, com elementos da concepção que são pressupostos, mas podem, eventualmente, não estar explicitamente articulados. Quanto menos explícitos são esses elementos, mais difícil se torna a interpretação. O segundo objetivo consiste em verificar em que medida as afirmações de um filósofo estão de acordo com o

---

<sup>2</sup> Cf. STEIN, E. **Inovação na Filosofia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

conjunto de pressuposições levantadas no primeiro nível. Podemos ilustrar isso com um exemplo: sabemos que uma das convicções fundamentais da concepção filosófica de Kant consiste em afirmar que só podemos conhecer as coisas enquanto as consideramos como fenômenos e nunca enquanto *coisas em si mesmas*. Estariam, contudo, os diversos enunciados feitos sobre a *coisa em si*, na *Crítica da Razão Pura*, de acordo com essa convicção? Qual é o estatuto dos enunciados a respeito da *coisa em si* à medida que ela deveria permanecer incognoscível? Que tipo de referência é essa que não passa nem pela *sensibilidade* e nem pelo *entendimento*? Esse exemplo serve para ilustrar que há o nível das convicções fundamentais de uma concepção filosófica e o nível das afirmações que decorrem e, portanto, deveriam estar de acordo com essas convicções. Os aspectos fundamentais desse tipo de interpretação e dos objetivos a ela associados são o seu caráter imanente e a restrição à crítica. No nível em que está em questão apenas a listagem das convicções fundamentais ainda não tem muito sentido a crítica sobre as mesmas, a não ser quando não são propriamente inteligíveis as pressuposições. Já no segundo nível, a possibilidade de questionamentos é maior, pois tem em vista a comparação dos enunciados com as pressuposições fundamentais. De que maneira, portanto, é possível a crítica a respeito das convicções fundamentais de uma posição filosófica? Seria ela possível tendo como base apenas o nosso bom senso ou compreensão natural? Quais são os elementos nos quais essa crítica se apoiaria?

Quando diz respeito a apenas um tema e diferentes concepções, então aparece ainda mais a importância da interpretação em conexão com a comparação e a avaliação. É a partir disso que será possível uma abordagem que tentará elucidar a razão ou as razões pelas quais determinada concepção deveria prevalecer diante de outras. Assim, o ponto de apoio para a análise crítica dos pressupostos fundamentais de uma concepção, segundo nosso entendimento, reside na comparação e avaliação com os pressupostos de outra concepção filosófica. É nesse momento que se tornam importantes a apresentação e a comparação de diversos temas de cada uma das concepções, pois são eles que permitem relacionar as abordagens de filósofos tendo em vista seus pressupostos fundamentais. Fica clara, portanto, a importância de considerarmos o tema discutido como um componente importante para o que chamamos de comparação e avaliação de uma posição filosófica. Como já foi mencionado, ele geralmente serve como um centro aglutinador que permite colocar lado a lado as diversas abordagens realizadas pelos filósofos. No entanto, ainda fica uma questão a respeito desse tipo de estratégia: Qual é o sentido filosófico de elencar as diversas opiniões sobre um assunto? Essa estratégia cumpre uma



função, a saber, tornar possível a avaliação da amplitude, coerência e inteligibilidade das convicções fundamentais da posição filosófica comparada.

Em vista disso, devemos dizer que este estudo quer ser uma mescla desses dois modelos, isto é, há vários temas em discussão e duas concepções filosóficas são tomadas como referência para isso. O entrelaçamento de duas abordagens tem o objetivo de contornar o problema decorrente da restrição a apenas uma posição e a falta de perspectiva que resulta da mesma. A ideia por trás dessa intenção é a seguinte: Considerando que já existe um grande número de trabalhos dedicados à interpretação da obra de Heidegger, parece não fazer sentido acrescentar mais um ao somatório geral, por isso a interpretação aqui feita diz respeito apenas ao cumprimento de uma etapa do processo e não pretende ter um caráter exaustivo. A interpretação será seletiva em um sentido bem determinado: Ela busca trazer à tona o conjunto de convicções fundamentais que dão suporte às análises de Heidegger em *Ser e tempo*<sup>3</sup> [*Sein und Zeit*] (SZ, de agora em diante).<sup>4</sup> Essa seletividade é resultado de nosso entendimento de que a concepção de Heidegger deve ser compreendida tendo em vista o conjunto de convicções que a fundamentam e a estruturam, pois são elas que servirão de ponto de partida para as etapas seguintes do estudo, a saber, comparar e avaliar a sua posição filosófica com a concepção estrutural-sistemática defendida por Lorenz Puntel em *Estrutura e Ser* [*Struktur und Sein*]. Essa comparação será possível, assim esperamos, através dos temas presentes nas duas concepções. Com isso, pretendemos determinar alguns elementos que possibilitem comparar as posições filosóficas entre si de modo a avaliar o alcance das mesmas a partir dessa comparação.

Devemos também enfrentar duas objeções que podem ter sido aventadas diante do exposto. A primeira diz respeito à nossa proposta de que temas tratados pelas duas concepções poderão ser utilizados para compara-las. A segunda objeção refere-se à interpretação de cada uma das posições filosóficas quando situada diante de interpretações já existentes sobre elas.

No que diz respeito à primeira delas, só faz algum sentido, naturalmente, essa abordagem desde que aquilo que denominamos de tema em comum a ambas as concepções estabeleça, de fato, uma ligação entre elas. Deveria ser comprovado, portanto, que os filósofos têm o mesmo entendimento da natureza desse problema filosófico. De acordo com essa exigência, portanto, deveria existir um problema filosófico e diversas soluções que

---

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

<sup>4</sup> Cabe observar, no entanto, que mesmo no que concerne a esta obra, a interpretação não é exaustiva ou tem a pretensão de cobrir todo o material desenvolvido por Heidegger. Nossa pesquisa vai apenas até o ponto em que uma quantidade significativa de materiais permitem o desenvolvimento das etapas seguintes do estudo.

historicamente se sucederam. A tarefa, segundo essa visão, seria comparar essas soluções umas com as outras de acordo com o modo como elas progrediram historicamente. Em Filosofia, no entanto, as coisas não são tão simples assim. Há diversos tipos de objeções que podem e, de fato, foram levantadas contra abordagens “histórico-progressistas”. Por exemplo: Se critica a suposição de que há algo como um problema em comum a ser respondido por filósofos de todas as épocas; também se critica a suposição de que é possível comparar a solução de um problema dada por um filósofo com aquela oferecida por outro. Estas críticas têm a ver, em grande parte, com a diversidade conceitual constatada nos textos fundamentais e, mesmo quando se considera a possibilidade de um emprego conceitualmente uniforme, a diferença de significado dos conceitos revelaria que esta uniformidade teria apenas um caráter superficial. Assim, mais uma vez o caminho para uma comparação efetiva estaria de antemão bloqueado.

Outra objeção possível de ser posta contra o objetivo de comparar e avaliar posições filosóficas diz respeito ao estatuto da interpretação que irá subsidia-las. Muitos questionam o papel da interpretação, o modo como ela pode ser desenvolvida e o alcance ou limitação de seus resultados. Por isso, a discussão a respeito da comparação e avaliação de posições filosóficas dependeria de um determinado conceito de interpretação, um conceito que fosse positivo, isto é, *no qual predomina a crença de que o essencial em uma posição filosófica pode ser alcançado por uma interpretação*. Se pudéssemos, pensam seus críticos, levantar objeções contundentes a respeito dessa concepção positiva de interpretação, então estaríamos tirando a base que sustenta também o projeto de comparar e avaliar posições filosóficas. Se a interpretação não é confiável, então como poderiam ser confiáveis a comparação e a avaliação nela baseadas? Um dos pontos mais radicais alcançados por esse tipo de crítica sustenta que há apenas interpretações, mas não que algumas interpretações são melhores do que outras. E mesmo se existissem interpretações que pudessem ser consideradas superiores, também elas apenas poderiam desfrutar dessa posição até o aparecimento da próxima interpretação que iria superá-las. A ambição de comparar e avaliar, nesse caso, estaria impossibilitada desde o início.

As objeções a respeito da pretensão de comparar e avaliar concepções filosóficas deverão ser respondidas em pontos específicos desse trabalho. Podemos apenas afirmar antecipadamente que não concordamos com elas e que desenvolvemos o estudo a partir de um entendimento de sua possibilidade. Para isso, pesam perguntas como a seguinte: O que deveríamos entender por algo como uma interpretação definitiva? Quais são as implicações para a dimensão filosófica deste tipo de ideal? Sendo um ideal, não é ele *eo ipso* inatingível?

Sem dúvida essas questões são pertinentes, no entanto, elas dependem de maiores considerações a respeito das seguintes questões: O que é uma posição filosófica? Como ela se constitui? O que diferencia uma posição filosófica de outra? Quais são os elementos que a integram? Qual a diferença entre uma questão filosófica e uma questão não-filosófica? Há uma diferença entre elas? Qual é a diferença, se é que há, entre questões filosóficas e questões científicas? Que questões são pertinentes à tentativa de tornar inteligível uma posição filosófica de modo que sua complexidade não fique apresentada deficientemente?

### **Sobre as relações entre concepções e problemas filosóficos**

Se considerarmos as concepções filosóficas que serão discutidas nesse estudo, perceberemos que somente uma delas pode ser considerada como representante do que normalmente denominamos “corrente filosófica”, a saber, a Fenomenologia Hermenêutica (FH) de Heidegger. A Filosofia Estrutural-Sistemática (FES) desenvolvida por Puntel, em grande parte devido à novidade de sua proposta, não poderia ser designada como uma corrente. O que é, no entanto, e como se constitui uma corrente filosófica? A noção intuitiva de “corrente filosófica” dá a entender que há um conjunto de filósofos reunidos em torno de uma concepção de caráter proeminente. Isso teria a ver, certamente, com a recepção ampla e positiva da mesma por parte do público especializado. Uma concepção filosófica desse tipo, portanto, poderia ser entendida como bem sucedida dentro de uma comunidade filosófica. Seu sucesso lhe conferiria um lugar de destaque ao lado de outras concepções importantes. O respaldo público, contudo, não é o único aspecto a ser considerado com relação a ela. A questão principal reside nos elementos que levam até ele, aquilo que está por trás da ampla adesão.

No momento, todavia, em que decidimos determinar a qual corrente filosófica pertence um autor e seus escritos, estamos diante de dificuldades talvez insuperáveis. Pois é muito difícil estabelecer critérios, para essa classificação, que não acabem por excluir de uma determinada corrente filosófica obras que pretendem explicitamente ser a elas associadas. Por outro lado, é inevitável que esses mesmos critérios acabem por incluir, em uma mesma corrente, concepções que tem a pretensão de autonomia com relação àquelas com as quais foram associadas. No entanto, o termo componente “filosóficas”, na expressão “correntes filosóficas”, deveria servir

como elemento identificador comum a todas elas. Nosso objetivo, por outro lado, é interpretá-las, compará-las e avaliá-las. O escopo da investigação é significativamente mais restrito do que uma discussão que pudesse se referir, no caso das correntes filosóficas, a toda e qualquer Filosofia.

O conjunto de problemas mencionados relativamente à classificação de concepções como “correntes filosóficas” nos obriga, portanto, a considerá-la problemática e de uso inadequado em nosso estudo, pois seu emprego implicaria em uma ampliação dos objetivos de investigação que extrapolam a nossa proposta inicial, além de nos obrigar a desenvolver os temas em função de outros elementos. Nossa preferência, por conseguinte, recai sobre as noções de “concepção filosófica” – “posição filosófica” – “Filosofia”, etc., as quais preservam a singularidade e complexidade do conjunto de convicções teóricas que a delinham. Essa restrição é também positiva por impedir que se procurem semelhanças e conexões com um maior número de autores tendo em vista “engrossar o caldo” da suposta “corrente filosófica”.

Se nos voltarmos agora para a noção de “concepção/posição filosófica”, o que é que pretendemos designar com ela? *Uma concepção/posição filosófica é a articulação complexa de um conjunto de convicções teóricas com a intenção de resolver problemas de caráter filosófico.* Naturalmente, o teor dessa definição não é por si mesmo evidente. Assim, torna-se necessário uma explicação. O primeiro elemento a ser elucidado nessa definição é o de “convicção teórica”. Com ela queremos dizer o seguinte: aquilo que denominamos de “conjunto de convicções teóricas” e o papel que certos elementos à base de cada uma dessas convicções desempenham no tratamento de problemas filosóficos determinam fundamentalmente o modo como tais problemas serão tratados e resolvidos.

Há, naturalmente, outras maneiras de articular esse ponto. No livro *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*, em um texto com o sugestivo título *O que significa ter uma posição filosófica*, Stein tratou do tema nos seguintes termos:

Apenas a estrutura que as sustenta [as posições filosóficas] não vem explícita e nem sempre é facilmente explicitável. Não se trata de razões de ordem lógica apenas, pois essas são sustentadas por elementos transcendentais. E para a

apresentação delas o caminho, às vezes, exige uma vida inteira de idas e vindas. Nisso, todavia, a posição filosófica toma sua forma.<sup>5</sup>

Como pode ser percebido na passagem acima, Stein acentua o que ele chama de “elementos transcendentais”, os quais devem ser entendidos como opostos aos elementos de ordem empírica. Assim, esses elementos transcendentais passam a sustentar e organizar uma posição filosófica de acordo com as opções que cada filósofo faz. Stein também faz referência a Quine, o qual organizou sua posição filosófica a partir de elementos de caráter empírico. Em outro texto, *Exercícios de Fenomenologia: limites de um paradigma*, o autor se refere ao modo através do qual a partir “[d]esse elemento organizador se introduz o limite de um discurso filosófico. Todos os elementos que surgirem na linguagem, a partir dessa posição filosófica, terão alguma referência com esse *a priori* estruturante”<sup>6</sup>. Sem dúvida alguma, podemos nos referir a uma posição a partir de um “elemento organizador” ou um “*a priori* estruturante” e explicitamente nomeá-lo como transcendental ou empírico. No que concerne à nossa discussão sobre esse assunto, tão somente optamos pelo emprego da expressão composta “conjunto de convicções teóricas” pelo fato de que, com ela, poderíamos tratar do tema sem identificar algum elemento específico, tal como transcendental ou empírico. Sem dúvida alguma, existe um elemento que preenche de significado cada uma dessas convicções. Poderíamos dizer, por exemplo, que a razão desempenha o papel de elemento organizador da concepção filosófica de Descartes. Contudo, à medida que outros filósofos também utilizam a noção de razão no desenvolvimento de suas concepções e ela passa a servir também em seu interior como elemento organizador, então surge uma questão. Esses filósofos compreendem a mesma coisa com o conceito de “razão”? Certamente esse não é o caso. A multiplicidade de sentidos atreladas a esse conceito em cada uma dessas concepções e, também, a sua relação com outros elementos de mesma importância, de acordo com nosso entendimento, podem também ser chamados de “conjunto de convicções teóricas”.

Nossa definição do que são posições filosóficas, no entanto, tem certamente um caráter abstrato e pode suscitar perguntas do tipo: Há problemas filosóficos que podem ir além de determinada concepção filosófica, quer dizer, que podem ser neutros em relação a qualquer concepção e, com isso, desfrutar de uma abrangência que torna possível sua tematização por

---

<sup>5</sup> STEIN, E. **Diferença e metafísica**: ensaios sobre a desconstrução. Ijuí: Editora Unijuí, 2008. p. 298.

<sup>6</sup> STEIN, E. **Exercícios de fenomenologia**: limites de um paradigma. Ijuí: Editora Unijuí, 2004. p. 125.

qualquer concepção filosófica? No caso de existirem problemas de tal tipo, então como eles devem ser caracterizados? No caso contrário, como é que podemos comparar problemas e soluções que estariam sempre restritos a cada concepção filosófica? A comparação de concepções filosóficas não deveria pressupor algum ponto de partida unitário ou em comum?

Voltamos aqui àquela situação inicial sobre ter que optar entre tratar de apenas uma concepção ou de apenas um tema. O pressuposto de que o enfoque no problema permite trazer à discussão uma diversidade de concepções filosóficas sobre o tema não é algo que pode ser levado adiante sem maiores considerações. A dificuldade está no seguinte: Para que este enfoque funcione, o problema que serve como tema de investigação deveria desfrutar de um entendimento de caráter inequívoco, quer dizer, não deveriam existir controvérsias a respeito do teor do problema. O que seriam, no entanto, problemas filosóficos com significados de caráter inequívoco? Seria o problema sobre o bem e o mal desse tipo? O problema da fundamentação da moral seria também um desses? A questão sobre o que é a justiça desfrutaria de um estatuto inequívoco na história do pensamento filosófico?

Parece-nos que a simples articulação de um problema não garante ao mesmo um significado inequívoco. Se fosse assim, como é que poderiam ter existido tantas formas de tratamento de um mesmo problema? Não é a compreensão do problema um elemento fundamental para a procura de sua solução? Não poderia ser o caso, como diz Dascal, que “a arte de fornecer respostas encontra-se na capacidade de restringir o escopo da pergunta”<sup>7</sup>? Quando falamos do tipo de pesquisa que parte de um problema e, a partir dele, reúne as diversas respostas verificáveis na História da Filosofia, não estamos lidando com uma pergunta de escopo restrito. Na verdade, parece ser justamente o contrário. O que permite reunir tantas concepções debaixo da mesma pergunta talvez seja, antes de tudo, o escopo irrestrito ou indeterminado que a caracteriza. Como seria possível reunir tantas respostas diferentes sobre um suposto mesmo problema se ele tivesse um sentido bem determinado? Na verdade, a determinação do sentido do problema acaba por excluir muitas soluções que, no ponto de partida, apresentavam-se também como possíveis. O que fica visível, então, é que essas soluções dependiam do modo como o significado tinha sido determinado.

Em nossa definição da expressão “concepção/posição filosófica” o que é designado na definição como “conjunto de convicções teóricas” necessita de maiores explicações, pois não

---

<sup>7</sup> DASCAL, M. **Interpretação e compreensão**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

totalmente claro, ao menos até aqui, o que isso possa significar. Podemos começar com as seguintes questões: O que são convicções teóricas? Que tipo de conjunto elas formam? Como elas são articuladas? Que papel elas desempenham na formulação e resolução de problemas filosóficos? Qual é a razão de introduzir esse elemento na atual investigação?

O que são convicções teóricas? A expressão “convicções teóricas” designa, em nosso estudo, aquilo que pensa determinado filósofo a respeito do significado e papel desempenhado por um ou vários elementos em sua concepção. Um exemplo seria a convicção de Descartes de que nossos sentidos nos enganam. Essa convicção é de caráter teórico porque ela irá atuar tanto no modo como Descartes concebe os problemas filosóficos que lhe interessam quanto na maneira como ele irá elaborar sua própria concepção de Filosofia. Uma convicção teórica, quando entendida nesse sentido, é uma resposta para um problema específico ou vários problemas. Essa convicção passa a operar no todo da concepção do autor como uma pressuposição fundamental a qual ele pode sempre apelar diante de certos impasses. No caso de Descartes, o problema tem a seguinte forma: Pode ser considerado confiável de modo irrestrito o conhecimento ou as crenças baseado(as) nas impressões sensíveis?

Para um filósofo, as convicções teóricas referem-se, portanto, ao significado daqueles elementos que desempenharão um papel relevante em sua concepção. Relevante porque essas convicções determinarão e sustentarão as diversas afirmações sobre as questões com as quais trata. Podemos dizer que a concepção filosófica é construída sobre tais convicções. Seu estatuto, todavia, deve ser, obviamente, considerado distinto, em grau de importância, com relação às afirmações que estão baseadas nessas convicções. O modo como essas convicções teóricas fundamentais se relacionam acabará por determinar a maior ou menor consistência e coerência de uma Filosofia. Poderíamos considerar que, em uma situação ideal, a ausência de contradições entre as convicções alçaria ao nível mais alto a consistência dessa concepção.

Isso não significa, contudo, que tais convicções sejam livres de qualquer objeção. No que concerne à consistência de uma posição filosófica, a harmonia do conjunto de convicções é muito mais importante do que o grau de defensabilidade que possamos a elas atribuir. Pois, a consistência pode ser alcançada a partir da harmonização de convicções incapazes de resistir a certas objeções. No caso das concepções presentes na História da Filosofia, o que justamente ocorre é uma combinação de rejeição e aceitação de algumas dessas convicções teóricas. É esse estado de coisas que resulta no problema de, por um lado, como concepções filosóficas se relacionam e, por outro, como é possível compará-las e avaliá-las em si mesmas e em relação

umas com as outras. Esse problema deverá ser apresentado com maiores detalhes no texto que se segue, pois o modo como isso deve ser concebido tem a ver com um dos propósitos desta pesquisa.

Se a consistência pode ser alcançada com base em convicções teóricas frágeis, então uma concepção filosófica construída com convicções teóricas fortes e não contraditórias entre si não deve ser considerada tão somente consistente, mas deve ter algo mais que a qualifique.

Como mencionado anteriormente, uma concepção ou posição filosófica é a articulação mais ou menos complexa de um conjunto de convicções teóricas com a intenção de resolver determinado(s) problema(s). A razão pela qual convicções teóricas precisam ser articuladas de modo mais ou menos complexo reside na própria natureza destes problemas, pois demandam muitas explicações sobre como devem ser entendidos (interpretados). O modo com um problema filosófico deve ser entendido está em íntima conexão com o conjunto de convicções teóricas que auxiliarão no procedimento de elaborar uma resposta que possa vir a ser considerada satisfatória.

Aqui surge uma importante objeção: não resulta numa circularidade na argumentação o fato de que as convicções teóricas determinam simultaneamente tanto o entendimento do problema quanto sua possível resposta? Dito de outra forma: Se determinarmos *convenientemente* o entendimento do problema (sua “correta” interpretação, isto é, o que é buscado com sua formulação), então fica muito mais fácil oferecer uma solução baseada nas mesmas convicções que determinaram o entendimento do problema. As convicções parecem determinar o problema de acordo com a resposta que estaria de antemão ao seu alcance. A aparência de que os problemas seriam formulados, portanto, com base na única resposta possível de ser obtida através de tais convicções é tão somente uma aparência de caráter superficial.

*Em primeiro lugar, problemas filosóficos não têm um significado inequívoco. Sendo assim, eles precisam ser interpretados de algum modo.*

*Em segundo lugar, à medida que não podemos contar com uma espécie de entendimento natural do significado dos problemas filosóficos, devemos, então, de algum modo, determinar como eles devem ser entendidos. Ao se esclarecer o modo como um problema filosófico poderia e deveria ser interpretado é também esclarecido aquilo que é exigido, em termos de amplitude e complexidade, de uma possível resposta a ele.*



Essas afirmações nos levam, portanto, às seguintes questões: O que são problemas filosóficos? O que é necessário para a determinação do modo como problemas filosóficos podem e devem ser interpretados?

Quando é apresentada uma questão tradicional do tipo “O que é a justiça?”, p. ex., isso não significa que não tenhamos à disposição nenhuma resposta a essa pergunta e muito menos que não exista uma resposta em nosso arcabouço de conhecimentos. O simples fato de que, diante de algumas situações, possamos dizer “Isso foi injusto”, “Queremos que a justiça seja feita”, etc., já deveria comprovar que, de algum modo, está à nossa disposição um conhecimento do que seja a justiça ou de que se trata quando empregamos a palavra “justiça”. É exatamente esse conhecimento que torna possível um juízo diante de tais situações. Portanto, ao empregar corretamente a palavra “justiça” em sentenças que articulam uma avaliação a respeito de determinada situação, tem-se uma demonstração de que nós sabemos o que é a justiça. Se não soubéssemos o que ela é, como seria possível empregar adequadamente a palavra em uma determinada situação?

Queremos, com isso, dar a entender que a pergunta filosófica “O que é a justiça?” seria irrelevante? Uma resposta a essa questão poderia ter o seguinte teor: Quando, na Filosofia, perguntamos “O que é a justiça?”, não queremos saber se a palavra “justiça” foi corretamente utilizada. O que buscamos, na verdade, é uma resposta à seguinte questão, muito mais profunda: O que é (significa) a justiça como tal? Quando uma vez mais apresentamos essa questão filosófica fundamental, então estamos na companhia dos grandes filósofos que dela trataram. Na *República*, Platão tratou exatamente de buscar uma resposta filosófica em contraste com alguma afirmação disponível no senso comum (*doxa*) para tal questão.

Considerando os elementos discutidos até aqui, gostaríamos de ilustrar, a partir de uma brevíssima referência ao *linguistic turn*, o modo como essas observações de caráter metodológico um tanto quanto abstratas podem ser aplicadas na Filosofia. Queremos chamar a atenção para as consequências da aplicação de novas convicções teóricas em problemas tradicionais.

Na história do pensamento filosófico mais recente encontramos muitos debates a respeito de como devemos entender uma questão do tipo “O que é a justiça?”. As justificativas de que nessa questão não se trataria do significado da palavra “justiça”, senão de algo mais profundo e significativo ao qual a palavra “justiça” se refere, foram seriamente colocadas em

dúvida. Com o *linguistic turn*, justificativas do tipo “aqui se trata de algo mais profundo, da coisa mesma, e não do significado de meras palavras” passaram a ser consideradas filosoficamente ingênuas ou, o que seria mais ou menos a mesma coisa, “*metafísicas*”.<sup>8</sup> A ingenuidade filosófica de caráter metafísico baseava-se, por um lado, no desconhecimento do *linguistic turn* e, por outro, na crença de que as palavras serviriam apenas para se referir ao conjunto de entidades, coisas, questões, de caráter muito mais profundo e essencial. Portanto, quando perguntássemos de modo filosoficamente relevante – isto é, a partir do *linguistic turn* e não da Metafísica – “O que é a justiça?”, com isso não teríamos em vista algum tipo de entidade abstrata situada num mundo transcendente.

Esse novo conjunto de diretrizes filosóficas estabelecidas pelo *linguistic turn* elevou a outro patamar o entendimento daquilo que estaria de fato em jogo com uma questão do tipo “O que é a justiça?”. Em vez de ser uma pergunta a respeito de algum tipo de entidade metafísica, o que estaria agora em questão seria o *significado* da palavra ou do conceito de “justiça”. O grande desenvolvimento das teorias do significado, no interior da Filosofia Analítica, alcançou sua expressão máxima justamente no século XX, isto é, exatamente no momento em que as acusações contra a Metafísica e a importância do papel da linguagem desfrutaram de ampla aceitação nos círculos filosóficos.

Para que não restassem dúvidas quanto a aversão à Metafísica, ficou estabelecido que a investigação do significado dos conceitos filosoficamente relevantes se localizasse justamente no âmbito da linguagem natural. Estava, assim, selado o caminho de volta para qualquer tentativa metafísica de investigação a respeito de entidades situadas em alguma espécie de mundo supra empírico.

Muitos dos danos causados pelo *linguistic turn* aos modelos metafísicos de abordagem de questões filosóficas podem ser considerados irreparáveis. Como o próprio nome indica, talvez o maior de todos esses danos tenha sido aquele que diz respeito ao papel desempenhado justamente pela dimensão da linguagem na filosofia. Depois do *linguistic turn*, tornou-se inevitável, por um lado, considerar que a linguagem não havia sido tratada, na tradição metafísica, com o cuidado necessário para que se fizesse jus à complexidade apresentada pelo

---

<sup>8</sup> Um dos melhores livros sobre os ataques à Metafísica a partir do *linguistic turn* e dos diversos aspectos constituintes do panorama da Filosofia Analítica encontra-se em GLOCK, H-J. **O que é filosofia analítica?** Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2011.

tema; por outro, tornou-se também inegável que a filosofia recebeu novos impulsos e desenvolvimentos a partir da reconsideração da importância da linguagem.

No entanto, a questão de em que medida esse novo panorama e conjunto de exigências inaugurado pelo *linguistic turn* coloca de fato em descrédito o modo anterior de tratamento de questões filosóficas é ainda um estado de coisas que não pode ser dado como acabado. A questão é muito controversa quando justamente com a designação *linguistic turn* se quer dar a entender que, em vez de se ter em vista agora algo como uma dimensão supra empírica de tematização filosófica, busca-se a resolução dessas questões pela investigação de como esses conceitos aparecem na *common language* (linguagem comum ou linguagem natural).

Wittgenstein foi talvez aquele que conseguiu descrever de forma lapidar o novo âmbito pragmático de investigação ao afirmar: “*Meaning is use*”<sup>9</sup>. Searle já criticava esse *slogan* em *Speech Acts*<sup>10</sup> quando afirmava que não há por trás dele nenhuma teoria da linguagem satisfatória além de que a expressão “uso” é demasiado vaga.<sup>11</sup> A crítica de Searle está baseada no fato de que os adeptos do *slogan* não distinguem significado de uso. Grice<sup>12</sup> também dedicou-se ao assunto e criticou a posição de Searle em certos aspectos. Em ambos os casos, contudo, a crítica é feita tendo como base a exigência de uma concepção mais desenvolvida envolvendo a pragmática linguística. Essa direção do questionamento e teorias filosóficas, contudo, como uma solução alternativa à Metafísica como tal deve ser vista com algum cuidado. O predomínio do *linguistic turn*, tendo em vista o desenvolvimento de uma semântica e uma pragmática voltadas para o uso da linguagem tal como ela se dá no cotidiano, baseia-se em suposições de caráter duvidoso a respeito da atividade filosófica e representa, na História da Filosofia, uma redução da extensão de seu âmbito tradicional de investigação.

Essa breve discussão a respeito das mudanças introduzidas no todo da Filosofia com o *linguistic turn* ilustram alguns dos aspectos do modo como convicções teóricas alteram de forma inegável o modo como um problema é interpretado. Podemos aprofundar ainda mais a análise do modo de conceber problemas filosóficos apresentando algumas questões. Tais questionamentos estão relacionados com a necessidade de compararmos e avaliarmos posições filosóficas, isto é, dizem respeito aos elementos de união e aos critérios que permitem uma

---

<sup>9</sup> WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2005.

<sup>10</sup> SEARL, J. R. **Speech acts: an essay in the philosophy of language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

<sup>11</sup> DASCAL, M. **Compreensão e interpretação**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. p. 527.

<sup>12</sup> GRICE, H. P. **Studies in the ways of words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

avaliação. Nesse sentido, a interpretação é o ponto de partida que opera como condição de possibilidade do desenvolvimento das etapas seguintes. A avaliação de posições filosóficas, por conseguinte, tem a ver inevitavelmente com a questão mais ampla sobre qual é a perspectiva mais adequada para a resolução de certos problemas filosóficos e, também, com a correta interpretação da concepção. O resultado da avaliação, portanto, deveria sugerir um modo de tratar com o problema ou sugerir a necessidade de desenvolvimento de uma Filosofia capaz de lidar com os mesmos. Perguntamos, portanto: Concepções filosóficas podem ser superiores umas às outras? Quais são os critérios para que isso seja corretamente avaliado? De que modo a interpretação de concepções filosóficas pode oferecer uma base segura para tais comparações e avaliações?

Posições filosóficas distintas devem assim configurar-se pelo fato de que seus autores têm convicções distintas a respeito de quais são os elementos mais importantes para a resolução de problemas. Essas disparidades não seriam uma razão suficiente para desistirmos de qualquer comparação?

Todas essas questões levam inevitavelmente à questão mais geral seguinte: É possível uma interpretação suficiente de concepções filosóficas que torne possível uma comparação e avaliação das mesmas? Alguns dirão que essa é uma questão de interesse apenas secundário com relação ao próprio filosofar, ainda mais se considerarmos como um fato que filósofos de todas as épocas se preocuparam muito mais com os problemas filosóficos mesmos do que com a hipótese sobre tal possibilidade. Eles apenas consideraram que isso era possível e levaram adiante a discussão. Seus escritos comprovariam que isso é factível.

Segundo o modo como consideramos as coisas, essa é uma questão que não pode ser resolvida pela simples constatação da referência que filósofos fazem uns aos outros, pois o teor dessas referências não pode ser considerado livre de qualquer problema. Ao contrário, o que podemos constatar é justamente a divergência a respeito do teor dessas referências, o que nos dá um indício das dificuldades inerentes a uma interpretação inequívoca. Mas o que é uma interpretação inequívoca? Não é isto apenas um ideal simplesmente inatingível?

Assim, embora seja possível desconsiderarmos se tais questões podem equivaler ou corresponder aos questionamentos colocados por outros filósofos, nem por isso, no entanto, podemos ingenuamente acreditar que as questões são as mesmas. Quais são as condições para que questões filosóficas possam ser consideradas equivalentes àquelas colocadas por outros

filósofos? Sem dúvida, está na base dessa pretensão a pressuposição de muitos elementos de uma concepção filosófica. Mas a suposição de elementos de uma concepção filosófica depende da interpretação do teor de tais elementos. E é justamente aqui que o problema começa, pois essa interpretação não é sempre inequívoca. É óbvio que compartilhamos uma série de convicções com um ou vários filósofos e a mera aceitação de uma questão proveniente, por exemplo, de Kant, implica que já aceitamos certos elementos da sua posição. Na relação com outros autores, portanto, já está em ação um compartilhamento mais ou menos consciente de supostos fundamentais a respeito da própria natureza da Filosofia e de seus problemas.

A questão anterior - Em que medida é possível uma comparação entre posições filosóficas? - pode ou não ser explicitamente feita e desenvolvida. No caso de não sê-lo, no entanto, deve-se admitir a aceitação por parte de um dos membros da discussão de supostos fundamentais da outra. No que concerne aos filósofos que fazem parte de nosso estudo, podemos perceber que o modo como eles tratam desse assunto, ao menos quando o fazem, revela um grau de complexidade relativo a cada posição.

Como devemos avaliar esse estado de coisas? Se nos aproximarmos de cada um deles, o que ficará evidente é a convicção, apenas aparentemente trivial, de que é possível um confronto interpretativo, independentemente de ele ser explicitamente considerado no que diz respeito ao modo como será levado a cabo e baseado em quais suposições compartilhadas.

Entre todos os elementos que constituem essa discussão, um parece ser inevitável: Há algo que deve estar à base da suposição de que é possível não só abordar criticamente textos filosóficos, mas também que é possível confrontá-los de modo que estejamos não apenas interessados em apresentar o que sustentam de fato os filósofos ao modo de convicções teóricas, mas ponderar em que medida isso é plausível e pode sustentar-se. Mas qual seria esse elemento comum pressuposto?

Nas discussões que observamos os filósofos levarem a cabo e que nós mesmos procuramos elaborar, à medida que tratamos também com esses textos, observamos que um significativo número de elementos devem ser conjuntamente pressupostos para que uma discussão possa ser conduzida. Concordar com certas suposições de outros filósofos passa a ser uma condição mínima para que qualquer discussão possa ser levada adiante. Não é possível nem mesmo criticar a colocação de certas questões sem que sejam assumidos determinados elementos. Qual é o ponto, no entanto, em que se dá a ruptura com o modo de pensar e com o

conjunto de convicções que representam a Filosofia de um determinado autor? Quais são os elementos que podem ser conjuntamente assumidos sem que com isso nos tornemos totalmente devedores de uma ou outra posição? Há elementos que poderiam ser assumidos com certa neutralidade? Seria possível assumir tais elementos apenas até o ponto em que eles nos convêm, sem com isso estar totalmente comprometido com outra posição filosófica? Em que momento e com quais consequências posso deixar de lado a concepção de um autor? Devo me orientar por uma concepção específica a respeito daquilo que está em questão ou o que é objeto de tematização filosófica tem uma neutralidade quanto ao seu modo de apresentação? A percepção de nuances no objeto de questionamento, quer dizer, a percepção de que é possível apresentar o objeto de questionamento de modo distinto me autoriza a romper com a concepção de outro filósofo? É essa situação que se apresenta como a condição para que uma nova concepção seja elaborada de modo a dar conta do objeto do questionamento?

Essa concepção de que há um objeto em comum, no entanto, somente se sustenta se considerarmos como plausível em certo sentido e, também, como inevitável, em outro, que deve haver algo partilhado filosoficamente de modo que posições filosóficas possam ser consideradas umas com relação às outras como corretas ou erradas, verdadeiras ou falsas, melhores ou piores.

### **Coerência e inteligibilidade: O potencial especulativo dos conceitos filosóficos**

Mas o que é esse algo em comum que torna possível comparar posições filosóficas entre si? Uma resposta a essa pergunta deve ser também considerada uma parte da solução do problema relativo à comparação e avaliação de posições filosóficas. Pois, se, por um lado, a comparação só é possível desde que exista um tema ou uma questão em comum às posições envolvidas, por outro lado, o que é comparado é o teor daquilo que dizem sobre o assunto. Assumimos, nesse estudo, que os critérios considerados na comparação são os de inteligibilidade e coerência daquilo que é dito sobre o tema. Isso não significa, no entanto, que o tema que serviu de objeto de questionamento em várias posições filosóficas não possa ser concebido de diversas maneiras. A própria apresentação do objeto de questionamento já deve apresentar mudanças de modo a tornar possível a diferenciação entre posições filosóficas.

Assim, a apresentação do tema já poderá conter o elemento que tornará possível a distinção entre concepções, além de já conter a intenção que subjaz àquela posição pelo fato de que esta depende do conjunto de convicções teóricas fundamentais.

A articulação conceitual do tema em questão já estará marcada pelo caráter especulativo inerente à determinada posição filosófica. Assim, a articulação filosófica do objeto em questão guardará em seus conceitos o próprio movimento especulativo e criativo que busca a superação com relação às outras posições. Há certos aspectos que, quando articulados na dimensão filosófica e através de seu aparato conceitual-especulativo, que é uma espécie de patrimônio comum, permitem a aproximação entre posições filosóficas, mas isso não quer dizer que o sentido desses conceitos seja algo imutável. Ao contrário, conceitos filosóficos, da mesma forma que os conceitos que constituem a nossa linguagem natural, possuem a qualidade de poderem ser usados em múltiplos sentidos e guardarem, assim, um razoável nível de flexibilidade para que sejam utilizados de acordo com a intenção subjacente à cada posição filosófica. A amplitude semântica do campo filosófico especulativo no conceito deixa, portanto, muito espaço para novas abordagens.

Isso pode ser percebido, sobretudo, quando analisamos o uso que um filósofo faz de um conceito qualquer. Esse conceito tem seu sentido determinado pelas convicções teóricas que dão corpo a essa ou aquela Filosofia. Seria muito melhor, naturalmente, que o uso dos conceitos fosse precedido de explicações exaustivas sobre o modo como eles deveriam ser entendidos. Pois, sem estas explicações, muitas vezes torna-se impossível discernir a intenção do filósofo em comparação com a de outros. Na medida em que ao menos um deles tenha a intenção de propor uma solução diferente a certo problema, a transformação do significado de um conceito está sob a égide da intenção especulativa que subjaz a determinada concepção e ao conjunto de convicções que a estruturam. A rede conceitual que a constitui não pode ter a mesma configuração se pretende dizer algo diferente e melhor do que aquela com relação a qual ela pode ser comparada. Dito de outro modo, a especulação irá dar uma nova configuração e sentido à rede conceitual em que a questão é articulada. A restrição das possibilidades de uso de certo conceito em uma Filosofia serve justamente para manter a coerência e consistência da própria posição. É isso que permite que ela possa ser confrontada com as pretensões de outras filosofias. No entanto, essa parece ser uma exigência observada apenas em parte, pois em muitos casos simplesmente se procede supondo que é óbvio o significado do conceito empregado. Isso explicaria, ao menos em parte, porque as afirmações de filósofos são constantemente

submetidas a interpretações. Nem sempre é óbvio o conjunto de convicções que perfazem o uso deste ou daquele conceito.

Considerando esses fatores, os elementos necessários para que uma concepção possa ser comparada com outra servem como uma base a partir da qual as concepções são construídas. A existência de elementos partilhados pode ser utilizada, em Filosofia, até o ponto em que ela convém ao filósofo. A partir daí, portanto, ele terá que introduzir, para distinguir sua posição daquela a qual ele se opõe, sua própria intenção através do movimento especulativo-criativo próprio ao seu aparato conceitual. E isso muda de forma radical – quando de fato há uma diferença entre posições – a configuração da rede conceitual e os significados a ela associados, os quais irão sustentar a posição do filósofo. Pequenas alterações no sentido de conceitos fundamentais resultarão em alterações das relações e significados dos conceitos que estão ligados ao mesmo. Essas alterações em conceitos fundamentais e os efeitos produzidos por elas explicam muito da necessidade de uso de uma espécie de aparato conceitual comum aos filósofos, sem que isso signifique uma uniformidade de significados e usos.

Conceitos filosóficos guardam possibilidades inexploradas quando introduzidos em novas redes conceituais e ligados a outros com significados modificados. Essas possibilidades podem aparecer até mesmo quando esses conceitos estão dentro da trama conceitual de um determinado filósofo e sua intenção, pois a não concordância com certos elementos de uma determinada posição já realiza o deslocamento do significado dentro da rede e altera outros conceitos.

As possibilidades são apresentadas pelo fato de a própria interpretação e entendimento de uma Filosofia já ser acompanhada pela intenção daquele que a interpreta e do interesse em realizar algo a partir daquilo que está sendo apreendido em seu interior. Muitas vezes, os erros percebidos são já o vislumbre do emprego de um conceito de modo distinto e com outras finalidades do que aquelas presumidas para articular sua posição. Quem interpreta, avalia e compara pode, às vezes, perceber possibilidades ainda inexploradas próprias aos conceitos que articulam determinado tema, bem como as limitações decorrentes do modo como um conceito é utilizado na constante correspondência com as convicções fundamentais. Conceitos filosóficos, portanto, guardam possibilidades inexploradas, um potencial especulativo, por assim dizer, mesmo dentro do conjunto de convicções que perfazem uma posição filosófica. Esse potencial, portanto, pode ser explorado por outros filósofos à medida que esse mesmo



conceito pode agora ser colocado em conexão com outros que guardam uma intenção distinta através de seu uso e na formação de uma concepção filosófica.

Isso permite explicar porque é que a crítica filosófica é possível, pois guarda em outros conceitos e em sentidos diversos aquele potencial inexplorado proveniente do autor em questão. Hegel, por exemplo, empregou em sua concepção filosófica muitos dos conceitos que Kant utilizou para articular a sua concepção, isso, no entanto, não fez de Hegel um filósofo com uma posição idêntica àquela defendida por Kant. Ao contrário, a versatilidade e potencial especulativo dos conceitos é que permitem um uso distinto em outra posição e com outra intenção. Isso fica claro quando observamos o tratamento de temas em comum que resultam em afirmações que não são mais do mesmo caráter do que aquelas que formam a concepção criticada e de seu ponto de partida. Esse movimento especulativo do conceito permite um tratamento de temas que é superior em complexidade do que aquele que serviu como ponto de partida e é agora criticado. Isso quer dizer que a nova forma de tratamento enquanto comparada a outras denota, para usarmos a expressão de Rescher, uma maior inteligibilidade e coerência na apresentação e desenvolvimento do tema em questão.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> RESCHER, N. **Interpreting philosophy**: the elements of philosophical hermeneutics. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007.

## CAPÍTULO 2

### Questões relativas ao §7 de *Ser e tempo*: Como se faz fenomenologia?

Dentre o conjunto de questões que circunscrevem a proposta desse estudo, uma delas brotou de um interesse em saber como é possível a Filosofia como Fenomenologia Hermenêutica (FH). Essa questão tomava como suposto elementar que o estatuto da FH enquanto uma posição filosófica ao lado de outras tradicionalmente reconhecidas poderia ser já considerado como estabelecido. A dimensão pública de reconhecimento ao lado da sempre crescente massa de materiais que de uma ou de outra forma se somavam a esta corrente poderiam fornecer uma base segura de que não haveria equívoco em considerá-la como uma parte importante da Filosofia. Mesmo deixando de lado o papel que desempenha o reconhecimento público de uma concepção na determinação de seu estatuto filosófico, ainda assim poderíamos dizer que não erra o alvo aquele que supõe satisfeita essa condição e coloca o seguinte questionamento: Como é possível a Filosofia entendida como Fenomenologia Hermenêutica? Portanto, afastadas as dúvidas sobre *se* a Filosofia assim entendida seria possível e apenas levando em conta o aspecto de *como* ela seria possível, voltamo-nos para aqueles elementos que designamos de conjunto de convicções teóricas que articulam num todo complexo uma posição filosófica. Convicções teóricas, no entanto, podem ser ou explicitamente tratadas e elaboradas pelos filósofos ou apenas pressupostas, quer dizer, apenas aplicadas no desenvolvimento de uma questão ou tema. De um ou de outro modo, todavia, não pode haver uma posição filosófica sem o conjunto de convicções teóricas que a estruturam, esteja ele explícito ou não.

A questão “Como é possível a Filosofia como Fenomenologia Hermenêutica?” diz respeito ao modo de proceder ou de como deve ser levada a cabo a atividade filosófica quando realizada a partir das convicções fundamentais que constituem a FH, quer dizer, determinar como são tratados certos temas e questões de caráter filosófico a partir da concepção fenomenológica, portanto, é o que deveria ser perseguido nesse questionamento.

Inicialmente, isso nos levou a um estudo mais detido do §7 de SZ. A decisão de nos voltarmos para ele não parecia ser apenas a mais natural quando buscávamos uma resposta à pergunta pelo modo fenomenológico de proceder em Filosofia, senão também um excelente

ponto de partida para uma apropriação das convicções fundamentais que a determinam enquanto tal. Pois, o modo de proceder ou método, em geral, consiste na aplicação de certos princípios, convicções, pressupostos, que decorrem de um entendimento do melhor modo de lidar com o tema, pois uma concepção metodológica deve guardar um profundo entendimento do tema em questão

A parte do texto de SZ que constitui o §7, intitulado *O método fenomenológico de investigação*, foi elaborada por Heidegger durante muitos anos até receber a formulação publicada<sup>14</sup>. Seu texto foi subdividido nos itens A. *O Conceito de Fenômeno*, B. *O Conceito de Logos* e C. *O Conceito prévio de Fenomenologia*. Esta estrutura revela a intenção de Heidegger de determinar cada um dos termos componentes da expressão “fenomenologia” para, em seguida, apresentar de que modo ele a entende enquanto conceito. Esta estrutura certamente cria, em leitores e intérpretes, a expectativa de aprender de que maneira foram obtidos os resultados da parte principal do texto. Se prestarmos atenção ao título do item C, no entanto, perceberemos, com certa frustração, que Heidegger apenas indicará um conceito prévio e não, como poderíamos esperar, o conceito acabado ou completo de “fenomenologia”. A questão é saber se, de fato, o que Heidegger sustenta no §7 pode ser tomado como o método que torna possível algo como uma Analítica Existencial.

Esta expectativa, no entanto, é em grande medida frustrada pelo conteúdo que aí encontramos. Heidegger apenas oferece ao leitor alguns poucos elementos que aludem ao que poderia ser compreendido como o método fenomenológico. Assim, ele acaba por qualificar o conceito de fenomenologia apenas como um conceito prévio ou preliminar. Qual é a razão disso e de que modo deveria o intérprete lidar com a frustração da expectativa de ter em mãos o método que conduziu aos resultados que verá adiante? Ao tratar dessa forma o conceito de fenomenologia, Heidegger não tem em vista um comprometimento daquilo que afirma nesse §7 com os resultados que serão supostamente derivados da aplicação do método fenomenológico. Em vez disso, ele dissolve as exigências de caráter metodológico em meio aos resultados alcançados. O método fenomenológico de investigação, com isso, deveria desaparecer na própria apresentação e desenvolvimento dos temas abordados. Deveríamos interpretar esse estado de coisas como uma renúncia consciente às exigências metodológicas derivadas do ideal científico próprio da Modernidade ou como uma incapacidade de derivar os

---

<sup>14</sup> Ver, sobretudo, o vol. 20 HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. Este livro contém muitos trechos e formulações que foram transpostos para SZ.

resultados do referido método fenomenológico? A renúncia consciente deveria dar lugar, por sua vez, a uma compreensão profunda e distinta do método na Filosofia em nítido contraste com as Ciências. Para essa direção parece apontar o entendimento da dissolução do método na própria apresentação dos resultados ou, dito de outra forma, nessa íntima relação entre objeto e método na Filosofia. Para outra direção, no entanto, apontam as exposições parciais e preliminares apresentadas na obra.

Essa recepção positiva da Fenomenologia Hermenêutica certamente é um indicativo de sua importância para a atividade filosófica como tal. No entanto, talvez também possamos ver isto como um indício que depõe a favor de nossa hipótese – um pouco menos otimista – de que o §7 não oferece um procedimento metodológico que permita ao leitor chegar aos mesmos resultados alcançados por Heidegger. Na medida em que o teor daquilo que nele está sendo discutido está sujeito a uma série de divergências, mais se multiplicam as interpretações e, conseqüentemente, mais se confirmam as suspeitas de que o conteúdo que foi articulado não está isento de ambigüidades. Esta indeterminação tem dois lados: um positivo e outro negativo. O lado negativo é que talvez não devêssemos supor um sentido unívoco a respeito daquilo que está sendo sustentado pelo filósofo. O lado positivo, embora secundário, é que fica mais difícil elaborar uma crítica quando não se consegue vislumbrar corretamente o seu alvo. Além disso, é possível defender interpretações mais favoráveis. Critica-se a forma enquanto o conteúdo permanece intacto. Ao considerarmos tais observações não deveríamos, portanto, sentirmo-nos impedidos de questionar de que maneira são possíveis os resultados alcançados em SZ. Se não os considerássemos importantes, não haveria necessidade alguma de perguntarmos pelo modo através do qual chegamos a eles.

A finalidade da interpretação, assim como a concebemos, é a busca pela inteligibilidade e coerência daquilo que sustentam os filósofos a respeito de certos temas. Na medida em que o discurso filosófico não é nem uma repetição e nem pode ser reduzido ao discurso em que é articulada a compreensão natural, não podemos contar com um caráter autoexplicativo de suas afirmações. Explicitar os elementos que suportam esse discurso é o que o intérprete faz. Assim, quanto mais inteligível é a articulação de um conteúdo, menor é a necessidade de interpretação. Os casos que demandam mais trabalho interpretativo são justamente aqueles que apresentam maior ambigüidade e indeterminação na articulação de seu conteúdo. Deveríamos, por isso, considerar como altamente questionáveis as articulações que levantam pretensões teóricas e, ao mesmo tempo, são pouco inteligíveis e demandam grande trabalho interpretativo. Por que

deveríamos dar grande atenção às afirmações que o próprio filósofo não procurou esclarecer? A grandiosidade de uma afirmação não elimina a necessidade de explicações adicionais e nem torna um enunciado autoexplicativo. Ao contrário, a falta destes elementos parece justamente conferir às afirmações desse tipo um caráter dogmático.

Embora essas questões sejam importantes, mesmo assim não podemos adotar como um critério excludente a falta de maiores explicações por parte de filósofos a respeito de seus textos. Na verdade, parece que a demanda por interpretação em maior ou menor grau é algo intrínseco à própria Filosofia e, por isso, algo inevitável. Existem, naturalmente, abordagens que privilegiam justamente esse aspecto dos textos, pois, onde não pode ser determinado com um alto grau de certeza o teor daquilo que é afirmado, aí fica mais fácil defender interpretações em favor do autor. Onde não há parâmetro para determinar o conteúdo articulado, não pode também existir parâmetro para rejeitar determinada interpretação. Como é possível, contudo, avaliar como correta ou incorreta uma afirmação de um filósofo sem que existam elementos que determinem com certa precisão o teor do que é sustentado?

Essa linha de discussão relaciona-se diretamente com a questão da fundamentação em Filosofia. Se enunciados filosóficos não devem ser interpretados a partir da compreensão natural, então deveria haver uma clareza a respeito do modo como eles precisam ser compreendidos. Talvez, com isso, fosse possível evitar confusões entre uma compreensão filosófica e uma compreensão não-filosófica. Estas explicações e muitas outras irão dar forma ao que se convém chamar de fundamentação em Filosofia. Se tem sentido sustentar uma diferença entre linguagem filosófica e linguagem natural, então há sentido também em diferenciar os elementos que dão suporte aquilo que é dito em cada âmbito.

Outro tipo de abordagem é aquela que não tem muito compromisso em fazer com que tudo no texto faça sentido. Os textos filosóficos não são aí interpretados e avaliados a partir da exigência de que tudo deva ser conectado e estar completamente esclarecido. Antes de tudo, o texto é tomado como uma tentativa de investigação em certo sentido e pode, como qualquer outro, ter falhas e não ser tão completo como intérpretes mais generosos poderiam sugerir.

Alguns acreditam, no entanto, que a forma escolhida por Heidegger para tratar do método fenomenológico de investigação está em íntima conexão com a natureza do tema que está sendo desenvolvido. Segundo eles, objeto e método, na dimensão filosófica, não podem

ser tratados em analogia com o modo que as Ciências o fazem.<sup>15</sup> Na dimensão científica, assim sabemos, a questão metodológica é essencial à reprodução do modo como foram obtidos certos resultados e a verificação da veracidade dos mesmos.

Antes, todavia, de descartarmos qualquer tentativa de aproximação ou de considerarmos fracassada a busca de uma resposta à questão sobre o método fenomenológico, deveríamos nos voltarmos para outros elementos do §7 para formular algum juízo a seu respeito. Além disso, talvez pudéssemos tentar situá-los como derivados de pressuposições que não estão aí articuladas, pois seria no mínimo questionável nossa alegação de que Heidegger pudesse fazer tantas afirmações sobre o objeto e método do tratado sem que possamos extrair daí nada de proveitoso. No fim das contas, a interpretação tem que estabelecer um resultado para levar adiante a proposta de comparação e avaliação da concepção filosófica em questão. Portanto, como devemos avaliar as diversas afirmações de Heidegger sobre o objeto e método de investigação sem que, contudo, sejam elas suficientes para que tenhamos um modo de proceder fenomenológico? O intérprete também deve suspeitar de conclusões apressadas com relação aos textos não só de Heidegger, mas de qualquer outro filósofo.

Seguindo a própria estrutura do texto, deparamo-nos imediatamente com a busca por uma definição própria das expressões componentes da palavra “fenomenologia”. Um elemento que aqui se destaca é a aplicação de recursos oriundos da Filologia e Etimologia para elucidar o significado dessa expressão. Heidegger os emprega com múltiplas funções: colocar em destaque a história dos conceitos filosóficos, mostrar suas mudanças em diversas épocas, ressaltar a diversidade de empregos e modos de utilização desses conceitos na história da Filosofia e, também, propor mudanças nas formas tradicionais de uso através de novas propostas de tradução. Isso nos leva, por um lado, a refletir sobre o modo como o filósofo compreendia o uso dos conceitos tradicionais para a elaboração e apresentação de sua concepção, pois muitos dos problemas relativos à interpretação de seus textos nascem justamente do ideal de saber exatamente em que sentido determinado conceito foi por ele utilizado. Isso se deve ao fato de que um filósofo sempre pode tanto determinar do modo que julgar mais apropriado o sentido de um conceito quanto empregá-lo em um sentido já disponível na tradição filosófica. Com isso, estamos diante de uma multiplicidade de sentidos já em andamento, o que pode tornar-se um grande problema. Além disso, há casos no quais mesmo

---

<sup>15</sup> Um dos principais exemplos dessa concepção encontra-se em GADAMER, H-G. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2015.

que algumas determinações e explicações tenham sido feitas, ainda podem persistir ambiguidades que dificultam a tarefa de interpretar. Tais problemas são todos relativos à exigência de um ideal interpretativo que permita que uma concepção filosófica possa ser totalmente compreendida e, desse modo, avaliada segundo certos critérios. Nesse sentido, uma questão que se impõe nesse ponto é a que diz respeito à opção de Heidegger por utilizar esses recursos no momento em que procura determinar o que devemos entender pelo método fenomenológico de investigação. Além disso, um aspecto que não deixa de surpreender na utilização dos mesmo é que o filósofo não o faz obedecendo aos cânones das respectivas áreas.<sup>16</sup> Em função disso, especialistas contestaram, com base nas convenções de cada área, muitos dos resultados aos quais Heidegger chegou com a aplicação desses recursos. Devemos considerar essas objeções como razões suficientes para abandonar de vez qualquer tipo de pretensão associada a tais resultados? Devemos abandonar, então, a filosofia associada a tais resultados? Deveríamos solenemente ignorar as críticas e considerar tão somente o que existe aí de filosófico?

Se tomássemos como legítima a objeção a estes recursos utilizados por Heidegger, então deveríamos também considerar como fracassados ou ao menos duvidosos os resultados obtidos através de sua aplicação? Com isso, a exposição do “método fenomenológico de investigação” poderia ser classificada como frágil e, na verdade, poderíamos questionar em que medida a forma de apresentação não teria sido feita com o propósito de esconder essa fragilidade. Nesse ponto aparece algo importante, algo que, ao menos à primeira vista, poderíamos talvez considerar uma questão de menor importância ou exterior à obra. Trata-se do modo como o filósofo formula e estrutura a apresentação de seus pensamentos. Isso provoca, de fato, uma espécie de inquietude e estranhamento que poderia ser articulado através das seguintes questões: Se Heidegger não pretendia deixar explícita a forma através da qual chegou aos resultados apresentados em SZ, então qual seria o propósito deste §7? Que função ele teria? Qual a intenção de Heidegger com ele? Devemos pura e simplesmente desconsiderá-lo? No caso de a forma escolhida servir para esconder a própria debilidade do conteúdo, esta não seria mais uma razão para rejeitarmos a existência de um método fenomenológico de investigação? Como devemos pensar a questão da não existência de um método fenomenológico considerando os resultados apresentados pela obra como um todo? Em um caso extremo: Como são possíveis

---

<sup>16</sup> Em um livro recente foram apresentadas as obras que Heidegger mais utilizava para aplicação desse recurso. Ver ÁDRIAN, J. **El lenguaje de Heidegger**: diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder, 2009.

os resultados obtidos se não pudermos sustentar a existência de um método que possa levar até eles?

De acordo com o modo como entendemos esse assunto, mesmo que esses recursos provenientes de outras áreas possam ser contestados, esse ainda não é um motivo suficiente para descartarmos tudo o que encontra-se vinculado aos mesmos. Se procurássemos, portanto, coloca-los dentro de um contexto filosófico de investigação, talvez então ainda seria possível salvaguardar a importância do §7. Quando vistos a partir de uma perspectiva filosófica, ocorre um deslocamento da função e propósito desses elementos filológicos e etimológicos que ultrapassa as convenções de cada uma das áreas. Deveríamos, para ressaltar o caráter filosófico de sua aplicação, isto é, vê-los a serviço do que chamamos anteriormente de potencial especulativo e criativo dos conceitos filosóficos. Se não for possível comprovar que essa intenção filosófica subjaz, de fato, ao uso desses recursos, dificilmente poderíamos considerá-los como algo além de um ornamento textual. Essa intenção filosófica, podemos dizer, deve fornecer um ponto de apoio alternativo, tendo em conta que a fundamentação através dos procedimentos tradicionais dificilmente poderia ser levada adiante.

Essa questão reveste-se ainda mais de importância quando devemos pensar a respeito da utilização de recursos provenientes das mais diversas áreas do conhecimento humano dentro da dimensão filosófica de investigação. Essa utilização não é apenas um fato, senão que ela faz parte do desenvolvimento mesmo da Filosofia. Da mesma forma que muitas áreas de investigação nasceram a partir da investigação filosófica e tornaram-se autônomas em relação à mesma, muitos conceitos e instrumentos desenvolvidos em outras áreas puderam ser aproveitados e utilizados com propósitos filosóficos. Assim, por exemplo, muitos conceitos provenientes da antropologia empírica, etnologia, biologia, etc. são hoje indispensáveis para pensar uma antropologia filosófica como tal.<sup>17</sup> Quase não há limites para o que as diversas áreas podem aproveitar umas das outras em termos de conceitos e descobertas. É nesse sentido que gostaríamos de situar esses elementos de SZ.

Nosso modo de determinar o ponto de partida de uma interpretação do §7 de SZ tem a pretensão de dar conta, portanto, não apenas das objeções feitas à forma adotada por Heidegger para apresentar seu pensamento, mas também de dar uma resposta à questão “Como se faz

---

<sup>17</sup> Exemplos que podem ser oferecidos dessa relação entre áreas são as seguintes obras: STEIN, E. **Antropologia filosófica: questões epistemológicas**. Ijuí: Editora Unijuí, 2009. TUGENDHAT, E. **Antropología en vez de metafísica**. Barcelona: Gedisa, 2008.



fenomenologia?” ou, em outras palavras, responder à questão “Em que consiste o método fenomenológico de investigação?”, seja essa resposta positiva ou negativa. Deve ser esclarecido, com isso, o papel filosófico, se é que existe algum, desempenhado pelos recursos etimológicos e filológicos empregados nesta obra e buscar uma resposta à questão sobre o método fenomenológico.

Difícilmente poderíamos rejeitar as contestações aos recursos etimológicos e filológicos em sua aplicação pouco convencional. Mas não se trata tão somente de fazer Filosofia, assim acreditamos, utilizando tais ferramentas conforme o padrão da respectiva área, mas de dispor de uma ferramenta que possa ser empregada para desenvolver ou canalizar o potencial especulativo dos conceitos filosóficos em questão. Existe, assim nos parece, uma necessidade intrínseca ao desenvolvimento da Fenomenologia Hermenêutica que torna possível o uso de alguns recursos que podem sugerir um afastamento dos critérios já consolidados de construção do aparato conceitual e de seu significado. No entanto, julgamos que, na tarefa de interpretação dessa concepção, devemos situar tais elementos dentro de um contexto filosófico e como estando a serviço do mesmo. É inegável que qualquer filósofo tem de fazer uso, para desenvolver sua concepção, de um aparato conceitual de antemão vinculado a outras concepções filosóficas. Como deveria ele, então, proceder na elaboração de sua concepção, levando em conta a multiplicidade de aspectos e divergências que irão transparecer nesse caminho e ao utilizar tais conceitos?

Os esforços de Heidegger devem ser vistos tendo em conta os problemas que surgem nesse ponto. Nosso entendimento a respeito do papel desempenhado por esses recursos é que, quando aplicados aos conceitos filosóficos tradicionais, então torna-se possível mais uma vez restaurar a amplitude do campo semântico do conceito. Com isso, novas conexões e associações podem ser instauradas. Mais importante, no entanto, é que a partir disso será, então, possível a vinculação desses conceitos com o conjunto de convicções fundamentais que norteiam sua posição filosófica. Ao observamos as diversas estratégias empregadas por Heidegger para desvincular o conceito de “ser” de abordagens por ele questionadas, o que também pode ser visto é a tentativa de estabelecer novas relações e determinações com a sua intenção filosófica fundamental. No caso específico do §7, o objeto é justamente a expressão “fenomenologia”. Heidegger realiza, em primeiro lugar, uma análise das expressões componentes “logos” e “fenômeno”. Em seguida, procura distinguir o significado que ele atribui a essas expressões do significado que estas podem assumir na tradição filosófica e, também, na dimensão da

compreensão natural. Com essas determinações em mãos ele busca novamente reunir os termos dando à expressão “fenomenologia” um novo sentido, isto é, estabelecendo o seu conceito de fenomenologia.

Em que consiste, no entanto, esse novo sentido? Para responder a essa questão, precisamos esclarecer o papel de dois elementos que pertencem ao conjunto de convicções teóricas da concepção heideggeriana. São eles: “ser quer dizer ser do ente” e “o ser é aquilo que está encoberto, não manifesto”. A relação entre o método fenomenológico e essas duas convicções fundamentais não é algo que podemos passar por cima sem maiores considerações. Aqui aparece o elemento para o qual não apenas o próprio filósofo aponta, mas que muitos de seus intérpretes e discípulos levaram a sério como uma explicação plausível, a saber, que há um entrelaçamento entre objeto e método em Filosofia. Em termos ideais, um bom método filosófico seria aquele se molda às características do tema de investigação. Parece-nos que as discussões desenvolvidas no §7 apontam para essa direção. Existe, claramente, uma tentativa de conformação do modo de proceder com relação à natureza do tema em discussão. Como são apreendidas, no entanto, essas características ou elementos que constituem o objeto tal como asseveram as sentenças “ser quer dizer ser do ente” e “o ser é aquilo que está encoberto não manifesto”<sup>18</sup>? Devemos considerar que Heidegger aqui realiza o que poderíamos chamar de uma engenhosa antecipação especulativa. Mesmo não tendo ainda em mãos uma resposta à questão do ser, questão-guia de SZ, logo no início já estão disponíveis alguns de seus atributos. Não há dúvida a respeito do fato de que, para Heidegger, era necessário a antecipação de uma ou outra determinação do ser que pudesse servir de ponto de partida para sua investigação. Pois, afinal de contas, como começa a interrogação filosófica senão a partir de determinações e pressuposições mínimas? Essas determinações poderiam ser retiradas tanto da tradição quanto de quaisquer outras fontes que Heidegger julgasse importantes. O método mais adequado para tratar dessas determinações antecipadas teria que ser extraído, portanto, do resultado da investigação e separado de outras tentativas frustradas, isto é, todas aquelas tentativas de abordar o tema e que não deram resultado algum. Nesse sentido, parece-nos acertado que Heidegger tenha explicitamente considerado o método fenomenológico de investigação apenas como provisório no §7. Na medida, portanto, em que se deveria ainda confirmar sua adequação ao objeto, então a própria provisoriidade das determinações do ser iniciais implicavam um método não acabado, mas ainda provisório.

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 45.

Quem lê SZ, no entanto, percebe que essas determinações iniciais do ser estarão presentes no todo da obra. Na verdade, elas se consolidam com o desenvolvimento da investigação e, a partir delas, mais elementos são derivados. Devemos considerar isso, portanto, como uma feliz antecipação do autor de SZ? Na verdade, deveríamos considerá-la como uma antecipação de raríssima fortuna. Isso nos intriga de algum modo, pois parece que essas antecipações são mais do que determinações iniciais que servem de ponto de partida. Parece-nos, na verdade, que essas determinações do ser servem a um propósito determinado.

É óbvio que podemos questionar se essa é a melhor estratégia a ser seguida para resolver o problema que os filósofos têm de enfrentar quando querem distinguir o uso que fazem de um conceito do uso feito por outros filósofos. O que não podemos questionar, no entanto, é a importância que novas determinações do significado de conceitos filosóficos tradicionais desempenham na elaboração de uma posição filosófica. Em nosso estudo defendemos que essa necessidade de estabelecer novas significações e relações entre os conceitos e seus significados é uma demanda filosófica legítima. Como seria possível aos filósofos, sem esse movimento, utilizar um aparato conceitual mais ou menos uniforme e já consolidado e, mesmo assim, defender concepções tão distintas? Talvez uma abordagem de caráter direto, na qual são evidenciadas as contradições decorrentes da determinação do significado de um conceito fosse a melhor abordagem; talvez fosse mais apropriado apenas dizer que tal conceito tem, em geral, tais e tais significados, mas que será usado com apenas um sentido ou apenas em conformidade com uma nova determinação, que corresponda às pretensões do filósofo. O fato é que Heidegger optou por um tipo de abordagem que, de acordo como entendemos, é condizente com sua intenção de não apenas oferecer ao leitor um novo significado atrelado a um conceito tradicional, mas também de apresentar uma espécie de base, de fundamentação, ou, como ele às vezes prefere dizer, “a experiência originária de onde surge o conceito”<sup>19</sup> que subsidie minimamente a interpretação. Esta forma, assim como qualquer outra, pode ser questionada e nada impede que, enquanto filósofos, possamos rejeitá-la.

Mesmo com essas observações de caráter crítico sobre a forma escolhida por Heidegger para introduzir e operar as modificações de significados e relações entre os conceitos, isso não

---

<sup>19</sup> Podemos dizer que a procura pela origem dos conceitos filosóficos é uma constante nos escritos que precedem SZ. Acreditamos que essas metáforas sobre a “experiência originária” ou o “solo originário” de onde surgem os conceitos são metáforas que assinalam a necessidade que qualquer filósofo tem de tratar com um aparato conceitual mais ou menos estabelecido e, ao mesmo tempo, precisa encontrar formas de introduzir alterações no significado dos conceitos que constituem esse aparato. Cf. HEIDEGGER, M. **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

quer dizer que os resultados a elas associados devam ser apenas invalidados. Seria plausível aceitar como correto o resultado de um procedimento duvidoso? Talvez fosse possível chegar aos mesmos resultados por outros meios, inclusive meios mais aceitáveis ou menos questionáveis do que esses. Além disso, é muito importante considerar esses resultados em conformidade com o que chamamos de convicções teóricas fundamentais. Nesse sentido, devemos ter em conta em que medida o conjunto de afirmações feitas no §7 revelam tais pressuposições.

### **A dimensão de investigação do método fenomenológico**

Devemos estar atentos para esta ideia muito importante de Heidegger de que o método fenomenológico trata “precisamente daquilo que aqui *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, permanece *oculto* no que se mostra de pronto”.<sup>20</sup> Sua importância reside em dois elementos: 1) ela trata da dimensão filosófica de investigação e 2) estabelece um ponto de conexão com a Filosofia Estrutural-Sistemática (FES).

O ponto de interconexão com a FES apresenta-se aqui de uma forma inicial. Essas determinações do objeto temático como o “que *não se mostra*”, “o que permanece *oculto*”, “*encoberto*”, “sob *disfarce*”, que são todas elas referências aquilo que Heidegger pretende designar com a expressão “ser”, precisam ser vistas em conexão com as convicções teóricas das quais elas derivam. Para compreendermos a insistência de Heidegger em acentuar a diferença entre ser e ente, a qual a maior parte das vezes vem acompanhada da observação de que o ser é sempre o ser de um ente, devemos levar em conta, ao interpretar a obra, a diferenciação entre um nível filosófico e um nível não-filosófico.<sup>21</sup> Em SZ, o nível não-filosófico é ocupado, sobretudo, pela dimensão da compreensão natural e pela dimensão na qual ocorrem as investigações das Ciências. Podemos reconhecê-lo, também, pelas expressões “*ôntico*”, “*objetivo*”, “*científico*”, “*teórico*”, as quais atravessam SZ. A dimensão filosófica, para

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 2012. p. 121.

<sup>21</sup> Naturalmente, no entanto, esta não é a mesma diferenciação que fizemos, ao discutir a metodologia de nosso estudo, entre o nível das convicções teóricas fundamentais e o nível das afirmações que tem seu significado determinado pelo primeiro e apenas são inteligíveis na medida em que o pressupõem.

Heidegger, tem um estatuto próprio e distinto da dimensão natural e científica. Essa preocupação com a determinação do estatuto da dimensão filosófica, que, em Heidegger, brota justamente de um entendimento de que a Filosofia não se reduz à compreensão natural e nem se ocupa de objetos do mesmo modo que as diversas ciências, ecoa também na FES de Puntel. Há, no entanto, algumas diferenças que, em nosso entender, constituem um avanço no interior da Filosofia como tal. A FES compartilha da mesma preocupação da FH em dar autonomia ao discurso filosófico. Isso significa, em ambas concepções, não reduzi-lo ao discurso em que se articula a compreensão natural e nem confundi-lo com aquilo que as diversas ciências sustentam sobre seus objetos. Essa separação, no entanto, não é total na FES. Para ela, embora a Filosofia e as Ciências divirjam fundamentalmente no que diz respeito ao objeto temático, mesmo assim o que elas fazem são teorias. Nesse aspecto, a Filosofia e as Ciências são iguais para a FES. Existe, para Puntel, uma diferença entre Filosofia e Ciências quanto ao objeto temático, mas há uma semelhança fundamental devido ao fato de que em ambos os casos se trata de teoria. Adiante trataremos em mais detalhes esses aspectos.

Sabemos que as expressões empregadas por Heidegger para descrever o objeto temático da Fenomenologia Hermenêutica (FH) dividiram intérpretes entre aqueles que ficaram absolutamente fascinados e aqueles que pura e simplesmente deram de ombros para tais determinações do objeto do filosofar. Devemos reconhecer, porém, que há algo provocador nessa forma de abordar a questão. Formas de apresentação e articulação de temas, como mencionamos no início, podem conter diversos tipos de problemas, sobretudo quando o objetivo por trás delas é tentar romper com abordagens tradicionais e formatos amplamente utilizados. Heidegger resolveu apostar nessas novas formas ao articular sua concepção filosófica e ao procurar não valer-se apenas de um repertório de formas expressivas já consagradas. Isso parece ser consequente com sua abordagem e, sem dúvida alguma, podemos dizer que existe ao menos uma vantagem nisso: sua concepção é nitidamente distinguida das demais quando aborda este ou aquele tema filosófico. Mas uma tentativa de romper com a tradição, de buscar a todo custo um modo original de filosofar, não é apenas algo difícil, mas também resultará em alguns impasses. Uma referência ilustra esse aspecto. Tugendhat aponta para isso quando discute, por exemplo, a análise de Heidegger do mundo circundante.<sup>22</sup> Em determinado momento surge uma discussão na qual Heidegger pretendia elaborar uma descrição alternativa à tradicional relação meio-fim. Segundo Tugendhat, a proposta de

---

<sup>22</sup> TUGENDHAT, E. **Problemas**. Barcelona: Gedisa, 2001.

Heidegger não alcança o objetivo de ser de fato uma alternativa. Além de não cumprir essa tarefa, sua descrição ainda não teria dado conta de todos os aspectos que constituem aquilo que tradicionalmente já estaria à disposição<sup>23</sup>. Não nos importa, nesse caso, mostrar os detalhes dessa discussão ou o equívoco no interior da concepção de Heidegger, senão de mostrar que nem sempre é fácil romper com abordagens tradicionais de certas questões filosóficas. Além disso, não há sentido em trocar uma abordagem tradicional que funciona por outra que não seja um alternativa melhor. Trocar tão somente por ser nova não é convincente em diversos sentidos. Na verdade, em termos teóricos, isso deve ser avaliado como um retrocesso.

Entendemos que o §7 é uma tentativa de articular uma resposta à questão tradicional sobre o método filosófico a ser seguido ou o modo correto de abordar e lidar com o tema em discussão e, ao mesmo tempo, fazer com que esta resposta esteja de acordo com os pressupostos da diferença entre ser e ente e de que o ser é o ser de um ente (isto é, que a tentativa de tratar do ser implica *eo ipso* tratar também do ente). A partir da diferença entre ser e ente, Heidegger estabelece a base a partir da qual, por um lado, separa-se e, de outro, critica a tradição filosófica. Com a determinação de que ser quer dizer ser do ente, Heidegger estabelece a natureza do tema filosófico e a exigência de uma metodologia conforme a ele. Se ele, então, reivindica para si o trabalho de finalmente filosofar levando a sério essa diferença, isso pressupõe que nenhuma concepção teria ainda plenamente alcançado. Parece, no entanto, que no interior desse projeto de superar a tradição aparece um obstáculo que tem a ver com a natureza do tema. Ao sustentar que “ser quer dizer ser do ente”, Heidegger precisa encontrar uma forma de adequadamente lidar com esse vínculo ou relação do ser com o ente. Será, então, através do método fenomenológico ele tentará superar esse obstáculo.

Ao considerarmos tais elementos, julgamos sensatas as afirmações de Heidegger sobre o método de investigação, pois nelas está articulada a intenção de conformar-se às características previamente aludidas do tema discutido. Na medida em que, portanto, o ser é compreendido como “o que não se mostra”, o “encoberto”, o “oculto”, aquilo que está “sob disfarce”, nada mais apropriado do que um método constituído para justamente retirá-lo dessa condição e torna-lo explicitamente temático.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Deve existir uma diferença, portanto, entre apenas tentar ser filosoficamente original e ser filosoficamente original e estar certo. Nesse último caso, surge uma alternativa efetiva em relação aquilo que já está disponível na tradição filosófica.

<sup>24</sup> Cabe observar, no entanto, que uma coisa é ter a intenção e outra bem diferente é realiza-la. Não devemos esquecer que esses “caracteres do ser” (na expressão de filósofo) são afirmações do próprio Heidegger. Há, portanto, certa conveniência em apresentar justamente aquilo que o método dá conta.

Aqui devemos mencionar um tema que apenas será elaborado em outro capítulo, a saber, o procedimento de transcendentalização utilizado por Heidegger. No §7, Heidegger ilustra o seu procedimento metodológico através de uma analogia com a concepção de Kant. Este procura nos fenômenos justamente aquilo que é condição de possibilidade dos mesmos. No interior da concepção de Kant o que é condição de possibilidade pertence justamente à dimensão transcendental. A partir dela é que Kant explica toda a experiência possível. Heidegger aproveita em sua concepção esse procedimento, isto é, também opera com a suposição de que há uma dimensão constituída e uma dimensão constitutiva. No entanto, devemos dizer que Heidegger emprega esse recurso oriundo da concepção de Kant com uma série de modificações e em relação com um conjunto de convicções teóricas diferentes. Poderíamos falar, então, de um transcendental não clássico para marcar essa diferença.<sup>25</sup> Além disso, ele não restringe sua investigação apenas aos polos constituinte e constituído, mas também sustenta que o “ser se refere universalmente” a ambos.<sup>26</sup> Há, portanto, como já dissemos anteriormente uma passagem de um nível não-filosófico para o nível propriamente filosófico. Podemos perceber esse movimento quando, por exemplo, Heidegger inicia a discussão de um tema através de exemplos retirados de nossa compreensão natural (que ele designa, por vezes, como um nível ôntico ou pré-ontológico, em oposição ao ontológico) para, em seguida, levantar a exigência de que é preciso então deslocar o olhar para o nível ontológico ou que se faz necessário ir da mera apreensão do ente para apreensão do ente em seu ser. Esse procedimento de transcendentalização, que consiste em tornar objeto de investigação a dimensão constituinte ou, na linguagem de Kant, o que é condição de possibilidade, é aquilo que acreditamos perpassar as análises de Heidegger em SZ. Antes de aprofundarmos, no próximo capítulo, a discussão do modo como Heidegger passa a utilizar esse recurso kantiano, devemos voltarmos-nos uma vez mais para os pressupostos.

Naturalmente o leitor deve pensar que essa importante pressuposição de que o ser é sempre o ser de um ente deve também ela ser fundamentada. Uma questão curiosa e muito reveladora a esse respeito encontra-se na conferência *O que é Metafísica?*. Nela, Heidegger oscilou entre duas possibilidades: 1) “o ser certamente se manifesta sem o ente” e 2) “o ser nunca se manifesta sem o ente”<sup>27</sup>. Heidegger escolheu a última opção, a qual condiz com o

<sup>25</sup> Cf. sobre isso STEIN, E. **Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma**. Ijuí: Editora Unijuí, 2004. pp. 151-170.

<sup>26</sup> Ver a carta de Heidegger a Husserl em que ele explica o projeto de SZ. HUSSERL, E. **Husserliana, Gesammelte Werke**. Band IX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 48. A primeira formulação encontra-se no *Posfácio*, escrito em 1943, e a segunda está no mesmo *Posfácio*, mas do ano de 1949.

projeto de SZ, embora não tenha deixado de aventar a outra possibilidade. Qual é o significado disso para nós intérpretes? Devemos assumir que nem sempre é claro para os filósofos a extensão e as consequências de suas pressuposições. E nem sempre são dadas minuciosas justificativas sobre as mesmas. Isso, contudo, não as livra de possíveis objeções, mas torna muito mais difícil criticá-las. Enquanto intérpretes e filósofos ocupados com certas questões, devemos entender que exigir de uma concepção um acabamento e coerência absolutos é apenas um ideal e não algo factível. Uma concepção que contemple essas exigências é, ao mesmo tempo, uma concepção que estabelece um fim para a própria Filosofia. Nesse sentido, procuramos pelas razões e fundamentos dessas pressuposições. Quando os encontramos, isso nos permite, em algumas vezes, uma compreensão mais ampla e mais sólida de uma Filosofia e as implicações para o filosofar como tal. Outras vezes, no entanto, pode resultar em que não mais iremos aderir a determinada concepção devido à fragilidade de seus fundamentos.



## Discussão do procedimento de transcendentalização: Kant e Heidegger

Nesta parte de nosso estudo, procuramos avançar um pouco mais na interpretação do conjunto de convicções teóricas que constituem a Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger. Nesse sentido, não podemos deixar de tentar elucidar quais aspectos da concepção filosófica de Kant tornaram-se importantes para o seu desenvolvimento. Logo no início de SZ existe uma referência muito importante à *Crítica da Razão Pura* na qual Heidegger coloca-se na posição de levar adiante a Filosofia exatamente a partir daquele ponto que Kant a teria interrompido. Reza o texto:

Kant foi o primeiro e único que avançou na investigação, impelido pela pressão dos próprios fenômenos, e se moveu em direção à dimensão da temporalidade. Quando, primeiro, é posta a problemática da temporalidade, então se pode conseguir lançar alguma luz sobre a doutrina do esquematismo. Desse modo, torna-se possível também indicar *por que*, para Kant, ficou bloqueado esse domínio em toda sua extensão e função ontológica central. O próprio Kant sabia que se arriscava em uma zona obscura: “Este esquematismo de nosso entendimento, em relação aos fenômenos e à sua mera forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos arrancar à natureza e pôr à descoberto perante os nossos olhos.” Se, contudo, a expressão “ser” deve possuir um sentido comprovável, precisa ser trazido à luz, temática e fundamentalmente, isso diante de que Kant, por assim dizer, recua. No fim, são justamente os fenômenos, apresentados na análise seguinte sob a expressão “temporalidade”, os juízos *mais secretos* da razão natural, cuja analítica Kant determina como o “ofício dos filósofos”.<sup>28</sup>

Essa passagem situa-se dentro de um contexto determinado pela tese de que a “interpretação do *tempo* enquanto horizonte possível de toda compreensão de ser em geral” (1) seria a meta a ser alcançada com o desenvolvimento das investigações SZ. A temática da temporalidade, portanto, deveria lançar uma luz sobre a doutrina kantiana do esquematismo. Tal projeto, contudo, era um componente da segunda parte de SZ, a qual Heidegger pretendia publicar logo em seguida. Depois de muitos anos da publicação da Primeira e Segunda Seções da Primeira Parte, Heidegger desistiu de continuar o plano inicialmente traçado em sua totalidade. Apenas a Terceira Seção da Primeira Parte foi publicada em 1962, intitulada *Tempo*

---

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2012. p. 89.

e Ser.<sup>29</sup> A Segunda Parte de SZ, nunca publicada, também era dividida em três Seções: 1. *A doutrina kantiana do esquematismo e o tempo como degrau prévio de uma problemática da temporalidade*; 2. *O fundamento ontológico do cogito sum de Descartes e a recepção da ontologia medieval na problemática da res cogitans*; 3. *O tratado de Aristóteles sobre o tempo enquanto discriminante da base fenomenal e dos limites ontologia antiga*.

Qual é, para nós, entretanto, a relevância de citar justamente a passagem na qual Heidegger se refere a Kant e que pertence à discussão que nunca foi de fato desenvolvida? Na continuação dessa passagem, Heidegger elucida a razão pela qual Kant teve de “recuar” em sua investigação. De acordo com Heidegger, dois elementos foram decisivos para Kant não conseguir avançar nesse ponto:

De um lado, o esquecimento da questão do ser em geral e, em conexão com isso, a falta de uma ontologia fundamental do *Dasein*, kantianamente falando, a falta de uma analítica ontológica preparatória da subjetividade do sujeito. Em vez disso, Kant aceitou dogmaticamente, embora com aperfeiçoamentos significativos, a posição de Descartes.<sup>30</sup>

Ao colocar como elemento central do recuo de Kant a aceitação dogmática da noção de sujeito proveniente de Descartes, Heidegger introduz de modo decisivo o ponto de partida para sua crítica dos pressupostos da Teoria do Conhecimento. A ontologia fundamental do *Dasein*, a qual lhe permitiria justamente elaborar sua crítica à TC, é a substituição da noção de sujeito (*res cogitans*) pela noção de *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*. Com ela, Heidegger pretende evitar todos os problemas que decorrem daquele ponto de partida que justamente Kant tomou de Descartes. É isso que permitirá a Heidegger criticar toda a TC exatamente no seu ponto de partida naturalista e dualista.

O elo que aqui fica estabelecido entre as discussões que compreendem a Filosofia Moderna e a Fenomenologia Hermenêutica tem um caráter crítico e negativo. Mas não devemos considera-lo apenas desse modo, pois, ao avaliarmos a relação entre essas concepções filosóficas, o que emerge é a apropriação de uma série de recursos aí desenvolvidos (p. ex.:

---

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M. **Tempo e ser**. Tradução de Ernildo Stein. Porto Alegre: Editora Ithaca, 1966.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 2012. p. 91

dimensão transcendental) e uma tentativa de responder a problemas anteriormente vistos por outros.

Nosso exame dos problemas relativos aos pressupostos que operam na concepção kantiana e os problemas que deles resultam, mostram-nos o pano de fundo constituído por uma série de problemas que Heidegger deveria superar no desenvolvimento de sua concepção de Fenomenologia Hermenêutica. Para isso, era essencial que o conceito de “*Dasein*” agora determinado como *ser-no-mundo*, fosse de fato uma alternativa ao dualismo e naturalismo presentes na *Crítica* e que tinham sua origem na Filosofia de Descartes. Considerando essas observações, entramos aqui propriamente nos detalhes de como, em nosso entendimento, deve ser visto esse problema em Kant com os detalhes que apenas os detalhes textuais revelam. Essa discussão tem por finalidade dar sustentação para as discussões que serão desenvolvidas nos próximos capítulos dedicados totalmente a mostrar como esses elementos operam no interior da Fenomenologia Hermenêutica e, ao mesmo tempo, dar conta daqueles elementos que não poderiam ser totalmente elucidados a partir das referências à Kant feitas por Heidegger no §7, o qual foi objeto de discussão anteriormente.

Sem dúvida alguma há inúmeras questões despertadas pela leitura da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Isso pode ser visto tanto no nível interpretativo que assume os pressupostos do ponto de partida e procura entender como os diversos elementos dessa concepção se conectam internamente quanto no nível em que se discute desde “fora” as suposições constituidoras de seu início, isto é, as interpretações internas e externas respectivamente. Dentre essas questões, poderíamos destacar aquela que diz respeito à tríplice designação das coisas: 1) como *coisa em si*, 2) como *objeto dado aos sentidos* e 3) como *objeto do conhecimento*. Como devem ser entendidas cada umas dessas designações? Há algo em comum a todas elas ou cada uma possui um estatuto ontológico próprio? Através dessa questão, acreditamos poder abordar algo que toca nos princípios da filosofia de Kant e, ao mesmo tempo, investigar algumas consequências do que foi desenvolvido a partir deles. Essa discussão está inserida, portanto, na discussão mais ampla do conjunto de convicções e os modos de filosofar que constituem a posição filosófica de Heidegger. Este se dedicou inúmeras vezes à interpretações da Filosofia de Kant. Nosso objetivo aqui, entretanto, não é outro senão de mostrar o pano de fundo a partir do qual surge o nível filosófico transcendental de SZ e algumas das modificações introduzidas por Heidegger para aproveitar elementos da concepção de Kant.

Com a expressão “tríplice designação”, referimo-nos às diferentes relações que caracterizam de um modo ou de outro a maneira como uma coisa (objeto) é *determinada* na perspectiva kantiana. Podemos da mesma forma e apoiados nos diversos exemplos de Kant usar as expressões “coisa”, “objeto”, “algo”, etc., como intercambiáveis. O que, contudo, deve estar sempre esclarecido é se o que é designado aqui como coisa está em relação/conexão/referência com algo ou não. E o que precisa ser entendido como o outro lado desta relação, aquilo com o que a coisa está em conexão, é sempre a estrutura subjetiva. Em sentido tradicional, esta estrutura é aquilo que se entende como o polo do sujeito na relação sujeito/objeto. Um único esclarecimento a respeito dessa analogia com a filosofia anterior a Kant: o que este entende como objeto é sempre aquilo que “de alguma forma” já afetou a estrutura do sujeito e, portanto, deve sempre ser compreendido com relação a esta. Perguntar pelo que seria isto que afetou a estrutura, isto é, um questionamento a respeito de como esse objeto deveria ser entendido independentemente dessa relação é, para Kant, algo não apenas impossível, mas também sem sentido. Por isso, Kant afirma que a coisa *em si mesma* permanece incognoscível para o sujeito. Trataremos desse ponto mais adiante em nosso texto, cabe antecipar apenas que esse resultado da filosofia kantiana foi basicamente interpretado como a grande questão a ser superada pela filosofia subsequente. Hegel e Heidegger foram dois dos grandes filósofos impulsionados e inspirados por essa problemática e procuraram, cada um a seu modo, superar os supostos da filosofia de Kant que resultam nesse impasse.

De início, podemos fazer uma breve caracterização da estrutura subjetiva e, em seguida, estabelecer as relações das coisas com essa estrutura. Por estrutura subjetiva ou constituição do sujeito denota-se o conjunto de três elementos, *pensamento*, *sensibilidade* e *entendimento*, que perfazem o modo como os sujeitos se referem aos objetos. Alguns leitores de Kant diriam, naturalmente, que essa caracterização da estrutura do sujeito através de um modelo trinitário não corresponde à filosofia de Kant. Estamos de acordo com a objeção, mas apenas em parte. O elemento *pensamento* ocupa outro papel na doutrina kantiana, a saber, como um dos elementos necessários à produção do conhecimento. É certo que Kant trabalha sempre com estruturas duais. Por exemplo: Intuição-Conceito; Receptividade-Espontaneidade; Sensibilidade-Entendimento. No entanto, há sempre um terceiro elemento ao lado desses dois. Este elemento permanece oculto e não tematizado e mesmo Kant só faz alusões a ele. Este terceiro elemento da estrutura, que acima denominamos artificialmente como *pensamento* – artificialmente pelo fato de que Kant emprega o termo para outras finalidades na *Crítica da Razão Pura* – designa um modo de referência às coisas *abstrato ao extremo*. Podemos dizer

que essa referência ou relação é abstrata em um nível extremo porque ela não permitiria, segundo Kant, qualquer tipo de determinação do objeto ao qual se faz referência. “Todavia”, afirma Kant, “deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*.”<sup>31</sup> De momento, estas referências nos bastam para termos uma noção, mesmo que seja vaga, desse terceiro elemento constituinte da estrutura subjetiva.

Assim, cada um deles – pensamento, sensibilidade e entendimento – pode ser compreendido como uma instância da estrutura subjetiva com a qual a coisa encontra-se em relação. E, no que diz respeito à coisa, cada uma dessas relações estabelece, correspondentemente, um grau maior de determinação da mesma. Por exemplo: à coisa como *coisa em si* corresponderia o grau zero de determinação, completa indeterminação, máxima subdeterminação ou, ainda, a ausência completa de relação, vacuidade conceitual; à coisa como *matéria bruta dos sentidos* corresponderia o primeiro grau de determinação, pois ela já está em relação com alguma instância da estrutura da subjetividade, mais precisamente, com a sensibilidade; à coisa como *objeto do conhecimento* corresponderia o segundo grau de determinação, pois já está em relação, além da sensibilidade, com o entendimento.

Como são constatadas as coisas em cada grau de determinação? Kant esclarece que, naquilo que aqui chamaremos de primeiro grau de determinação, a coisa é considerada tão somente como algo dado aos sentidos. Para ele, se algo afeta “o espírito de certa maneira”, então ele é algo que nos é dado. Kant diz “de certa maneira” pelo fato de que não se sabe (quer dizer, ele, Kant, não sabe) como isso acontece, mas apenas se supõe (é uma pressuposição fundamental de Kant) que o espírito foi afetado de alguma forma. Explica-se isso tão somente pela suposição do espírito possuir uma faculdade/capacidade receptiva. Essa argumentação, quando submetida a um exame mais detalhado, mostra-se altamente problemática. Ela pode ser assim formulada: o sujeito é afetado porque tem a capacidade de ser afetado. Isso não explica muita coisa. O que, na verdade, deveria ser esclarecido é em que consiste essa capacidade, seu funcionamento, etc. Tais esclarecimentos teriam a função de, internamente, tornar inteligível a descrição kantiana da *capacidade receptiva* em vez de apenas estabelecer um tanto quanto arbitrariamente a condição sem a qual nenhum objeto poderia vir a ser conhecido. A explicação de Kant de que a apreensão acontece “de certa maneira” nos parece ser um sinal dos problemas criados por uma estratégia de fundamentação do conhecimento que coloca a sensibilidade como

---

<sup>31</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. B XXVI

uma condição restritiva de toda e qualquer tematização de objetos, mas que não pode, ela mesma, explicar o que seja a sensibilidade. Kant tentou contornar esses problemas na *Estética Transcendental*. Lá ele elaborou uma explicação do papel do *espaço* e do *tempo* na apreensão dos objetos, mas não deixou explicado o funcionamento do aparelho cognitivo.<sup>32</sup> Deixando de lado este importante aspecto da argumentação, basta colocarmos em relevo que, do fato de ser afetado de algum modo resulta que, por estar colocada em relação com a sensibilidade, a coisa agora se encontra determinada enquanto “objeto dado” aos sentidos.

Como se constata que a receptividade foi posta em ação, foi afetada por um objeto? A resposta de Kant: quando a receptividade é afetada se tem uma sensação. Aquilo, portanto, que corresponde ao *dado* do objeto são as informações sensíveis a seu respeito, as sensações constatadas perceptivamente. Uma sensação, afirma Kant, é “o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa”. Mas que informações/sensações são essas? O que é informado/sentido com relação ao objeto? Kant diz que são as sensações de ou informações sobre “impenetrabilidade, dureza, cor, etc.” Essas sensações, entretanto, quando tomadas rigorosamente apenas em relação à sensibilidade, são puras sensações ou puras representações. Kant fala reiteradamente do “múltiplo das sensações e representações” que serão ainda “ordenadas em certas relações” pela “forma da sensibilidade”. Após a ordenação dessas sensações por tais formas puras da sensibilidade, então as sensações passam a ser designadas como “matéria do fenômeno”, a qual pode ser separada da “forma do fenômeno”. Para Kant, essa distinção entre matéria e forma tem uma importância simplesmente fundamental. Pois, aquilo que organiza o material sensível deve existir independentemente do material que ele organiza. As formas que organizam a matéria do fenômeno fazem parte da estrutura subjetiva

---

<sup>32</sup> Deveríamos registrar aqui uma objeção possível de ser feita a essa forma como conduzimos a explicação. Defensores da concepção kantiana poderiam dizer que não se trata de descrever o aparato cognitivo do ser humano em carne e osso, mas de introduzir, para além disso, uma tematização de caráter transcendental da estrutura da subjetividade. Qualquer consideração de caráter empírico estaria em contradição com as pretensões da *Crítica* e seria resultado, portanto, de uma incompreensão de seu projeto. Com dissemos anteriormente, uma coisa é levantar uma pretensão de caráter filosófico e outro bem diferente é conseguir, de fato, levá-la a cabo. A fronteira entre o que é empírico e o que é transcendental não é, como queremos mostrar, uma linha tão nítida quanto Kant talvez gostasse que fosse. O próprio vocabulário utilizado e as constantes referências à dimensão da sensibilidade mostram que há aqui uma disputa latente entre as pretensões da Filosofia e aquilo que muito tempo depois seria objeto da investigação da Biologia. Não podemos culpar Kant por não levar em conta a pesquisa inexistente em Biologia. Ao contrário, isso mostra o potencial das especulações de Kant. Como filósofos na atualidade, entretanto, devemos reconsiderar as formulações de Kant a partir do novo delineamento das fronteiras entre Filosofia e Biologia. Uma discussão de caráter inicial que podemos mencionar e na qual o autor refere-se a Kant está em MATURANA, H. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. Sobre as dificuldades da estratégia kantiana de fundamentação e sobre os aspectos da doutrina que ainda são relevantes ver STRAWSON, P. **The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason**. London: Routledge, 2005. Especialmente a Primeira Parte.

de qualquer ser humano. Estabelecido que em todos os homens se encontra essa mesma estrutura da subjetividade e supondo que, sem ela, nenhum objeto seria apreendido sensivelmente, então ela garantiria a universalidade (todos os seres humanos) e a necessidade (não se pode pensar que seria de outra forma) do que é enunciado sobre si mesma e/ou em conformidade com/ condicionado por ela mesma. Essa estrutura, portanto, deve ser entendida como aquilo que constitui as condições segundo as quais algo é apreendido e determinado.

No entanto, uma coisa caracterizada enquanto objeto dado é também, segundo Kant, uma representação. A expressão “representação” é usada por Kant muito provavelmente com o intuito de distinguir, por um lado, entre o modo como uma coisa *meramente* se dá aos sentidos e, por outro lado, o modo de *referência* à coisa enquanto objeto dado aos sentidos. Segundo Kant, podemos fazer referência ao objeto dado pelo fato de que é possível haver uma relação imediata com ele, a qual se denomina *intuição*. No §1 da Estética Transcendental se lê: “Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes [...]”<sup>33</sup> Mas para a intuição, o objeto dado é uma representação.

Não é uma tarefa fácil interpretar os parágrafos que correspondem à exposição desses conceitos e suas definições, por isso tentamos evidenciar, no parágrafo anterior, ao menos uma dificuldade referente à interpretação do objeto enquanto dado e enquanto representação. Torna-se um pouco mais compreensível quando operamos essa distinção, a qual parece estar implícita na elaboração kantiana, entre a descrição da coisa dada à sensibilidade e o modo pelo qual se faz referência a ela. Ao primeiro modo corresponderia apenas a mera descrição do objeto dado na sensibilidade, ao segundo, o modo como nos referimos a ele enquanto dado na sensibilidade. Sem essa distinção seria irrelevante a diferença que Kant faz entre objeto dado e representação do objeto dado. Dito de outra maneira: há uma diferença entre descrever o modo como os objetos são dados na sensibilidade e descrever a referência a tais objetos. Naturalmente, poder-se-ia, também, evitar essas distinções e simplesmente entender o objeto dado na sensibilidade como uma representação. E mesmo Kant faz isso por vezes, sobretudo quando lhe interessa descrever a referência do pensamento às intuições. O uso das expressões “objeto dado” e “representação” seria, então, uma consequência do modo emblemático de Kant descrever a sensibilidade não apenas como o meio através do qual os objetos nos são dados, mas também como uma “capacidade de receber representações (receptividade)” ou “capacidade

---

<sup>33</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. p. 87.

representativa”. Se levada à risca essa distinção entre a mera descrição e o modo de referência surge o problema de se saber como é possível explicitar cada um dos níveis de descrição, sobretudo, como seria possível a descrição da coisa apenas enquanto objeto dado.

Para esclarecermos os graus de determinação da coisa, no entanto, o que importa, em primeiro lugar, é que tanto o termo “dado”, na expressão “objeto dado”, quanto a expressão “representação” servem para estabelecer o primeiro grau de determinação da coisa. Nesse estágio, portanto, a coisa é determinada como objeto *dado* aos sentidos e temos dela uma representação elaborada conforme a constituição da estrutura formal da sensibilidade.

Essa caracterização do primeiro grau de determinação – embora não seja completa, pois não apresentamos as formas puras (de *espaço* e *tempo*) da sensibilidade, as quais ordenam todo o múltiplo das sensações – é suficiente para mostrarmos onde Kant apresenta o segundo grau de determinação. Ele surge exatamente da necessidade de colocar em relação os objetos dados na sensibilidade com os conceitos (que compõem os juízos) através dos quais os objetos serão agora pensados. Nessa etapa, as coisas são determinadas de acordo com como outro momento relativo ao nosso entendimento sobre elas. Pelo entendimento, afirma Kant, “os objetos [dados]” são pensados. O pensamento irá agora referir-se aos dados que a sensibilidade obteve do objeto enquanto representações desse objeto. O segundo grau de determinação é aquele em que a coisa agora não está colocada em relação tão somente com a sensibilidade, mas, além desta, com o pensamento.

De que maneira, entretanto, o pensamento se refere aos objetos ou se relaciona com eles enquanto dados à sensibilidade? O pensamento se refere a eles por conceitos. Mas de que forma um conceito se conecta/liga a um objeto, tendo em conta que um conceito deve ser uma entidade diferente de um objeto ou de uma representação? Em uma resposta parcial,<sup>34</sup> Kant apenas diz que há certa “espontaneidade dos conceitos” ou “espontaneidade do pensamento” para que isso aconteça e, além disso, ao conceito correspondem certas funções. Mas, em que consiste essa espontaneidade e qual(is) é(são) essa(s) função(ões)? Sendo que as sensações já foram organizadas segundo as formas da sensibilidade e esse material agora precisa ser organizado para que possa ser pensado, então um conceito teria a função de “ordenar diversas representações sob uma representação comum.”<sup>35</sup> Um conceito é determinado como uma

---

<sup>34</sup> A resposta é parcial porque ainda não se fez referência à imaginação como a faculdade que possibilitará essa síntese

<sup>35</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. p. 128.



representação de representações. Essa é a explicação de Kant do papel do conceito. Como, entretanto, isso é feito? Segundo o filósofo, esse procedimento é algo espontâneo em nossa mente. Não há nada anterior que resulte nisso. O pensamento na medida em que é conceitual é espontâneo, sem uma causa. Esse esclarecimento remete muito mais a como surgem os conceitos e não como eles se ligam às representações, pois para isso é requisitada a faculdade da imaginação, que não abordaremos aqui. Todavia, o que desperta a atenção do intérprete é a interrupção da explicação dos fundamentos pelo fato de Kant postular um elemento diante do qual a pergunta pela sua causa não pode mais ser feita. O *regressus ad infinitum* nas causas é interrompido por essa noção de espontaneidade.

As questões sobre a conexão entre conceitos e representação, espontaneidade do pensamento e dos conceitos, tornaram-se pontos centrais das discussões levantadas pelos pensadores do Idealismo Alemão. No que concerne à primeira, grande parte da discussão de como é que se conectam mente e mundo de forma que aquilo que a mente pensa corresponde, de fato, com o que acontece no mundo deriva ainda dela. Há inúmeras variações sobre esse tema rotulado de dualismo mente mundo, dualismo razão e sensibilidade, pensamento e percepção, etc. Uma das propostas de solução provém justamente do Idealismo e de sua concepção de que a natureza é constituída racionalmente ou, dito na linguagem de Kant, que tudo o que afeta a sensibilidade já estria perpassado pela Razão ou *logos* e não é mais uma coisa separada do pensamento. A constituição racional da natureza ou o ser perpassado pelo *logos* garantiria a possibilidade de ela ser apreendida pela razão humana. O acesso se daria justamente pela estrutura racional comum a ambos: espírito e natureza. No livro *Mente e Mundo*<sup>36</sup> de John McDowell essa mesma ideia é caracterizada com a expressão “experiência conceitual”, isto é, que já aquilo que Kant entendia como o dado na sensibilidade seria de natureza conceitual e não puramente sensível, como ele pensava. Com isso, a conexão entre pensamento e realidade já estaria pressuposta na tematização. Bastaria então uma explicitação cada vez mais clara dos pormenores disso que já foi articulado previamente pelos conceitos.

Outro aspecto importante de se observar é que o grau um de determinação deveria ser, à medida que se pode tomá-lo estritamente, uma dimensão não conceitual, mas sim algo à base do que é entendido como conceitual. É algo ao menos digno de nota que a dimensão não-conceitual ou pré-conceitual é articulada conceitualmente. Todo esse âmbito que estaria à base do discurso (juízos) das ciências e da linguagem natural seria – ao menos no que concerne à

---

<sup>36</sup> MCDOWELL, J. **Mente e mundo**. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras: 2005. p. 39 e ss.

parte da Lógica Transcendental, a qual perfaz quase a *Crítica* inteira – acessível linguisticamente. Kant não fala de outra coisa aí do que representações, sensações, formas, etc., em uma diferença acentuada com relação à dimensão do pensamento, do entendimento, dos conceitos, juízos. Kant mesmo se esforça por reiterar essa diferença. Nesse sentido, muito elucidativa é essa afirmação: “Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo.”<sup>37</sup> No entanto, aquilo que, na *Crítica*, corresponde à *Estética Transcendental* seria algo que os conceitos representam e esse algo não é ele mesmo outro conceito. Mesmo quando o objetivo da investigação é tematizar o que se encontra à base do juízo enquanto explicitação daquilo que está suposto, como se o verbo “explicitar” servisse para rejeitar uma perspectiva externa da descrição, mesmo assim parece ser impossível evitar o fato de que o que acontece é um salto da dimensão do pensamento para a dimensão da sensibilidade.

Mas a tematização do que se encontra suposto na dimensão conceitual é articulado também discursivamente. Kant, obviamente, faz uma diferença entre a tematização das condições de possibilidade dos juízos como tematização transcendental, isto é, das condições de possibilidade dos juízos e a tematização apenas do juízo em sua mera ocorrência. Mas quando ele refere-se à dimensão transcendental não pode ser a partir dela mesma. Uma dimensão meta-transcendental corresponderia adequadamente a um discurso sobre a perspectiva transcendental. Do contrário, que perspectiva seria essa, considerando que ela não pode ser nem a perspectiva transcendental e nem a da linguagem natural na qual ocorrem os juízos? Não há explicação sobre isso em qualquer lugar da *Crítica*. Mas não temos notícias sobre essa perspectiva que toma como objeto a dimensão transcendental. Aparentemente, deve ser desde aí que Kant também faz algumas considerações a respeito da coisa em si. Uma objeção repetida inúmeras vezes à filosofia de Kant tem justamente como alvo o fato de Kant preservar uma dimensão, da coisa em si, como incognoscível.

Chegamos, com essas observações, àquilo que poderíamos denominar como o grau zero de determinação, isto é, o grau em que a referência à coisa não pode explicitar relação alguma e, portanto, elaborar qualquer determinação a seu respeito. Só é possível fazer a ela uma referência como o último elo da corrente, mas nada pode ser articulado ou determinado sobre o que ela pudesse ser. Considerando que somente quando a sensibilidade é afetada é que são obtidas informações sobre ela, quer dizer, informações no sentido de que é preciso supor que

---

<sup>37</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. p. 128.

exista algo que afeta a sensibilidade e nada mais, então Kant teria que supor a coisa em si pelo fato de definir a sensibilidade como uma capacidade receptiva. Assim, à medida que a sensibilidade é tocada, ela é tocada por algo. E esse algo não é ele mesmo a sensibilidade, mas apenas um “efeito” sobre a sensibilidade, uma sensação.

Sem a supor, portanto, nenhuma intuição seria possível e nenhum objeto poderia ser conceitualmente pensado, os pensamentos seriam vazios. Mas sobre a coisa mesma, antes de tocar a sensibilidade, nada pode ser pensado. Como consequência disso não haveria então uma diferença – a qual corresponderia, como um dos seus elementos, justamente aquele nível meta-discursivo que abarca o transcendental – entre o pensar que só pensa com conceitos que estão preenchidos com o conteúdo das intuições e o pensar que pensa a coisa em si enquanto suposta? Se essa distinção for correta, teríamos então ou um paradoxo no centro da posição kantiana – algo é suposto, mas não é acessível – ou temos um âmbito mais profundo de problematização do que aquele que Kant pretendia apresentar com a dimensão transcendental e que, sem dúvida, seria suposto por ela.

As reações a isso foram as mais variadas propostas para se chegar, de fato, às coisas tal como elas são em si mesmas. Dentre as abordagens que buscaram solucionar o problema, podemos destacar aquelas que, de formas distintas, recusaram a inacessibilidade cognitiva das coisas em si. A solução para essa espécie de bloqueio cognitivo se deu basicamente de duas formas: 1) buscando melhorar a descrição do aparato cognitivo de forma que ficasse claro como é que a mente do sujeito liga-se ao mundo e 2) concebendo tanto o sujeito quanto o objeto como constituídos por um elemento que perpassaria ambos de modo a garantir a conexão. Na segunda solução estão implicados ainda alguns elementos a respeito da interpretação da coisa enquanto coisa em si. Kant não estaria, como se poderia pensar, referindo-se com a expressão “coisa em si” a algo além dos objetos, algo sobrenatural. Ele estaria, na verdade, traçando o limite com relação ao qual certo modo de falar possui ainda algum sentido. E seria nesse âmbito que a determinação dos juízos enquanto verdadeiros ou falsos teria um sentido. Além dessa fronteira, a referência à experiência não mais aconteceria e, portanto, o que se fosse afirmado ou negado careceria de conteúdo e sentido. Esse ponto da problemática kantiana é de grande importância, pois Kant entende essa noção-limite no sentido de uma ideia reguladora. Adiante faremos uma referência a essa noção.

À medida que Kant tomou como ponto de partida o “fato da ciência”, isto é, a existência de juízos sintéticos *a priori*, nesta tomada de posição podemos observar a motivação seu projeto

filosófico: conquistar para a Metafísica/Filosofia o mesmo estatuto das Ciências. Para isso, Kant deveria revelar o modo segundo o qual as ciências conseguem alcançar a certeza de caráter apodítico e universal e, a partir disso, tentar estabelecer o mesmo na Metafísica. Ao observar o modo de proceder das ciências, a metafísica poderia saber o que haveria de errado consigo mesma, aquilo que a leva “frequentemente a voltar atrás e tomar um outro caminho.”<sup>38</sup> (B VII). Enunciados universais e necessários a respeito de certo conteúdo são a marca do discurso científico. Uma condição até então, segundo Kant, não alcançada pela metafísica. Nos documentos reunidos de Kant sob o título *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik [Folhas Perdidas sobre o Progresso da Metafísica]* “Alle Philosophien sind im Wesentlichen nicht unterschieden bis auf die kritische.” (No essencial, todas as filosofias não são diferentes até a crítica). As metafísicas às quais Kant faz referência na frase citada se igualavam tanto na *pretensão* científica de seus discursos quanto na completa *ignorância* a respeito da condição sem a qual isso seria possível. Característico da metafísica eram os juízos que pretendiam não apenas extrapolar o âmbito da experiência, mas serem completamente independentes das limitações da empiria. Qual seria o conteúdo desses juízos na medida em que eles pretendiam articular e responder questões inevitáveis aos homens? Algo com teor não-empírico – objetos com um estatuto diferente daqueles da experiência – era o que deveria ser apresentado como o conteúdo de referência do discurso metafísico. As ciências não empíricas já comprovavam (Matemática, por exemplo) a possibilidade de tratamento desses objetos. Essa característica de lidar com tais objetos era propriamente uma das características daquilo que poderia ser designado como ciência. O importante era que esse material com relação ao qual seus discursos eram elaborados não estavam mais manchados pela empiria. Depois de Hume, segundo Kant, não poderia mais ser encontrada a necessidade e a universalidade na experiência. Somente na dimensão *a priori* era possível realizar essa pretensão científica. Essa herança humeana deixou um grande problema a Kant.<sup>39</sup>

A estratégia de Kant era, primeiramente, estabelecer uma relação ou uma conexão entre sujeito e objeto. Essa ligação, no entanto, deveria ser de uma natureza peculiar. Kant tinha diante de si o fantasma de Hume dizendo-lhe que aquilo que o sujeito apreende na experiência é apenas uma sucessão de eventos que, apenas pela força do hábito e não necessariamente, são causalmente conectados entre si. O sujeito humeano é uma espécie de espectador da natureza altamente suscetível de ser influenciado por aquilo que vê. Ao observar que em todos os dias

<sup>38</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 2001. B VII.

<sup>39</sup> Cf. sobre essa discussão LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

de sua vida (supondo que ele sempre tenha levantado cedo) o sol nasceu no leste, então ele supôs que o sol sempre nascerá no leste. Para Hume, esse sujeito apenas habituou-se à repetição de um evento e passou a acreditar que ela era algo necessário.

Para dar conta da objeção de Hume, Kant precisaria encontrar uma forma de não basear mais todo o conhecimento na experiência (pois aí o hábito e não a necessidade prevaleceria). Mas se o conhecimento não pudesse mais ter a experiência como seu fundamento, que validade teria um conhecimento que não se referisse aos objetos e eventos da experiência? Para Kant, rejeitar a experiência implicaria rejeitar as conquistas inquestionáveis da física de Newton, e isso estava fora de consideração. Kant teria que encontrar uma solução para a não necessidade da experiência e a necessidade dos juízos da física de Newton. Sem a experiência, não haveria um conhecimento que se referisse a objetos e, contudo, a experiência não pode oferecer uma base segura para o conhecimento. A experiência, portanto, tem uma importância fundamental no conhecimento, mas não é tudo o que importa. Elevar-se acima de toda e qualquer experiência possível era o pecado de todas as metafísicas até então. A experiência demarcava a fronteira entre as afirmações que faziam sentido e aquelas que não faziam.<sup>40</sup>

Considerando essas exigências, Kant concebeu de outra forma o papel da experiência no conhecimento. A experiência é agora entendida como o dispositivo que põe em ação a faculdade do entendimento. O entendimento começa quando algo afeta a receptividade do espírito. E isso garante que, agora, o conhecimento tem algo a que se referir. Contudo, esse algo não pode oferecer uma base segura para o conhecimento. Se não está na experiência, então onde estaria essa base? Numa carta a Herz em 21 de fevereiro de 1772 Kant escreve:

Ao refletir sobre a parte teórica em toda a sua extensão, com as relações recíprocas de todas as partes, notei que ainda me faltava algo essencial, que eu, como outros, deixara de considerar em minhas longas investigações metafísicas e que constitui, na verdade, a chave de todo o segredo da metafísica, até então ainda oculto a ela própria. Perguntei a mim mesmo: sobre que fundamento repousa a relação entre o que se chama representação em nós e o objeto? Se a representação contém apenas o modo como o sujeito é afetado pelo objeto, então é fácil compreender não apenas como ela é conforme ao objeto, a saber, como um efeito é conforme a sua causa, mas também como

---

<sup>40</sup> Cf. sobre isso o artigo de Lebrun *A aporética da coisa em si* em LEBRUN, G. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 2010.

essa determinação de nossa mente pode representar algo, isto é, ter um objeto.<sup>41</sup>

Dessa forma, Kant mudou o entendimento a respeito do modo como o sujeito apreende os objetos, a natureza e seus eventos. A apreensão passou a ser caracterizada por um aspecto passivo e outro ativo. O aspecto passivo da apreensão era aquele que cumpria o papel da conexão entre sujeito e objeto. A relação com os objetos começava quando algo afetava o sujeito em sua dimensão apreensiva passiva e se desenrolava na dimensão apreensiva ativa.

Recorrendo às explanações acima, podemos fazer uma caracterização da virada transcendental como a instauração do âmbito temático da filosofia nas estruturas *a priori* do sujeito, tendo como fator condicionante e restritivo a sensibilidade. Dessa forma, o programa crítico-filosófico de Kant é basicamente restringido à subjetividade em seu aspectos sensíveis (estética transcendental) e lógico-linguísticos (lógica transcendental).

Duas perguntas se impõem a partir dessa caracterização: 1) Como deve ser compreendido o elemento que comporta uma referência teoricamente (abstrata), mas que não é passível de tematização, pois não é acessível à intuição sensível? 2) Qual é o *estado de coisas* que serve de ponto de partida para Kant e por que sua interpretação disso (desse *estado de coisas*) resultou numa concepção teoricamente insustentável?

Os problemas mencionados anteriormente no interior da concepção de Kant nos levam a pensar, então, em como seria possível uma TC que deixasse de lado a coisa em si enquanto pedra fundamental do edifício teórico kantiano e, ao mesmo tempo, não mais ficasse restrita à escolha da causalidade e da passagem pela sensibilidade e entendimento como elementos determinantes do que pode ser considerado o campo da experiência possível.

Em *Pensar é pensar a diferença*, Stein levanta a seguinte questão a respeito desse assunto: “Será que seremos capazes de inventar um vetor de racionalidade mais eficaz que a causalidade, depois que passamos pela *Crítica da Razão Pura*?”<sup>42</sup> Nesta questão se articulam os impasses relativos à tentativa de unificação, em uma TC, da dimensão empírica, formal e

---

<sup>41</sup> KANT, I. **Dissertação de 1770 seguida de carta a Marcus Herz**. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1985.

<sup>42</sup> A expressão “vetor de racionalidade” que aqui utilizamos para referirmo-nos à concepção de Kant encontra-se em STEIN, E. **Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico**. Ijuí: Editora Unijuí, 2002. Nesse livro, no capítulo intitulado *A diferença ontológica e os vetores de racionalidade*, Stein emprega a expressão “vetor de racionalidade” para referir-se ao elemento organizador e sustentador da Teoria do Conhecimento desenvolvida na *Crítica da Razão Pura*.

transcendental do modo como Kant pretendia. Essa unificação do campo temático a partir de um vetor de racionalidade específico – que foi considerado pela tradição filosófica subsequente como limitado e impondo restrições indesejadas – deveria ser abandonada de vez ou procurada através de um elemento que não tivesse os mesmos problemas já mencionados?

De acordo com Stein, a saída desse impasse estava naqueles que entenderam que a questão da coisa em si trazia consigo uma descoberta essencial, a saber: que “não mais podemos pretender uma teoria do conhecimento que introduza um vetor de racionalidade que se situe para além da condição humana.”<sup>43</sup> A questão do conhecimento teria, portanto, essa marca existencial decorrente justamente da compreensão de ser do ser humano, que Heidegger denomina *Dasein* ou *ser-no-mundo*. Na medida em que a constituição existencial passa a determinar a constituição transcendental dos entes, a TC passa a ser sempre precedida por uma Analítica Existencial. Esta trata justamente dos traços fundamentais constituintes do ser humano enquanto *Dasein* ou *ser-no-mundo*. Com isso, a finitude do *Dasein*, enquanto traço fundamental, não pode mais ser excluída no exame do conhecimento. As pretensões de um saber absoluto, nesse caso, deveriam ser revisadas tendo em vista o modo de ser daquele que conhece.

A partir da Fenomenologia Hermenêutica, portanto, percebemos que o centro de gravidade da Filosofia é deslocado da TC para a investigação dos traços fundamentais do ser humano ou, na terminologia de Heidegger, uma investigação dos modos de ser do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo* (Analítica Existencial do *Dasein*, ontologia fundamental do *Dasein*). O formato e as linhas gerais de investigação da TC deveriam passar por transformações que incorporassem essas novas descobertas e considerassem seriamente as implicações dessa dimensão antecipatória da compreensão do ser em qualquer investigação da TC. Podemos afirmar então que a Fenomenologia Hermenêutica pretende chegar “às coisas mesmas”, mas não como coisas em si mesmas. Como diz Heidegger: “atrás dos fenômenos da Fenomenologia não há essencialmente nada mais, embora seja possível que esteja oculto o que deve tornar-se fenômeno.”<sup>44</sup> Essa afirmação é uma referência direta à Kant e ao pressuposto fundamental da coisa em si na *Crítica da Razão Pura*.

Stein denomina de *encurtamento hermenêutico* os limites impostos às pretensões associadas à TC e qualquer busca de um saber de caráter absoluto. Isso provoca uma separação

---

<sup>43</sup> STEIN, E. **Pensar é pensar a diferença**: filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: Editora Unijuí, 2002. p. 178.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 2012. p. 123.

entre três modos de conceber a TC, quer dizer, há uma concepção de TC que depende dos pressupostos do paradigma analítico-linguísticos; há uma concepção de TC que está marcada pelo “paradigma da existência, do modo prático de ser-no-mundo, da diferença ontológica” e, por fim, há o paradigma do saber absoluto que, no fim das contas, reduz a pó a TC. Stein observa que, em Hegel, “a dialética passa a substituir a teoria do conhecimento” pelo fato de que o todo já está garantido a partir do pressuposto de que a razão, o *logos*, perpassa tanto o todo da realidade quanto o sujeito que a conhece. Com isso, o filósofo está dispensado de ter de elaborar uma teoria do conhecimento que explique a passagem da realidade interna para a realidade externa. Hegel garante o acesso com a noção do *logos* que permeia o todo. Não há mais, portanto, nenhuma procura pela ponte que liga consciência e mundo. Nem Hegel e nem Heidegger concordam com a visão kantiana de que é um escândalo para a Filosofia não ter encontrado essa ponte. Hegel e Heidegger oferecem um ponto de partida unitário em vez de dualista para a questão do conhecimento. No entanto, devemos mencionar que essas soluções não tem o mesmo significado. Ao contrário, há uma diferença radical nos pressupostos a partir dos quais essa superação do dualismo é articulada. Vejamos, portanto, de modo apenas introdutório alguns dos principais traços do modo como Heidegger pretendeu solucionar esse impasse.

### **A recepção heideggeriana**

A solução de Heidegger para o problema legado por Kant passava por uma estratégia na qual se recusava, antes de tudo, não apenas o modo como Kant colocou o problema do conhecimento, senão que rejeitava também a primazia que Kant lhe atribuiu. Para a proposta kantiana era importante que o conhecimento tivesse um caráter universal e necessário e isso só seria possível se os enunciados nos quais ele era articulado fossem construídos sobre elementos que seriam eles mesmos necessários e universais. Kant teria encontrado esses elementos justamente na estrutura daquele que realiza o ato do conhecimento, o ser humano. Ao encontrar essa essência imutável do ser humano, Kant pôde fornecer, então, uma garantia para a verdade de si. A tudo aquilo que não fazia parte dessa estrutura, mas se conformava a ela, Kant chamou de fenômeno. E o que era designado sem essa conformação era a mera coisa em si. É



interessante observar que, na concepção kantiana, há a instância da receptividade, onde se dá a apreensão dos objetos segundo as formas puras de espaço e tempo, e a instância da espontaneidade, na qual os objetos dados à sensibilidade serão pensados.

Nesse sentido, o problema enfrentado por Kant – de como se processa o conhecimento, isto é, como a realidade (fenomênica) é apreendida pelo sujeito –, quando visto a partir da perspectiva heideggeriana, tem um papel secundário. Pois, para Heidegger não há um problema de como o sujeito conhece as coisas ou de como a mente apreende os objetos no sentido de ter que propor uma teoria a respeito da apreensão sensível. Esse problema surge apenas quando se interpreta a referência a objetos de um determinado modo: como ter que explicar de que forma se dá essa conexão.

A primeira *Crítica* tinha como ponto de partida a convicção de que a metafísica só poderia se estabelecer como ciência quando compreendesse *como* as ciências realizam aquilo que realizam: a produção de juízos sintéticos *a priori*.

O que importa para Heidegger não é a conexão, ele apenas a supõe. Ao fazer isso ele desloca a importância da temática abordada para o estado de coisas que resulta dessa suposição. Kant, por sua vez, elaborou uma teoria a respeito da estrutura sensível que torna possível a conexão e, com isso, deu um grande passo no escuro, pois ela resulta do modo como ele interpretou o estado de coisas resultante da conexão. Podemos caracterizá-lo como a tematização de algo enquanto algo, isto é, como a tematização daquilo que está expresso em um juízo (sentença) qualquer. Kant decidiu fazer um movimento regressivo e decompôs esse estado de coisas como constituído pela representação dessa apreensão sensível e a representação conceitual da representação da apreensão sensível. Essa proposta, no entanto, trazia alguns problemas:

- 1) Como a representação sensível passa a ser uma representação conceitual?
- 2) Como é possível articular conceitualmente a dimensão sensível já que ela é pré-conceitual?
- 3) Qual é o estatuto daquilo que afeta a sensibilidade antes de afetá-la?
- 4) Qual é o estatuto do estado de coisas que Kant interpreta?

Estes problemas deveriam servir de razões suficientes para mostrar que a descrição de Kant daquele estado de coisas é deficiente em ao menos dois aspectos e ela, em essência, não consegue efetivar uma apreensão unitária. Se o seu modo de descrição gera uma descrição dualista do fenômeno deveria ser mais apropriado ver em que medida essa descrição não condiz com o estado de coisas. E é altamente questionável a pressuposição dois saltos (perguntas 1 e 2 acima) na descrição que não podem ser questionados.

Para Heidegger a relação do ser humano, não apenas consigo mesmo, mas com os outros entes é, primariamente, uma relação compreensiva. E um dos traços dessa relação é que aquilo que o ser humano apreende não é um *x* (objeto dado na sensibilidade) meramente dado, o que o ser humano apreende já é o objeto determinado de alguma forma, isto é, algo já é dado enquanto algo. O ser humano se relaciona com os entes da forma que sua apreensão se dá num contexto e não isoladamente. E isso se deve ao fato de que Heidegger elaborou um conceito peculiar de mundo como “totalidade de referência” e não como “pólo oposto” da relação com um sujeito cognoscente.

Quando se traça um comparativo entre aquilo que pensa Kant a respeito do modo como nos relacionamos com objetos e o modo como Heidegger pensa isso, então podemos delinear melhor essa diferença. Pode-se analisar a concepção kantiana tanto partindo dos enunciados que expressam conhecimento até se chegar à intuição ou ao múltiplo da intuição que se encontra a base dele quanto partir de algo (em si mesmo) que de alguma forma “afeta” a sensibilidade e irá fornecer o conteúdo dos conceitos utilizados pelo entendimento para pensar os objetos. Designemos os enunciados da linguagem natural como a expressão do conhecimento articulado em sentenças (juízos, em Kant) e tomemos as tematizações de Kant como explicitação daquilo que subjaz não apenas enquanto conteúdo desses enunciados, mas também como o modo como se processa a articulação desse conteúdo. A explicitação de Kant embora mostre o que subjaz a um juízo, também descreve o processo que vai da afetação da sensibilidade até a articulação disso num juízo. Portanto, o mais correto é entendermos o juízo como o último estágio da articulação do conhecimento. Kant fala na *Crítica* sobre essa ordem dos elementos quando nos diz algo sobre como “começa” o conhecimento quando a receptividade é “de alguma forma” acionada.

Isso mostra a importância atribuída por Kant à faculdade/capacidade receptiva, à sensibilidade, pois sem ela não haveria nem conteúdo para os juízos empíricos e nem conteúdo para os juízos *a priori*. Toda e qualquer matéria dos sentidos é apreendida segundo as formas

da sensibilidade. As formas da sensibilidade permaneceriam desconhecidas sem que algo fosse dado à apreensão. Não há forma sem matéria informada e não há matéria que não seja dada segundo essas formas

O mesmo estado de coisas, isto é, um enunciado da linguagem natural a respeito de algo, quando descrito pela perspectiva de Heidegger, tem uma estrutura diferente, isto é, não são os mesmos supostos e elementos da perspectiva de Kant que estarão aí em questão.

O primeiro elemento que podemos destacar na comparação é o da receptividade da sensibilidade. Kant descreve a dimensão que corresponderia à sensibilidade ou à capacidade de ser afetado como algo que estará subjacente aos conceitos expressos nos juízos como o seu conteúdo. Note-se, de antemão, que a descrição dessa dimensão comporta dois enigmas: ela não poderia ser conceitual, pois ela é propriamente aquilo que subjaz aos conceitos enquanto conteúdo destes; e, também, que ela apenas sustenta que, em determinado momento, o dado na sensibilidade se transforma em conceito. Não importa como se retrate isso. Há, na filosofia de Kant, simplesmente uma passagem da intuição para o conceito ou do sensível para o racional e a explicação de Kant não nos convence.

Se entendermos, seguindo Kant, o modo como nos relacionamos com objetos comportando dois estágios, um imediato (pela intuição) e outro mediato (por conceitos) podemos nos voltar à concepção de Heidegger e levantar a questão: A partir do modo de consideração fenomenológico, como é que nos relacionamos com os objetos? Relacionamo-nos primariamente com os objetos enquanto lidamos com eles, isto é, praticamente. Não há, na concepção de Heidegger, um momento dedicado à sensibilidade entendida como teoria da percepção ou apreensão sensível. A vantagem que se obtém com tal recusa de uma teoria da apreensão sensível é que se evitam questões relativas aos dados sensíveis, ou sobre o que são dados sensíveis. Heidegger não usa o conceito de “intuição” e nem o de “representação” que estão ligados à teoria dos dados dos sentidos. Uma problemática a respeito da algo como uma imagem mental é simplesmente deixada de lado. Quando se trata de discutir o que foi apreendido sensivelmente se cai no problema de explicar o que são os dados apreendidos e, por conseguinte, de se entender esses dados enquanto dados. À pergunta sobre o que é e como pode ser caracterizado o dado enquanto dado poderiam ser dadas respostas sustentando que o dado é algo pura e simplesmente sensível, e o que se quer dizer com isso é que o dado é algo pré-conceitual, algo com o que os conceitos se ocupam; ou que o dado, para ser compreendido, já é o dado enquanto dado, quer dizer, não é pura e simplesmente algo pré-conceitual, mas

linguisticamente articulado e, então, a questão é atribuir-lhe um estatuto que o diferencie das entidades linguísticas como os conceitos, por exemplo.

Quando questionamos a maneira como se considera a percepção sensível desde a perspectiva de Heidegger podemos entendê-la como diluída na concepção de compreensão, pois quando Heidegger trata da lida ou do manuseio de objetos já está suposta uma noção de apreensão sensível desse objeto do manuseio. A questão, contudo, é que esse suposto não é avaliado como relevante para o tratamento filosófico. Podemos afirmar que Heidegger interpreta a relação com objetos de modo distinto de Kant. Este atribui um papel de destaque à apreensão sensível em sua teoria e pagou um preço muito alto pela explicitação desse papel: a suposição da coisa em si como incognoscível e a ligação ou transformação de sensível em conceitual.

Geralmente quando se interpreta, portanto, a compreensão como o elemento fundamental que alude à dimensão antepredicativa, isto só é em parte correto e em parte não. Pode-se dizer que, nesse sentido, é um erro interpretar a concepção de Heidegger como uma tematização da dimensão antepredicativa. Ela só é isso quando se considera a dimensão dos enunciados teóricos como a dimensão predicativa por excelência. No entanto, à medida que Heidegger descreve a relação do ser humano com os entes como primariamente determinada, ela já é predicativa, isto é, já se diz aí como as coisas são. Mais certo seria distinguir, pra evitarmos dualismos, entre um predicativo primário, isto é, prático, e um modo predicativo teórico, isto é, científico. Pois, certamente há uma diferença entre o modo de nos relacionarmos praticamente com os objetos e nos relacionarmos cientificamente com eles.

Heidegger tem, como vimos, acordos e desacordos com a concepção kantiana. O procedimento de transcendentalização, a investigação pelas condições de possibilidade, têm na Fenomenologia Hermenêutica um lugar especial, mas ela procura evitar alguns dos impasses e insuficiências que resultam de alguns elementos pressupostos por Kant. No capítulo que vem a seguir, aprofundamos essas discussões a partir da própria obra de Heidegger abrindo mão, em certa medida, de um panorama comparativo como o que foi utilizado acima. Importa aprofundar, portanto, a análise de mais elementos do conjunto de convicções teóricas da fenomenologia de Heidegger.

## **CAPÍTULO 3**

### **Fenomenologia e Teoria do Conhecimento**

Nesse ponto de nosso estudo, trataremos da crítica de Heidegger à Teoria do Conhecimento (TC). Para isso, serão feitas algumas observações com o objetivo de tornar claro o contexto e amplitude dessa crítica. Elas servirão, também, para que as possíveis objeções à crítica realizada por Heidegger não nos impeçam de chegar aos elementos que queremos aqui colocar em destaque. Devemos separar o que acreditamos ser passível de crítica daquilo que não é.

Antes, porém, cabe a seguinte pergunta: Por que começar por aqui? A justificativa para tratarmos em primeiro lugar de um tema que irá aparecer no §13 de SZ está no fato de que nele de modo mais explícito do que no §7 alguns dos elementos que compõem o conjunto de convicções fundamentais da Fenomenologia Hermenêutica.

#### **Contexto e Amplitude da Crítica**

No §13 de SZ, Heidegger discute o que pode ser caracterizado como a atitude ou ato de conhecer exercido por um sujeito com relação a um objeto. Seria este o tema de investigação de uma TC. Trata-se, portanto, da relação daquele que conhece (sujeito) com o que é conhecido (objeto). Na História da Filosofia, encontram-se diversas determinações e explicações sobre o que deveríamos entender através de cada um desses conceitos e da relação entre eles. O teor dessas explicações tem em vista sempre responder a perguntas do tipo: O que é o conhecimento? Como devemos entender o sujeito? O que é um objeto? Como o sujeito conhece os objetos? Como sujeito e objeto se relacionam para que se efetue o conhecer?

Podemos aceitar, até certo ponto, a caracterização de Heidegger da TC como uma discussão na qual sujeito, objeto, e a relação entre ambos são elementos considerados primordiais para qualquer posição filosófica. Quando comparada com outras caracterizações, contudo, ela deve ser vista no mínimo como incompleta e limitada. Isso porque, em geral,

conceitos como “crença”, “verdade”, “percepção”, “justificação”, “adequação”, etc., quase sempre aparecem associados a este campo temático e, portanto, já deveriam aparecer no escopo dessa caracterização. Além da incompletude dessa caracterização, chama a atenção seu caráter abstrato e geral. Devemos dizer, então, que Heidegger refere-se apenas à TC (por vezes ele também emprega a expressão *Metafísica do Conhecimento*) como dominada pela discussão da relação de caráter epistemológico entre um sujeito e um objeto, mas não discute nenhuma concepção específica, não menciona nenhum autor que poderia ser um representante da mesma. A abstração e generalidade de sua descrição, por isso, não diz muita coisa, ao menos no início, sobre o modo como devemos interpretar as noções referidas por Heidegger. Isso deveria ser tomado como um obstáculo à nossa interpretação, pois não é de antemão óbvio o significado desses conceitos filosóficos, ainda mais quando a disseminação do uso dos mesmos não nos permite determiná-los univocamente.

Heidegger parece intencionalmente manter, no início do §13, a caracterização da TC nesses termos: incompleta, indeterminada, geral e abstrata. Ao fazê-lo, não precisa nem entrar em confronto com uma concepção adversária específica e nem necessita dar explicações a respeito dos elementos deixados de fora da discussão. Avaliá-la apenas como uma forma de evitar objeções, contudo, não é a única possibilidade à nossa disposição. Pois poderia muito bem ser o caso que sua intenção fosse justamente não fazer referência a uma TC em particular e não só querer evitar objeções. Se isso for correto, em vez de interpretarmos a incompletude, generalidade, abstração e indeterminação como aspectos negativos da caracterização, deveríamos, na verdade, considerá-los como a tentativa de referir-se de maneira abrangente a qualquer TC, quer dizer, como uma tentativa de tocar no cerne da problemática de toda e qualquer TC.

Se não reconhecemos nenhum alvo da crítica nesse ponto, o que seria mais sensato: (1) Supor que ela faz referência a toda e qualquer TC ou (2) buscar as concepções que poderiam ser nela enquadradas? Mesmo que tornemos a crítica mais determinada com a definição de Heidegger do “conhecer como determinação teórica do ente simplesmente dado”<sup>45</sup>, ainda assim não temos como saber se a pretensão do filósofo era a de atribuir a toda e qualquer TC essa definição; ou se deveríamos verificar em relação a quais delas a mesma seria adequada. Podemos deixar esse ponto de lado, por enquanto, e nos voltarmos a outro aspecto, para o modo como contrasta sua concepção com esta. O que observamos aqui é digno de nota. Para

---

<sup>45</sup> HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

Heidegger, a concepção do conhecer como a determinação teórica por parte de um sujeito com relação ao ente simplesmente dado, o objeto, não é avaliada como incorreta. Ao contrário, Heidegger a reconhece como legítima. Qual é, então, o alvo da crítica? Aqui começa a transparecer um pouco mais a razão pela qual os elementos e definições pertencentes à TC eram indeterminados e apenas parcialmente elencados desde o início. Pois, se a caracterização é, de um lado, parcial/fragmentária (não faz referência a todos os elementos que a constituem) e, de outro, indeterminada (não menciona a concepção de nenhum filósofo em particular, o que, por sua vez, é a condição para entendermos o significado de cada um dos conceitos) e, por fim, ainda positiva (pois reconhece a legitimidade da TC), então o alvo da crítica não poderia ser ao teor de uma TC. Qual é, portanto, a finalidade da discussão desenvolvida por Heidegger?

Entendemos, portanto, que a crítica de Heidegger não se dirige ao conteúdo de determinada TC, senão ao papel central a ela atribuído por alguns filósofos ou, em casos extremos, uma crítica dirigida aos filósofos que a concebem como a Filosofia por excelência. O alvo de Heidegger, no §13, é a primazia e centralidade atribuída à TC na Filosofia. A partir disso, sua discussão tinha como finalidade mostrar que: os elementos e recursos que a caracterizam não ocupam o primeiro lugar quando se trata do ponto de partida filosófico. Heidegger sustenta, ao contrário, que a TC conta com uma série de pressupostos que permanecem, mesmo para ela, como pontos cegos e não entram em discussão. Seu protagonismo filosófico seria baseado na crença de que seu modo de abordar os temas e apresentá-los é completamente neutro e óbvio.

Se essa interpretação faz justiça ao que diz Heidegger, deveríamos então levantar a seguinte questão: Qual seria, na visão do filósofo, o ponto de partida correto para a discussão desse assunto? Quais são os pressupostos que a TC deixou de considerar? Qual é o modo mais adequado de lidar com esse tema?

Supondo, portanto, que aquilo que deveria fundamentar a primazia e centralidade da TC fosse a crença na qual seus elementos constituintes (sujeito, objeto, percepção, conhecer, etc.) são trazidos para a discussão com a maior neutralidade possível, livres de qualquer pressuposições ou compromissos teóricos, então, uma vez questionada essa crença, tornar-se-ia duvidoso em que medida seria ainda possível sustentar sua condição e papel centrais na Filosofia. Isso não significa, no entanto, que a problemática por ela desenvolvida não tenha relevância. Ao contrário, o que está em questão aqui é a pretensão de caráter ilimitado que alguns viram nela.

Em nosso entendimento, este é o ponto com relação ao qual Heidegger situa sua crítica. Para ele, a apreensão do ser humano enquanto um sujeito que se relaciona cognitivamente com os entes tomados como objetos já é algo que conta com uma série de pressuposições. Com isso, a TC não poderia reivindicar – tanto para aquilo que afirma, quanto para os elementos que a constituem – uma condição de neutralidade e imparcialidade, isto é, como se esses “dados” tivessem sido obtidos através de uma descrição absolutamente imparcial.

Como devemos abordar esta relação, a qual funciona como condição possibilidade de nos referirmos aos objetos, se somente quando a pressupomos é que adquire algum sentido o discurso sobre um polo objetivo com o qual o sujeito se relaciona? Pois bem, aquilo que é pressuposto por um domínio de investigação como essencial para a determinação do significado de suas afirmações (aquilo que denominamos, desde o início, de conjunto de convicções teóricas) deveria também tornar-se objeto de investigação de um domínio que o abarca. Em outras palavras, aquilo que é tão somente pressuposto em um nível de investigação pode tornar-se objeto de investigação quando visto desde uma perspectiva mais abrangente, uma perspectiva que transforma em campo temático justamente o que é apenas suposto por outra perspectiva.

Quando consideramos o §13, notamos que é justamente isso que Heidegger faz. Ele quer deslocar a problemática da TC de seu papel central na Filosofia através da transformação de seus pressupostos em objeto de investigação e alvo de crítica. Daí que ele questione: Quais são as condições necessárias para que algo como um sujeito possa conhecer algo como um objeto? Essa pergunta é legítima pelo fato de que, no âmbito da TC, a referência a algo como um objeto deve ser pressuposta e, se esse for o caso, então não pode ser tema de investigação desse mesmo domínio, mas de outro. Aqui Heidegger utiliza-se do procedimento de transcendentalização proveniente de Kant para colocar em questão algumas convicções pertencentes a um campo temático muito caro ao próprio Kant. Na medida em que o faz de modo a romper com as convicções tradicionais, Heidegger explora, em nosso entendimento, o potencial especulativo desse recurso kantiano e vai além do domínio estabelecido por Kant e o Neokantismo.

Até aqui apresentamos essa discussão com certo distanciamento e sempre buscando apresentar as linhas gerais. Isso permite que o leitor tenha diante de si o pano de fundo que, em nosso entendimento, é determinante para uma correta interpretação da discussão levada a cabo por Heidegger no §13. A partir de agora, passamos a discutir de modo mais próximo ao texto e tendo em mente as convicções que estão operando em cada afirmação de Heidegger.



Um dos enunciados centrais do §13 é aquele em que Heidegger faz uma caracterização do que se deve entender por conhecer ou conhecimento. Em sua análise do fenômeno do conhecer ele afirma: “Para que o conhecer seja possível como determinação teórica do subsistente, é preciso que haja uma prévia *deficiência* do ter de se ocupar do mundo.”<sup>46</sup>

Nesse enunciado, além de caracterizar o conhecer como “determinação teórica do subsistente”, ele também é descrito como algo somente possível quando certa condição for cumprida: para que o conhecer aconteça “é preciso que haja uma *deficiência* prévia do ter de se ocupar do mundo.” Quais são os pressupostos sustentam tais afirmações? Quais são as convicções filosóficas que permitem a Heidegger fazer afirmações com esse teor? Por que o filósofo estabelece uma condição de possibilidade para o conhecer como determinação teórica do subsistente? O que devemos entender como uma “determinação teórica do subsistente”? Em que consiste a tal “*deficiência* prévia do ter de se ocupar do mundo” enquanto condição de possibilidade do conhecer?

Analisemos, primeiramente, a definição do conhecer como “determinação teórica do subsistente”. Ela situa-se em um contexto de discussões no qual Heidegger elabora sua crítica à TC. A determinação teórica é a atitude ou ato em que o sujeito faz referência a algo de uma maneira totalmente abstraída do contexto em que o mesmo se encontra ou no qual ele desempenha algum papel. Em sua crítica, Heidegger distingue entre dois modos dessa relação: um modo teórico de referência e um modo no qual a relação com o ente é determinada pelo papel que ele irá desempenhar em determinado contexto. Heidegger toma como exemplo o martelo. Podemos considerá-lo como um objeto contendo certas propriedades, sem levar em conta sua função ou serventia. Também podemos considerá-lo como algo que serve para fixar um prego na parede e pendurar um quadro, isto é, como desempenhando um papel dentro de um contexto. Esse modo de nos relacionarmos com entes, para Heidegger, é o modo primário com o qual nos relacionamos com os entes. Para ele, relacionamo-nos com os entes já segundo sua serventia, utilidade ou de acordo o papel que eles desempenham em um determinado contexto. Quando entro numa oficina, por exemplo, tudo o que está nela é visto como tendo certa utilidade e não como algo abstrato portador desta e daquela propriedade. A determinação que possui esse caráter, segundo Heidegger, se dá através da abstração do contexto em que o

---

<sup>46</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2012. p. 191.

ente desempenha uma função. Essa consideração de caráter teórico e abstrato apenas leva em consideração a constituição material, propriedades e nada mais.

Parece-nos que essa distinção faz sentido. De fato, ela se sustenta em diversos elementos e parece corresponder a uma análise do fenômeno de como nos relacionamos com entes de modos distintos e, poderíamos dizer com algumas reservas, segundo uma perspectiva teórica ou uma perspectiva prática. Dizemos com certa reserva pelo fato de que a descrição do prático deve ter um estatuto que não é ele mesmo prático (tocaremos nessa questão adiante). No entanto, o que deve entrar aqui em discussão não é apenas a plausibilidade da distinção efetuada por Heidegger entre um modo e outro de nos relacionarmos com entes. Ela nos parece, na verdade, ser inatacável. O que nos interessa, aqui, é entender que essa distinção é realizada em função de um problema filosófico e depende de um conjunto de convicções teóricas que lhe dão sustentação. Por que, afinal de contas, essa distinção é importante para o filósofo? Quais são as questões que estão aí envolvidas?<sup>47</sup>

A distinção elaborada por Heidegger deve ser vista como a tentativa de fundamentar sua crítica à determinada concepção de Filosofia e de seu respectivo campo temático. Como pode ser constatado nas obras que precedem SZ e na literatura secundária, para Heidegger era central tornar insustentável uma concepção de Filosofia como TC e seu conjunto de problemas. A TC exigia uma restrição do campo temático filosófico que acabava por deixar de fora um conjunto significativo de elementos que não deveriam, na visão de Heidegger, ser abandonados pela Filosofia. Além disso, para a delimitação de sua concepção e de seu campo temático, a Filosofia como TC fazia uso de uma série de pressupostos e conceitos que eram altamente questionáveis. A distinção entre dois modos de nos relacionarmos com entes, tal como referido acima, teria a função de fundamentar sua crítica, isto é, mostrar no que culminaria sua noção ampliada de Filosofia. Ao não se conformar às exigências da TC, Heidegger precisava agora enfrentar questões tradicionais e, ao mesmo tempo, ampliar o âmbito de investigação correspondente a sua concepção.

Para os fins que nos propomos com essa interpretação, aquela distinção serve para chegarmos retrospectivamente ao conjunto de convicções teóricas que lhe servem de base. É

---

<sup>47</sup> Optamos por continuar usando as expressões “convicção teórica” e “convicções teóricas”, que aparecem desde o início do estudo nas discussões de caráter metodológico e metafilosófico, para mantermos uma uniformidade de vocabulário. Embora se choque com o vocabulário e intenção de Heidegger, o mais importante é a perspectiva de análise instaurada a partir dela. É possível, em uma tradução mais literal, dizer determinação considerativa do subsistente em vez de determinação teórica. Esta última, no entanto, carrega muito mais significado e faz mais jus a amplitude da crítica de Heidegger.

isso que tornará visível a moldura na qual se assenta a concepção filosófica de Heidegger. Não é objeto de nosso estudo analisar em que medida Heidegger descreve adequadamente os problemas relativos ao campo temático da TC e seus elementos principais. Nosso interesse se volta especificamente para o elemento sustenta a sua crítica nesse campo.

Para Heidegger, a totalidade dos “dados fenomenais do conhecer” pode ser colocada sob o que anteriormente foi descrito como “determinação teórica do ente subsistente”. Assim, a Filosofia enquanto TC está de antemão orientada pela convicção fundamental de que essa abstração teórica é o modelo correto tratar do modo como nos relacionamos com os entes. Para a Fenomenologia Hermenêutica, no entanto, isso é um equívoco. A convicção à base dessa concepção de Filosofia, a convicção que a torna possível, segundo Heidegger, não resiste a uma análise mais detalhada daqueles “dados fenomenais” a que inicialmente aludimos.

Pese a crítica que foi feita ao modo com que Heidegger caracteriza o conhecer, a teoria do conhecimento, sujeito, objeto, etc., devemos entender que a caracterização do conhecer não deve ser vista em sentido amplo, mas como circunscrita à dimensão antes referida.

Puntel percebeu muito bem que deveria existir uma distinção entre o que Heidegger chama “conhecer” no âmbito da TC e aquele “conhecer” que ele mesmo efetua com as descrições elaboradas em SZ. Em termos gerais, a observação de Puntel diz o seguinte: Se todo o conhecer é caracterizado por Heidegger como determinação teórica do ente simplesmente dado, então o conhecer que ele mesmo realiza também deve ser assim caracterizado. Com isso, Heidegger acaba por “serrar o galho em que ele, como autor de SZ, está sentado”.<sup>48</sup> É claro que essa crítica depende da seguinte premissa: que possamos subsumir, no mesmo conceito de “conhecer”, o que Heidegger efetua como filósofo e aquilo que ele chama de “determinação teórica do ente subsistente”.

Em nossa interpretação, consideramos que a caracterização dos “dados fenomenais do conhecer” feita por Heidegger deve ser vista, antes de tudo, como uma crítica à restrição do campo temático da Filosofia e não como uma crítica a toda dimensão teórica. Essa restrição do campo temático estaria, portanto, implicada na concepção de Filosofia como TC. Se voltarmos o olhar, não apenas para SZ, mas para os textos agora publicados que compreendem o período anterior a esta obra, poderemos ver que, desde muito cedo, age sobre Heidegger a convicção de

---

<sup>48</sup> PUNTEL, L. B. **Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia**: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010. p. 246.

que a filosofia não deve conceber seu conceito e restringir seu campo temático ao que tradicionalmente poderia ser considerado a questão do conhecimento ou a uma Metafísica do Conhecimento. As constantes objeções feitas ao Neokantismo ou à Escola de Marburgo estão baseadas nessa convicção.

A discussão dessa etapa de seu desenvolvimento filosófico tem grande importância. No entanto, não é isso o que nos interessa aqui. Não nos interessa, por exemplo, discutir se a expressão “*Dasein*” é mais apropriada do que a expressão tradicional “sujeito”. Essas questões devem ser consideradas secundárias em relação ao nosso objetivo. Isso não quer dizer que elas não tenham sua importância, mas o nosso interesse acaba por deslocá-las do centro da problemática. Nosso real interesse reside justamente no entendimento do conjunto de convicções teóricas que levaram Heidegger a ter que elaborar uma série de novos conceitos para contrapor aos conceitos tradicionais e de que modo ele se viu diante dessa necessidade. O esclarecimento dessas convicções permite não apenas elucidar o pano de fundo que suporta seus enunciados de caráter construtivo ou crítico, mas estabelecer um ponto de partida para a comparação e avaliação com outras concepções filosóficas no que diz respeito aos seus respectivos conjuntos de convicções. É essa discussão que deverá esclarecer a pretensão que está por trás e que sustenta não apenas o emprego de nova terminologia, mas da redefinição de conceitos tradicionais e, por fim, devem mostrar o que sustenta grande parte dos recursos utilizados por Heidegger.

É preciso distinguir vários níveis de discursos que aparecem no texto de SZ e determinar as convicções que sustentam e coordenam a determinação do significado de cada um deles. A diferença, por exemplo, entre o discurso de caráter natural, por um lado, e o discurso de caráter filosófico, por outro, bem como a diferença entre o discurso filosófico tradicional, em seus diversos aspectos, e o discurso filosófico de Heidegger. São essas discussões que podem, por fim, lançar luz sobre o estatuto da Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger e sobre a amplitude do campo temático que ele tem em vista abordar.

A discussão do fenômeno do conhecer desenvolvida no §13 é importante aqui não apenas para mais uma vez mostrar como Heidegger entende ser possível superar a relação sujeito-objeto, senão para entender as implicações resultantes para o campo temático da Filosofia e seu conceito. Uma vez questionada a centralidade da TC na Filosofia e, junto com ela, os elementos fundamentais desse campo, surge a questão: Como deve agora então ser caracterizado o objeto e o modo de proceder da Filosofia de acordo com Heidegger?

Essa questão talvez seja ainda prematura. Certamente temos até aqui diversos elementos que subsidiam um entendimento mais acurado do conjunto de convicções teóricas que constituem a Fenomenologia Hermenêutica. No entanto, exigir uma resposta definitiva sobre seu método e campo temático, tendo em conta alguns importantes elementos de SZ, não é apenas apressado, mas injustificado. Tentar dar uma resposta definitiva contraria aquilo que dissemos no início a respeito de uma interpretação poder aventar todas as possibilidades e alcançar um estatuto absoluto. Enquanto intérpretes certamente necessitamos estabelecer elementos balizadores que nos permitam operar a partir de certas conclusões, mas isso não deveria ser visto como algo definitivo. Temos até agora, com certeza, um delineamento muito mais claro do campo temático da Fenomenologia Hermenêutica e de seu modo de proceder. Iremos nos apoiar nesses resultados para levar adiante as outras exigências do estudo. Não acreditamos, no entanto, que a caracterização do fenômeno do conhecer apresentada no §13 possa servir de base para uma resposta definitiva. Essa discussão nos permite rastrear retrospectivamente as convicções que estão operando nessa crítica à TC. Sua importância é óbvia, mas ela não pode dar conta de tudo o que seria necessário para responder à questão do objeto e método da FH.

Como veremos, as convicções teóricas que suportam as análises do fenômeno do conhecer estendem-se às análises e desenvolvimentos de outros elementos discutidos na obra. Quais são os elementos que devemos guardar da investigação do §13? Quais deles são irrenunciáveis para uma caracterização plausível de sua concepção filosófica? Podemos entender esta caracterização e delimitação da problemática do conhecimento como resultado de uma ou várias convicções teóricas fundamentais?

O fato de nosso estudo buscar delinear justamente tais convicções impõe uma restrição das discussões sobre o modo como as mesmas foram desdobradas em investigações e resultaram nas análises de vários temas em SZ. A pergunta mais adequada nesse ponto, portanto, é a seguinte: Que convicções teóricas sustentam as análises e afirmações do §13 de SZ? Essa pergunta de caráter restrito, no entanto, deveria ser vista como uma porta de entrada para o conjunto de convicções. Se isso for correto, seria possível a partir dela também observar, em outros temas desenvolvidos em SZ, o mesmo conjunto de convicções como elementos estruturantes das análises.

O que podemos afirmar, com base no que foi discutido até aqui é que Heidegger reivindica para suas afirmações um estatuto distinto daquele atribuído às descrições de caráter

filosófico tradicional e os atribuídos às descrições de caráter natural. Ele exige também que as descrições relativas a tais níveis sejam vistas de fato como possíveis com base naquele nível por ele descrito, revelando com isso relações de condicionamento, o que chamamos de exigência ou procedimento de transcendentalização dos enunciados.

Deveríamos, por conseguinte, afirmar que a exigência de um estatuto distinto dos enunciados é resultado da convicção teórica fundamental de que, em Filosofia, opera-se uma *ruptura* não apenas com o entendimento natural, mas também com concepções filosóficas tradicionais. O que irá remeter, por sua vez, à delimitação do campo temático da Filosofia em relação ao campo em que se efetua a compreensão natural com a qual ela rompe. E, também, a discussão do modo como, em Filosofia, opera-se com concepções e conceitos tradicionais sem que seu uso se limite àquele circunstancialmente vinculado a ele por uma ou outra concepção, o que chamamos anteriormente de “caráter especulativo dos conceitos filosóficos”.

Para Heidegger, os atributos de primazia, obviedade, naturalidade e auto evidência conferidos aos elementos e problemas que circunscrevem a TC (Sujeito-Objeto-Conhecer-Percepção-Determinação-etc.) são apenas efeitos decorrentes de um conjunto de pressupostos não questionados no ponto de partida. Pressupor, de início, que o problema reside na relação do sujeito com o objeto acaba por deixar justamente essa relação como algo não questionado. Ao questionar tais pressuposições, portanto, o que deveria ficar claro é que elas corresponderiam a um ideal bem determinado, a saber, o ideal representado pelas Ciências Física e Matemática. Ambas se apoiam, de acordo com Heidegger, apenas pressupondo essa relação sem que seu estatuto seja esclarecido. Certamente isso não afeta em nada o trabalho das Ciências, mas a Filosofia pode tornar esse pressuposto em tema de discussão. No momento, contudo, em que a própria Filosofia passou por cima dessa relação e assume o mesmo ponto de partida das Ciências, isso abriu uma brecha para Heidegger introduzir sua crítica a partir da Fenomenologia Hermenêutica. Com ela há uma retomada questionadora desse pressuposto esquecido.

Se, portanto, a Filosofia como TC está orientada por esse ideal, rejeitá-lo teria como consequência uma reconsideração do conceito de Filosofia como tal, seu campo temático e modo de proceder, quer dizer, exigiria respostas diferentes daquelas já disponíveis sobre as seguintes três questões: O que é a Filosofia? De que ela trata? Qual é o seu método?

Assim, o que deveria ficar claro é que, aos elementos já referidos na dimensão da linguagem e compreensão natural, deveria ser atribuído um novo estatuto, um estatuto que não mais correspondesse a aquele ideal científico. Mas Heidegger não poderia apresentar a dimensão natural como uma alternativa à Filosofia enquanto TC. Fazer isso seria como que acreditar que a pura e simples descrição do ser humano, na dimensão natural, pudesse vir a ser uma alternativa melhor do que aquela que o descreve como um abstrato sujeito do conhecimento. A TC surge justamente da necessidade de se buscar respostas para perguntas que a compreensão articulada na dimensão natural não pode mais responder. As Ciências em geral se constituem também justamente por essa busca e nascem a partir dessa ruptura. É por isso, então, que o ideal de Ciência da Modernidade é apropriado pela Filosofia e passa a determiná-la na forma da TC. No entanto, embora Heidegger rejeite essa concepção de Filosofia determinada pela Ciência Moderna, isso não significa que, para ele, não seja necessário romper com a dimensão da linguagem e compreensão naturais. Esta exigência de uma ruptura parece ser, de fato, um ponto em comum tanto das Ciências quanto da Filosofia. A questão é saber em que sentido deve ser considerada essa ruptura e como ela deve ser elaborada. A Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger não deveria ser determinada pelo ideal científico e os seus elementos constitutivos; seu campo temático não estaria mais restrito ao que foi delimitado pela TC; seu modo de proceder, por fim, não seria mais uma espécie de *adaptação* dos métodos científicos à Filosofia. Com isso, o que na dimensão natural, por um lado, é conceitualmente apreendido com as expressões “homem” ou “ser humano”, na TC, por outro, seria designado como “sujeito”, “consciência”; para Heidegger, além daqueles, através das expressões “*Dasein*”, “ser-no-mundo”.

Contudo, muito mais do que meras expressões alternativas às tradicionais, estas querem apontar para o fato de que agora um novo conjunto de convicções delimita e distingue sua concepção filosófica. E nada melhor para isso do que o emprego de expressões que tem seu significado determinado exatamente pelas novas convicções.

As convicções configuradoras de sua concepção de Filosofia como Fenomenologia devem ser vistas como um conjunto de exigências a serem observadas na descrição e no tratamento dos temas em questão. São elas que devem conferir um estatuto filosófico singular àquilo que é dito, diferenciando seu discurso, por um lado, daquele que constitui a compreensão natural e, de outro, daquele discurso Filosófico determinado pelo ideal científico Moderno e,

ainda, do próprio discurso das Ciências. Heidegger elabora sua concepção tendo em vista o constante contraste com a dimensão natural, a Filosofia como TC e as Ciências em geral.

No entanto, o contraste de sua posição com as outras, como por vezes poderia parecer, não constitui uma completa renúncia a qualquer tipo de ponto em comum com as mesmas. A compreensão natural, a Filosofia como TC, a própria tradição filosófica e das Ciências fornecerão muitos elementos para a sua concepção. Se não fosse assim, quer dizer, se não existisse nenhuma relação, não seria possível explicar nem mesmo algo tão simples como a possibilidade de existir uma crítica referente a outras concepções. Também não seria possível explicar de que forma um vocabulário em comum é utilizado, embora muitas vezes o seja com um sentido completamente diferente.

Se Heidegger não pode, portanto, romper completamente com essa variedade de discursos e âmbitos de questionamentos e seus modos, então como é que esses elementos apropriados aparecem na sua concepção? Qual é o papel desempenhado por eles? Tais elementos não deveriam ser sempre adequados apenas ao âmbito em que surgem? Podemos inclusive ir mais longe ainda perguntando: Por que deveríamos acreditar que as coisas se dão da forma como Heidegger afirma?

Um exemplo que pode ser dado aqui é o da apropriação que Heidegger faz do procedimento kantiano de transcendentalização. Através desse recurso, ele apresenta a dimensão natural transcendentalmente transformada. Apresenta o sujeito ou o ser humano enquanto *Dasein* e *ser-no-mundo* para, em primeiro lugar, mostrar que aqueles conceitos instauravam, em primeiro lugar, um recorte do campo temático segundo certos interesses; e, em segundo lugar, que uma descrição mais complexa desse sujeito, que seria uma descrição do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*, acabaria por deslocar a centralidade da TC dentro da Filosofia. Em seu lugar, seria colocada uma Analítica Existencial do *Dasein*.

Na medida em que estes apontamentos esclarecem alguns aspectos do modo como Heidegger realiza, em suas análises, a ruptura com outras concepções filosóficas e desenvolve suas próprias convicções, temos um ponto de partida para discutirmos, em relação a outras concepções, como poderia ser compreendida a ruptura com a dimensão da compreensão natural e com formas tradicionais de articulação de problemas filosóficos. Da mesma forma, isso nos permitiria verificar em que sentido conceitos filosóficos podem ser redefinidos tendo em vista as exigências impostas por novas concepções a respeito do campo temático em questão.



Para isso, desempenha um papel fundamental a convicção teórica de Heidegger de que certos modos de ser do *Dasein* ou, o que é a mesma coisa, certas estruturas de sua constituição têm não apenas um caráter primário, fundamental, mas que funcionam como condição de possibilidade de outros modos de ser. Na discussão do conhecimento, isso ficou evidente na afirmação de que “O conhecer é um *modus* do *Dasein* fundado no ser-no-mundo.” No caso do conhecer, como diz Heidegger, “é preciso que haja uma *deficiência* prévia do ter de se ocupar do mundo”. Nessa afirmação, percebemos como a convicção a respeito da primazia de um determinado modo de ser, nesse caso a ocupação [*Besorgen*], e a relação de condicionamento articulada na afirmação “é preciso que haja uma *deficiência* prévia”, são pressupostos para que tais afirmações sejam compreendidas.

Existe aqui um elemento que chama a atenção. Ele tem a ver com o fato de que Heidegger já pressupõe certas convicções com relação as quais ainda não foram dadas explicações. A referência a “mundo”, nessa passagem, como depois ficará evidente, tem em vista já outra relação de condicionamento procurada. Pois o ente que se dá na ocupação é entendido como ente intramundano, isto é, um ente com o qual nos relacionamos, segundo Heidegger, somente porque aquilo que foi designado como mundo tornou isso possível. O ente puramente subsistente, entretanto, que é o alvo da determinação teórica, não depende também do mundo para que exista uma relação com ele? A resposta de Heidegger é que deve haver uma *deficiência* prévia”, quer dizer, o fenômeno do mundo deve retroceder, deve haver uma desmundanização do mundo para que isso aconteça.

No entanto, alguém poderia objetar que, embora apareçam, no enunciado de Heidegger, tanto a convicção sobre a primazia de um modo de ser sobre o outro quanto à relação de condicionamento, isso por si mesmo não explicaria nem como ele chegou a tais convicções e nem como ele poderia descrever o conhecimento dessa forma. Essas objeções não devem ser consideradas superficiais. Ao contrário, o simples fato de que elas possam ser legitimamente colocadas – tendo em vista que as afirmações de Heidegger não remetem ao entendimento comum articulado na nossa linguagem natural e não pretendem também remeter ao modo pelo qual a questão do conhecimento está articulada na tradição filosófica – expõem a necessidade de uma interpretação adequada, que esclareça os pressupostos de tais afirmações. Não devemos, no entanto, parar nesse estágio da interpretação. Pois, mesmo que a apresentação da sequência da argumentação e dos pressupostos que a sustentam possibilitem o entendimento da afirmação de Heidegger, isso de forma alguma responde à questão: Devo concordar com essa descrição

do conhecimento? Por qual razão devo concordar com os supostos que sustentam tal análise do conhecimento?

Essas questões são apenas colocadas com a intenção de que também nós, os leitores, possamos ver o que Heidegger viu e apresentou em SZ.

Deixemos de lado, agora, os detalhes expostos anteriormente e concentremo-nos naqueles aspectos gerais da exposição de modo a percorrer o caminho que chega até as convicções teóricas fundamentais. Heidegger caracteriza o que ele chama de “fenômeno do conhecimento” e seus elementos constituintes através de uma referência geral (que deve ser entendida como a articulação filosófica tradicional do conhecimento). A partir dela, Heidegger aponta para o problema central que envolve o conhecimento: a questão a respeito do modo como o sujeito que conhece ou sujeito cognoscente alcança o objeto a ser conhecido. Esse problema, para ele, surge a partir do pressuposto de que sujeito e objeto são concebidos como duas esferas separadas. Para que o conhecimento seja possível, no entanto, essas esferas precisam de algum modo alcançar uma a outra. Portanto, de algum modo o sujeito precisa alcançar o objeto a ser conhecido e o objeto precisa de algum modo tocar o sujeito para que ele possa vir a conhecê-lo.

O “problema do conhecimento”, isto é, a questão sobre como sujeito e objeto se relacionam, apenas pode existir, para Heidegger, à medida que tanto sujeito quanto objeto são tomados como se fossem esferas isoladas uma da outra. O filósofo, no entanto, não quer tão somente apontar para a convicção teórica que dá origem ao problema. Ele também investiga o que estaria ainda subjacente a essa convicção, isto é, investigaria a razão pela qual sujeito e objeto são concebidos isoladamente. Para Heidegger, a concepção de um sujeito e de um objeto separados um do outro decorre do fato de que “não se faz a pergunta pelo modo de ser desse sujeito cognoscente”. Que resposta encontraríamos, portanto, se fizéssemos a pergunta indicada por Heidegger? Que “*o conhecer é um modo-de-ser do ser-no-mundo*”.

O problema do conhecimento, na descrição de Heidegger, resulta não na pergunta “É possível o conhecimento?”, mas na pergunta “Como é possível o conhecimento?”. Parece que Heidegger faz um diagnóstico acertado sobre tal problema no momento em que observa que há justamente uma referência aos dois elementos, mas a separação deveria tornar impossível a referência a pelo menos um deles, o objeto. Para que exista uma separação, portanto, é preciso

supor a referência aos dois elementos. Em resumo, para descrever a separação é preciso supor já uma referência aos elementos separados, uma ligação entre ambos.

Com essa caracterização do problema do conhecimento, Heidegger apresenta o beco sem saída que resulta em se tomar ingenuamente separados sujeito e objeto. Nesse ponto de partida está suposto justamente aquilo que deveria ser explicado, isto é, a referência ou ligação entre sujeito e objeto. Há uma alternativa ou uma saída para tal problema? É aqui que Heidegger põe à prova sua posição filosófica. Para enfrentar o problema do conhecimento, o filósofo desenvolve uma estratégia que tem por base assumir, no ponto de partida, não a separação, mas a ligação. Pois, uma vez suposta a separação, não há mais volta. É isso que deve ser evitado no início. No entanto, o ponto de partida que supõe a ligação não pode mais contar com alguns dos elementos que constituem a formulação inicial do problema.

Heidegger não irá simplesmente afirmar que sujeito e objeto, de algum modo (este é o enigma de Kant), já estão ligados. Embora ele considere que tais expressões contenham um uso filosófico legítimo, quando observadas algumas restrições, essa terminologia tradicional será abandonada em função de uma terminologia livre das contradições imanentes àquela. Não há saída, para Heidegger, quando se apela à concepção de “sujeito”. Para ele, a concepção de um sujeito cognoscente é resultado de uma apreensão abstrata e limitada do ser humano.

Na próxima etapa de nosso estudo tentaremos mostrar de maneira mais detalhada os recursos empregados por Heidegger para lidar com dois problemas que estão presentes no interior da Filosofia e, sobretudo, da TC. Referimo-nos à questão do naturalismo e do dualismo na Filosofia. Nosso objetivo é saber de que modo a Fenomenologia Hermenêutica pode apresentar-se como uma alternativa a outras concepções filosóficas e qual é o alcance de sua proposta.

## A Fenomenologia como alternativa ao naturalismo e dualismo filosóficos

Tendo em vista os resultados alcançados até o momento através da interpretação, importa mais uma vez chamar a atenção para o seu objetivo. Pretendíamos explicitar o conjunto de convicções teóricas pressupostas nas análises de Heidegger e, a partir disso, formar um panorama daquilo constitui a Fenomenologia Hermenêutica. O impasse vislumbrado no exame do conhecimento e do fenômeno do mundo<sup>49</sup>, portanto, não deve ser considerado como um erro, mas sim como coerente com as convicções pressupostas, isto é, com os resultados que decorrem das convicções teóricas de Heidegger e tendo essa perspectiva como primária e ordenadora dos enunciados. No entanto, é inegável que os impasses demonstram certos problemas. Estes devem ser considerados como problemas de base, isto é, questões a respeito da coerência do ponto de partida filosófico e dos conceitos introduzidos como alternativas às concepções tradicionais, justamente onde são assumidos o conjunto de convicções que passarão a determinar as análises e lhes conferir significado.

Metodologicamente, no entanto, deveríamos considerar que, uma vez posto em dúvida o conjunto de convicções, os resultados obtidos através delas também deveriam ser questionados. Isso é correto, por um lado, e incorreto, por outro. Um dos planos de análise é aquele que diz respeito ao conjunto de convicções; o outro é o que diz respeito às afirmações que *deveriam* estar de acordo com essas convicções. Dizemos “deveriam” pelo fato de que não é impossível que certas afirmações de um filósofo possam estar em desacordo com uma ou mais de suas convicções fundamentais. No que diz respeito ao plano das convicções fundamentais, portanto, elas podem ser avaliadas pela coerência e inteligibilidade daquilo que sustentam e/ou em comparação com as convicções de outra posição filosófica. Já no que concerne ao plano dos resultados, eles são avaliados de acordo com as convicções fundamentais da própria posição, pois o que aí se investiga é se, de fato, eles estão de acordo com elas.

Podemos ilustrar isso com um exemplo retirado da História da Filosofia. A afirmação de Hegel, no início da *Lógica*, de que “Ser é o imediato indeterminado”<sup>50</sup> tem seu significado definido pelo conjunto de convicções que constituem seu sistema filosófico. Para interpretar e avaliar corretamente este enunciado, portanto, é necessário saber se ele está em conformidade

---

<sup>49</sup> Referimo-nos aqui ao conjunto de questões anteriormente levantadas sobre o estatuto das afirmações de Heidegger sobre o conhecimento e sua solução através do que ele chamou de desmundanização.

<sup>50</sup> HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: 1969.

com aquelas convicções, pois são elas que determinam o sentido ou significado dessa afirmação. Não faz o menor sentido considerá-la sem o pano de fundo que lhe dá sustentação. Ela é correta, portanto, se, de fato, estiver de acordo com as convicções que constituem a posição filosófica de Hegel. Se enunciados filosóficos não são autoevidentes, então deve haver um conjunto de elementos que mostrem seu significado.

Podemos, então, passar para o exame das convicções que até aqui foram postas em evidência através da interpretação. Seu objetivo é iniciar a avaliação da coerência para, em seguida, passar à comparação. A questão é: Qual é a perspectiva que permite uma análise da coerência e inteligibilidade daquilo que está articulado no âmbito das convicções fundamentais de uma concepção filosófica? Essa é uma questão metodológica central, pois depende de uma resposta adequada à mesma a plausibilidade do que se pretende desenvolver na sequência do estudo.

A avaliação da coerência e inteligibilidade dos elementos nos quais se articula uma posição filosófica pode ser feita com base em critérios externos e internos. Estes irão constituir uma perspectiva com relação a mesma, isto é, uma perspectiva de acordo com a qual a própria concepção filosófica torna-se tema de análise. Quais seriam eles?

Muito material para a avaliação de uma posição filosófica é fornecido, obviamente, por ela mesma, isto é, as convicções fundamentais são elaboradas a partir de diversas fontes: tradição filosófica, linguagem natural, lógica, outros domínios do saber humano, etc. É muito difícil fazer uma lista completa desses elementos, mas podemos certamente observar a recorrência de alguns deles nos textos examinados. No caso de SZ, há uma série de exemplos retirados da dimensão natural que são utilizados na discussão, diversas referências a conteúdos que dizem respeito à História da Filosofia, etc. Como deve ser avaliada a convicção que faz uso dessas diversas fontes?

Nesse novo plano de discussão e em conformidade com as exigências que dele decorrem, deve ser retomada a ideia da comparação de posições. Não há uma postura suprema para realizar essa comparação. A comparação e avaliação só são possíveis com base em elementos e concepções também de alguma forma estabelecidas. Nesse sentido, o mais correto é avaliar uma posição a partir de outra. Isso está de acordo com a proposta inicial de que é possível comparar e avaliar concepções filosóficas. Esta possibilidade também está conectada

com entendimento a respeito dos diversos modos através dos quais as concepções se ligam e relacionam entre si.

### **Ser-no-mundo**

Vimos que o conceito de “*ser-no-mundo*” desempenha um papel fundamental no modo como Heidegger trata a questão do conhecimento. Esse conceito deve ser considerado como um recurso indispensável na busca por uma alternativa ao problemático ponto de partida dualista da TC.

Mesmo reconhecendo, portanto, que o ponto de partida dualista oferece dificuldades insuperáveis que o tornam inadequados para o início do filosofar como tal, isso não significa ainda que o conceito de “*ser-no-mundo*” esteja livre de quaisquer críticas. Em linhas gerais, a crítica principal se refere ao seguinte aspecto: Se não é possível falar da relação sujeito-objeto sem que se pressuponha uma referência a ambos e que essa referência só é possível com base no *ser-no-mundo*, qual é então o estatuto filosófico do conceito de “mundo” para que ele não seja tomado em sentido objetivo e, assim, retorne novamente o problema da referência? Como deve ser entendido o *Dasein* como *ser-no-mundo*?

Esta questão é muito importante por diversas razões. Se analisarmos o que Heidegger afirma sobre a ligação entre *Dasein* e *mundo* notaremos que: 1) Não é uma relação do mesmo tipo que aquela designada como relação sujeito-objeto; 2) Não é, portanto, uma relação com algo objetivo, isto é, mundo não é compreendido objetivamente, enquanto natureza física; 3) A relação com o mundo é que torna possível a relação com os entes enquanto disponíveis no trato cotidiano (ocupação); 4) Diferentemente dessa relação que consiste no trato e lida cotidiana com algo disponível, a relação com objetos é caracterizada como determinação teórica do ente subsistente; 5) Com esta última ocorre o que Heidegger chama de desmundanização do mundo, isto é, neste tipo de relação com os entes, os mesmos são considerados independentemente do contexto no qual “já sempre” ou “primeiramente e o mais das vezes” se encontram.

Aqui já começa a tornar-se mais clara a estratégia de Heidegger para não cair no impasse de um ponto de partida dualista. O problema geral ao qual tanto Heidegger quanto a TC procuram responder pode ser assim formulado: Como nos relacionamos com os entes? Segundo a TC, nos relacionamos com os entes pelo fato de que os apreendemos pela percepção e, assim,

podemos nos referir a eles. Segundo Heidegger, nossa relação com os entes só é possível porque os entes se dão dentro do mundo e nós nos encontramos não apenas “no mundo”, mas também nos referimos a ele.

A TC parte, portanto, destes dois polos (sujeito e objeto) que estão em relação. Na descrição desse estado de coisas, porém, já foi apresentada, de modo indeterminado, a relação com o objeto que posteriormente será caracterizada como uma apreensão ou percepção sensível do objeto pelo sujeito. O problema, como bem identifica Heidegger, está em aceitar que essa descrição feita pela TC é totalmente livre de pressupostos e se mostra numa espécie de descrição imparcial do fenômeno. A abstrata descrição do fenômeno permite que, nas explicações ulteriores, sejam escolhidos os elementos que irão determinar de fato em que ela consiste. Mas um problema se encontra no seguinte aspecto: a apreensão sensível do objeto por parte do sujeito é tomada como a mera descrição de algo que acontece em um nível puramente natural e sensível, o qual torna possível a posterior tematização e articulação do objeto como algo determinado. O ponto mais alto alcançado por essa espécie de descrição foi formulado por Kant. Este acreditava poder articular conceitualmente aquilo que não poderia, segundo suas próprias exigências, ser conceitualmente apreendido. Daí a grande incoerência da ideia de uma “coisa-em-si” como designando algo que torna possível a representação subjacente a todos os conceitos, mas essa articulação conceitual que ele determina como “coisa-em-si” não poderia ser ela mesma objeto de representação alguma.

A descrição da relação sujeito objeto como uma mera descrição do estado de coisas no qual o sujeito apreende perceptivamente o objeto através de seu aparato sensório pode ser qualquer coisa, menos uma mera descrição. Ela é uma concepção teórica que tem como base a pressuposição de que podemos, a partir da perspectiva correta, descrever os fenômenos, neste caso a relação sujeito-objeto, como se tivéssemos uma linguagem que diz respeito só à perspectiva natural e sensível e outra, que tem como base essa pura sensibilidade, que explica nossa articulação conceitual. *Isto é o naturalismo: uma concepção segundo a qual há algo como uma experiência independente de qualquer articulação conceitual.* E é essa concepção que está à base dessa descrição da relação sujeito-objeto. O filósofo que a descreve, portanto, encontrar-se-ia em uma espécie de posição a partir da qual ele apresenta aquilo que *realmente* está acontecendo, a saber: que o sujeito percebe sensivelmente objetos pelo fato de que tem a capacidade de ser afetado, possui essa receptividade, e que é essa faculdade que torna legítima a articulação conceitual do que é apreendido pela percepção. Somente após essa percepção de

caráter puramente sensível é que aquilo que foi apreendido pode então, segundo suas propriedades, vir a ser chamado de mesa, cadeira ou qualquer outra coisa. A expressão “objeto” seria, então, apropriada para designar tudo o que chega até o sujeito através da faculdade sensível. Só podemos, de acordo com essa concepção, nos referirmos a algo com a palavra “mesa” pelo fato de que há um objeto que possui as propriedades correspondentes ao que designa o conceito de “mesa”.

Deixemos de lado, entretanto, as discussões que poderiam ser elaboradas aqui a partir de perspectivas filosóficas que não as de Heidegger. Para ele, o que acontece nessa suposta descrição imparcial da relação sujeito-objeto é uma construção teórica artificial na qual o ponto de partida que a torna possível é inicialmente pressuposto para logo em seguida ser apresentado como derivado. Há uma inversão do estado de coisas em questão. Em vez de partir daquilo que, segundo Heidegger, pode ser constatado já no nível pré-fenomenológico ou natural como o uso que uma pessoa faz de sua mesa de estudos, descreve-se a relação de um sujeito com um objeto abstraído-se completamente de todo o contexto no qual ela ocorre. O ponto enfatizado por Heidegger como problemático não parece ser difícil de entender. Se na descrição da relação sujeito-objeto já está pressuposta a referência ao objeto, então isso significa que deve haver algo que a tornou possível. Só faz sentido o discurso sobre os objetos se, de algum modo, se pressupõe como dada a referência aos mesmos. Segundo a TC, essa referência é garantida pela sensibilidade, quer dizer, o sujeito pode perceber e identificar algo existente no espaço e no tempo. Mas já vimos que há um problema com essa concepção pelo fato de que ela está baseada nesse naturalismo filosófico de caráter ingênuo, isto é, que ela é sustentada através da convicção de que é possível uma experiência de caráter não conceitual, ou seja, puramente sensível.

Quando observamos o modo através do qual Heidegger abordou a questão, percebemos que ele está tentando não basear o ponto de partida na sensibilidade ou na capacidade de o sujeito ser afetado sensivelmente por objetos. Ele também assume que nos referimos a objetos, mas a referência a objetos é, para ele, apenas um dos modos através dos quais o ser humano se relaciona com entes. A referência a objetos, segundo Heidegger, só é possível a partir do momento em que passamos a considerar o contexto no qual “primeiramente e o mais das vezes” nos relacionamos com os entes. O ponto de partida, portanto, reside naquilo que ele descreve como o trato cotidiano com algo que tem essa ou aquela serventia dentro de um contexto.

Se a percepção é o que torna possível a referência aos objetos, como é possível articular linguisticamente algo (a percepção) que deveria ser considerada independente de toda



linguagem? Que perspectiva é essa que torna possível distinguir entre uma referência linguística e uma referência perceptiva aos objetos? Como é possível tratar de algo que torna possível a referência linguística e que em si mesmo situa-se antes de toda e qualquer articulação linguística?

Se mundo é condição de possibilidade para que os entes possam se manifestar e, assim, virem ao encontro no trato cotidiano, como deve ser entendida a relação com o mundo já que não é algo objetivo e, portanto, acessível pela percepção?

Heidegger distingue entre dois modos de nos relacionarmos com os entes: ou enquanto disponíveis no trato ou pela determinação teórica do subsistente. O que ele chama de mundo é condição de possibilidade do trato cotidiano com os entes como aquilo que serve para fazer alguma coisa. Na determinação teórica, diz Heidegger, o mundo como que “se despede”, quer dizer, na determinação teórica aquilo que é condição de possibilidade para o trato cotidiano com os entes se retrai de algum modo e o ente não é mais considerado como algo que desempenha um papel ou função em um contexto. Com as expressões “se despede” e com “desmundanização”, Heidegger refere-se ao fato de que a familiaridade com a qual tratamos cotidianamente os entes e o contexto (totalidade de remissão) no qual eles se encontram, não desempenham mais papel algum na relação com os entes que tem o caráter da “determinação teórica”. Além disso, Heidegger designa o trato cotidiano não só como o modo primário da relação com os entes, mas também como o que é condição de possibilidade para a determinação teórica. É por isso que ele diz: “Para que o conhecer seja possível como determinação teórica do subsistente, é preciso que haja uma prévia deficiência do ter de se ocupar do mundo.”<sup>51</sup> Deve ser dito que, nessa altura de SZ, Heidegger ainda não diferenciou entre mundo como simplesmente dado, subsistente, e mundo como o “em que” onde o *Dasein* vive. Mundo é entendido na citação acima como o ente disponível na lida.

Essa diferenciação entre ocupar-se e determinação teórica como correspondendo a dois tipos diferentes de relação parece ser, de fato, muito apropriada. Sobretudo quando consideramos que há claramente uma diferença no modo como nos relacionamos com algo no contexto em que ele é empregado para isso ou para aquilo, e o mesmo quando tomado independentemente de sua função. Essa distinção tem seu ponto de partida em nossa compreensão natural. (Não queremos dizer com isso que a dimensão natural desempenha um

---

<sup>51</sup> HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 191.

papel de instância legitimadora do que está sendo dito, mas apenas que essa distinção tem um grande apelo intuitivo.) Heidegger, contudo, vai além com relação a essa questão. Para ele, a essa distinção correspondem também duas formas de tratamento do tema. O ocupar-se é caracterizado como uma familiaridade que torna a relação com os entes livre de impedimentos, sem necessidade de atenção ou atemática e de caráter pré-linguística. O que, segundo Heidegger, exige um modo adequado de acesso, isto é, o do ver fenomenológico. Já a determinação teórica seria uma relação na qual não só o contexto e a familiaridade não desempenham mais papel algum, senão que tudo é explicitamente considerado e tematicamente posto sob os olhos. Tugendhat interpretou essa distinção entre ocupar-se e determinação teórica como uma distinção entre modos de consciência automatizados, rotineiros, e modos de consciência apofântica, explícita, atenta.<sup>52</sup>

Devemos perguntar, no entanto: De que modo isso é resultado da tentativa de evitar um naturalismo em filosofia? Se o naturalismo em Filosofia consiste na crença de que existe uma apreensão dos objetos de caráter não conceitual, isto é, independente de toda e qualquer articulação linguística, fica muito difícil entender como, então, é possível descrevermos algo que, na verdade, seria independente da linguagem. Ao defender uma pura percepção sem linguagem, o naturalismo filosófico pressupõem justamente aquilo que deveria provar.

Se a solução dualista já carrega consigo uma contradição desde o início, talvez uma concepção que defendesse um ponto de partida unitário fosse uma alternativa superior. Para isso, Heidegger desenvolveu o conceito de *ser-no-mundo*. Em que medida deve ele ser entendido como uma alternativa adequada? O modo como Heidegger trata desse conceito nos diz muito sobre a maneira como ele concebia o problema e, assim, da estratégia para lidar com o mesmo.

Até o momento vimos que o procedimento de transcendentalização é um recurso amplamente utilizado por Heidegger. Ele consiste, basicamente, em estabelecer relações de condicionamento entre certos elementos investigados. No entanto, essa caracterização é totalmente abstrata enquanto não considerarmos que esse procedimento é levado a cabo tendo em conta as exigências decorrentes do conjunto de convicções teóricas da FH. O procedimento de transcendentalização é empregado, por exemplo, no momento em que deve ser estabelecido

---

<sup>52</sup> TUGENDHAT, E. **Problemas**. Barcelona: Gedisa, 2001.

o nexa entre a dimensão natural e a dimensão filosófica, ao mesmo tempo em que se preserva a diferença de estatuto de cada uma delas. O procedimento de transcendentalização também tem em vista a determinação de conceitos que são retirados da linguagem e compreensão naturais para serem utilizados em sentido filosófico. Como um exemplo, podemos citar conceito de “mundo”. Na medida em que Heidegger o esvazia de seu sentido natural, ele passa a ser caracterizado filosoficamente como condição de possibilidade do comportar-se ou relacionar-se com os entes intramundanos.

No entanto, o que mais nos intriga é um aspecto que diz respeito à convicção de Heidegger de que a TC não poderia ocupar o centro das preocupações filosóficas pelo fato de que os elementos que constituiriam o ponto de partida de sua problemática contam com pressupostos não levados em conta pela própria TC. Uma vez que a Filosofia, concebida como TC, toma como ponto de partida a relação sujeito-objeto e esta não pode, por sua vez, esclarecer essa mesma referência, mas apenas a tem como suposta, Heidegger toma como ponto de partida o conceito de “ser-no-mundo”, o qual deveria servir, em primeiro lugar, para evitar a armadilha de uma referência inexplicável a objetos e, em segundo lugar, esclarecer qual a condição que justamente tornaria possível a relação não esclarecida. O componente “mundo” na expressão “ser-no-mundo” não teria mais um caráter objetivo, isto é, como algo contraposto ao sujeito, senão que seria justamente aquilo que tornaria possível a referência a objetos. Segundo essa concepção, mundo deve ser concebido como uma espécie de instância a partir da qual os objetos podem vir a ser referidos (vir ao encontro do *Dasein*, de acordo com a terminologia de Heidegger). Essa concepção é sugestiva, pois, quando a comparamos com a relação sujeito-objeto da TC, percebemos que é feita uma substituição de um dos elementos da relação, o objeto, por outro, o mundo, que não tem mais um sentido objetivo, de polo oposto, o sentido tradicional de natureza. (Não aprofundaremos aqui ainda a diferença entre sujeito e *Dasein*, apenas para concentrarmos a discussão naqueles outros dois elementos.) Talvez se pudesse objetar que ao substituir um elemento (objeto) da relação por outro (mundo) o problema não é de modo algum resolvido, pois é necessário esclarecer agora como é que se dá também esta relação. Para Heidegger era fundamental, em sua crítica à TC, que a relação não fosse explicada através da percepção sensível, pois recorrer à sensibilidade representaria uma recaída na TC. A descrição da apreensão sensível dos objetos (determinação teórica ou contemplação do puro aspecto, como diz Heidegger) só é possível com base, novamente, em uma referência pressuposta e não explicitada.

Heidegger encontrou uma forma de ilustrar essa concepção ao analisar o significado da expressão “ente enquanto ente” e substituir o segundo elemento pela expressão “objeto”. Portanto, “ente enquanto objeto” já pressupõe uma apreensão que se dá primariamente para em seguida receber uma determinação (o “como”) na qual o ente não é mais isso ou aquilo, senão objeto. Mas o que é isso que foi apreendido primariamente? Como é possível apreender o ente enquanto objeto? Pode ele ser apreendido enquanto outra coisa? O que é apreender o ente não enquanto objeto, mas enquanto ente? Como se apreende o ente em sua entidade, em seu ser ente? Finalmente: Como se apreende o ente em seu ser, isto é, o ser do ente?

Heidegger desloca a tônica da questão para aquilo que está em jogo com a expressão “ente” que vem em primeiro lugar na fórmula “ente enquanto ente”. É como se ele tivesse em vista o fato de que algo (ente) já foi apreendido para, em seguida, ser determinado como objeto. E a questão é saber daquilo de que se trata na apreensão primária. Sem entrar ainda em detalhes, podemos ver que aqui novamente estamos diante de dois níveis de problematização, que aparecerão também na distinção entre o nível hermenêutico (pré-temático, atemático, pressuposto, condicionante, etc.) e o nível apofântico (temático, explícito, derivado, condicionado, etc.). Com o conceito de “mundo”, entretanto, Heidegger introduz um elemento de mediação que justamente não aparece na TC.

Claro que a intencionalidade dava uma resposta à questão de como era possível que o sujeito chegasse aos objetos, pois no conceito de intencionalidade já estava também implicada a relação. Não pode haver algo como uma intencionalidade carente de objetos, como se fosse possível tomar a decisão de justamente agora voltar-se para objetos. O dirigir-se para é constitutivo da intencionalidade. Mas ficava evidente para Heidegger que a noção de intencionalidade pressupunha algo que permanecia inexplicado, a saber, como se dava a ligação. A questão decisiva era: Como algo pode ser objeto do “dirigir-se para” que constitui a intencionalidade? Seria a própria intencionalidade condição de possibilidade de si mesma? Se não há intencionalidade sem o intencionado, então a intencionalidade só pode ser pensada a partir da pressuposição de que algo de certo modo se dá a ela. O conceito de intencionalidade não permite ir além da pressuposição de que algo como intencionado já foi apreendido. Intencionalidade quer dizer o dirigir-se de um sujeito para um objeto.

Para Heidegger, no entanto, a determinação de algo (ente) enquanto objeto já contém uma tomada de posição filosófica. Determinar o ente como objeto quer dizer, segundo Heidegger, considerá-lo abstraído daquele contexto no qual ele primariamente já sempre se

situa. Aqui novamente fica clara a relação de condicionamento, o papel desempenhado pelo conceito de “mundo” e, por fim, a referência a uma dimensão primária na qual ocorre a relação com os entes.

Uma observação aqui se torna importante. Na fórmula “ente enquanto objeto”, a apreensão de caráter fenomenológico refere-se apenas ao primeiro elemento, ao ente. Não é, como se poderia pensar, que a determinação mais abstrata possível é a de ente e que ela precisaria ser determinada para conceber como objeto. Para Heidegger, a expressão “ente” designa sempre algo em determinado contexto. Somente na abstração desse contexto é que algo chega a ser objeto. No entanto, algo em determinado contexto é, por exemplo, a cadeira na sala. Mas essa descrição, como podemos ver, é uma descrição de caráter puramente natural. Como esse estado de coisas ou fenômeno deve ser visto para que tenha o caráter filosófico ou fenomenológico? É aí que Heidegger introduz a explicação de que o visado é o ente em seu ser, e isto quer dizer, na descrição natural apenas ocorre uma descrição do ente, na descrição filosófica, ontológica, fenomenológica, o que se apreende é o ente em seu ser. Como é possível, entretanto, que algo apreendido e articulado naturalmente como “a cadeira na sala” é alçado à dimensão filosófica? Aqui retornamos à pergunta inicial “Como se faz Fenomenologia?”. No entanto, agora temos diante de nós uma série de elementos já esclarecidos: pressuposições, convicções e exigências do que constitui e o que deve constituir a perspectiva filosófica por excelência.

A predominância deste recuo com relação àquilo que é articulado na dimensão natural, que chamamos aqui de procedimento de transcendentalização, precisa ser também agora analisado. Dizíamos inicialmente que a ruptura com a dimensão natural era não apenas uma exigência da concepção de Filosofia como Fenomenologia Hermenêutica, senão uma convicção fundamental no interior do conjunto de suas convicções. Essa ruptura é sistematicamente articulada através da transcendentalização, do recuo em direção às condições de possibilidade daquilo que está dado na dimensão natural. Essa espécie de salto fenomenológico da dimensão natural para a dimensão filosófica, no entanto, tem diante de si o seguinte obstáculo: Não é a investigação das condições de possibilidade daquilo que a linguagem natural expressa justamente o âmbito de investigação da pragmática linguística? Seria então a Fenomenologia Hermenêutica, lá no fundo, uma pragmática linguística ou uma semântica das linguagens naturais? Estaria a Fenomenologia Hermenêutica desenvolvendo uma investigação de um dos ramos das Ciências sem o saber?

A razão para isso é que aqui está em jogo o que deve ser compreendido através da expressão “condições de possibilidade”, quando ela diz respeito ao que é articulado na dimensão natural. A pragmática vê essa espécie de pano de fundo como as condições pragmáticas que determinam o significado de um enunciado, situação do falante, situação dos observadores, elementos pressupostos, etc. Seria esse o tema de que trata a Fenomenologia Hermenêutica?

Entendemos que esse não é o caso. A investigação de caráter semântico e pragmático, que tem como objeto o significado de enunciados nos quais é articulada a compreensão natural, tem como base de testes de suas teorias a correspondência com essa compreensão. A Fenomenologia Hermenêutica, ao contrário, embora possa referir-se à dimensão natural e tomar sua compreensão como ponto de partida, nunca se restringe a elaborar uma concepção que é corroborada ou não nessa mesma dimensão. Isso se dá pelo fato de que o conjunto de convicções que constituem a compreensão natural e que determinam o significado de seus enunciados, não é o mesmo conjunto que constitui a compreensão de caráter filosófico e que determina o significado de seus enunciados. A dimensão natural serve apenas como um ponto de partida, mas nunca é um campo de testes legitimador de suas concepções. A ruptura é inevitável, pois, a Fenomenologia Hermenêutica trata justamente daquilo para que a compreensão natural não tem uma explicação. Isso, no entanto, é o mais importante: ela nunca o coloca em questão, pois não há problema algum em seu funcionamento. A pergunta “O que é a justiça?”, quando feita desde uma perspectiva natural, não procura por nada mais do que aquilo que podem ser os diversos sentidos de uso e aplicação da palavra justiça. Em termos filosóficos, no entanto, a questão é de caráter teórico e só nasce em função de uma exigência que de modo algum pode ser atendida por aquilo que a compreensão natural tem a oferecer.

## CAPÍTULO 4

### **Elementos relativos à comparação entre Fenomenologia Hermenêutica e Filosofia Estrutural Sistemática**

Nessa etapa de nosso estudo, chega o momento de colocarmos a questão a respeito da comparação e avaliação de concepções filosóficas. Isso deveria sempre ser feito tendo em conta uma perspectiva geral e uma perspectiva restrita às concepções investigadas. As bases para isso já foram estabelecidas nos capítulos anteriores, os quais ofereceram uma interpretação de certos elementos da Fenomenologia Hermenêutica (FH) de Heidegger e de uma série de questões importantes para o seu desenvolvimento. A interpretação realizada, portanto, será a base a partir da qual faremos a comparação e avaliação das concepções que nos interessam.

Consideramos que uma perspectiva geral deveria fazer parte das pretensões de qualquer trabalho filosófico em ao menos algum momento. Ela consiste em comparar e avaliar as diversas abordagens desenvolvidas em uma determinada época ou reunidas em torno de um tema. Isso permitiria, àquele que o faz, julgar de modo mais adequado quais seriam as posições filosóficas as quais aderir e avaliar quais seriam os temas que ainda valeriam como objetos de estudo. Nesse sentido, ao comparar e avaliar posições filosóficas visamos responder às seguintes questões:

- Qual seria a melhor maneira de abordar esse ou aquele problema?
- A solução que resulta dessa abordagem é satisfatória de acordo com os critérios de coerência e inteligibilidade?

Tais questões devem ser consideradas como a ligação entre aqueles que se envolvem com questões filosóficas e aquilo que a própria História da Filosofia ainda poderia oferecer em termos de recursos teóricos. Queremos dizer, com isso, que, nas respostas a estas questões, encontram-se os fatores impulsionam a pesquisa em Filosofia e os elementos que úteis às investigações ulteriores.

Como foi discutido no Capítulo 1, a tarefa de comparação pode variar muito em termos de amplitude e profundidade. Ela pode abranger não só um grande número de posições filosóficas mas também concentrar-se em certos elementos de algumas posições. Algum

cuidado deveria existir, no entanto, em relação à abordagens de caráter exclusivamente historiográfico, mormente aquelas que consideram posições filosóficas como entidades totalmente isoladas. Também deveria existir alguma atenção com enfoques que partem do pressuposto de que o início da Filosofia no mundo grego deve ser visto como uma época áurea a partir da qual a posteridade não seria nada mais do que uma degeneração. Julgamos, portanto, que nem o caráter fragmentário da primeira e nem a visão declinante da segunda são defensáveis diante do estado de coisas atual. Na verdade, avaliamos a qualificação “filosófica”, relativa a cada concepção como uma recusa das abordagens fragmentárias. Da mesma forma, compreendemos que a visão de um declínio filosófico com relação ao seu início grego não poderia dar conta de explicar nem o florescimento das diversas Ciências a partir da Filosofia e nem a complexidade dos temas que fazem parte de seu campo temático.

A perspectiva restrita às concepções investigadas, por sua vez, consiste na escolha de certos temas a partir dos quais é possível uma comparação entre o modo fenomenológico hermenêutico e o modo estrutural sistemático de fazer filosofia. Até aqui, operamos com a crença de que seja possível essa comparação. Para tanto, já foram elencadas e desenvolvidas as razões que a sustentam. Um juízo definitivo, no entanto, só poderá ser feito no final da investigação.

Acreditamos que a comparação feita no texto que se segue, não deve ser vista como uma espécie de quadro comparativo, mas como uma comparação guiada por elementos importantes do conjunto de convicções teóricas que, nos dois casos, definem os contornos de cada uma das concepções. Estabelecer uma grade comparativa destas concepções é algo provavelmente duvidoso, pois nos obrigaria a procurar semelhanças onde elas talvez não existissem, e isso tudo em função de apenas tentar preenche-la. Na verdade, uma base firme para a comparação está justamente no caráter filosófico de cada posição.

Se nos voltarmos agora à comparação das duas concepções, perceberemos que, em um plano mais amplo, temos uma questão em comum, a saber, a questão do ser. Devemos mencionar que, em Heidegger, há a questão do ser, que perpassa a Analítica Existencial, e a questão do ser em geral, que deveria ser articulada após a elaboração daquela Analítica do *Dasein*. Para entender esse ponto, torna-se fundamental ter em vista que a Analítica Existencial de SZ era uma etapa do caminho até a tematização do ser em geral, no sentido metafísico visado por Heidegger. O que o filósofo queria era alcançar uma concepção unitária de ser que abarcasse todas as outras já tematizadas. Para ele, no entanto, a colocação, a explicitação e a resposta à



questão do ser em geral exigiam uma grande incursão por uma Analítica Existencial do *Dasein*. Não havia um acesso direto a ela, por isso constitui a maior parte de *SZ*. Heidegger não a considerava uma questão que pudesse ser colocada diretamente. A Analítica Existencial sinalizava que não encontrava-se à disposição, para ela, uma resposta ou entendimento suficientes na dimensão natural. Heidegger exigia, então, um tratamento fenomenológico adequado, isto é, exigia que fosse para além da dimensão natural em direção à dimensão filosófica (ontológica). Em nosso entendimento, essa mudança de planos ou dimensões de investigação é uma das principais características do filosofar de Heidegger.

Na medida em que observamos a nós mesmos imersos na diversidade de relações que constituem nossa existência, notamos que sempre temos à disposição um conhecimento variado a respeito de muitas coisas, um conhecimento com o qual podemos sempre contar. Ele transparece em modos de agir e na nossa comunicação com outros seres humanos o tempo todo. Entretanto, não estamos presos e não somos absolutamente determinados pelo conjunto de pressupostos que acompanham este conhecimento e suas manifestações. Podemos sempre nos distanciarmos dele e, assim, torna-lo objeto de questionamento, inspeção ou exame. Essa possibilidade de distanciamento ou, dito de outra maneira, a possibilidade de transcender a dimensão natural pode desdobrar-se nas mais diversas formas do saber humano. Sem dúvida alguma, é razoável atribuir à Filosofia e às Ciências essa mesma característica. Cada qual, contudo, tem seu próprio espaço e, ao mesmo tempo, pode estar em relação com a outra. Parece-nos não ser possível, inclusive, considerar como necessária a existência da Filosofia ou de outras áreas do conhecimento sem algum tipo de insatisfação com esse saber primário constitutivo da dimensão natural. Deveríamos até indicar essa insatisfação como um dos elementos de ruptura com o entendimento natural. Para nós, não está em questão a relevância desse conhecimento, o que questionamos são as suas limitações diante de algumas formas de questionamento (mormente a científica e a filosófica). Na tradição filosófica, essa atitude de insatisfação pode ser vista em conexão com o que denominamos o espanto, isto é, a admiração com relação ao fato de que podemos colocar questões para as quais não temos (no entendimento natural) uma resposta adequada.

Quando Heidegger coloca novamente a questão do ser em *SZ*, ele não quer somente um modo de tratar a questão que fosse absolutamente original com relação à tradição da Metafísica. Para ele, o modo tradicional de interpretar o significado da questão não permitia mais qualquer tipo de avanço, pois baseava-se em concepções objetivas de ser. Devemos reconhecer que a

Filosofia Estrutural Sistemática (FES) tem muita semelhança com a Fenomenologia Hermenêutica (FH) nesse ponto, pois ela também atribui à tradição filosófica um esgotamento de muitos de seus pressupostos. No entanto, à diferença da FH, a FES não considera uma Analítica Existencial um caminho necessário para isso. Para ela, a importância atribuída à Analítica Existencial ainda era uma limitação, um vínculo limitador ao paradigma transcendental e, portanto, compartilhando uma estrutura muito parecida com a da Filosofia da subjetividade. Portanto, mesmo com uma quantidade significativa de mudanças e com uma crítica relevante à subjetividade transcendental, ainda assim esta estrutura problemática estaria em operação no interior da FH. Para Heidegger, era importante que a Filosofia pudesse se livrar, de uma vez por todas, da concepção de sujeito enquanto sujeito cognoscente. De acordo com sua crítica, essa concepção era apenas um recorte dentro de um âmbito muito mais amplo, a existência do ser humano como tal. O conceito de “sujeito”, portanto, compreenderia apenas parte do todo da existência humana e, além disso, essa parte era delimitada tendo em vista justamente o ideal científico moderno. Devemos notar que a concepção de sujeito caía como uma luva para a Ciência e para a Teoria do Conhecimento, pois representava adequadamente uma abstração do contexto no qual a existência do ser humano se desenrolava. Heidegger, por seu lado, achava essencial a tematização desse ponto. Na medida em que a concepção de sujeito cognoscente era demasiado restrita para fazer jus à complexidade e amplitude da existência do ser humano, ele pretendia resgata-la por meio do conceito de *Dasein*. Assim, seria restituída aquela totalidade negligenciada.

Surge, aqui, a questão a respeito de como deveremos avaliar a crítica de Heidegger ao ideal científico ou ideal teórico próprios da Modernidade. Também se questiona como essa crítica pode entrar em conflito com a primazia do teórico defendida pela FES. Em primeiro lugar, é necessário saber se isso que Heidegger entende por ideal teórico ou científico equivale ao entendimento de Puntel. Se esse for o caso e a crítica de Heidegger estiver correta, não deveríamos, então, estendê-la também à FES?

O núcleo desse conflito está no seguinte: tanto a FH quanto a FES defendem que o discurso filosófico deve possuir um estatuto autônomo em relação às Ciências e em relação ao entendimento natural. Essa autonomia, no entanto, precisa ser vista de duas formas: na FH, ela consistiria na descrição ontológica da *compreensão de ser* que está pressuposta no relacionar-se consigo mesmo e com os entes na totalidade; na FES, ela estaria na elaboração de uma teoria das estruturas universais do *universo do discurso ilimitado*.

A FES, portanto, parte do pressuposto de que a Filosofia é uma atividade na qual se desenvolvem teorias, assim como é feito nas Ciências. Para Heidegger, no entanto, a teoria é algo pertencente ao conjunto de exigências herdadas do ideal científico moderno. A Filosofia, segundo ele, faria bem em não aceitar indiscriminadamente esse ideal, pois haveria uma diversidade de elementos a ele entrelaçados, os quais não deveriam ser transpostos ingenuamente para dentro do âmbito filosófico. Não caberia à Filosofia tentar reproduzir os procedimentos das Ciências. Antes de tudo, ela deveria ter um estatuto autônomo e fundamentá-lo adequadamente diante das outras áreas do conhecimento. Podemos, aqui, levantar o seguinte questionamento: Como deve ser compreendido o modo de proceder da Filosofia enquanto Fenomenologia Hermenêutica em comparação com o modo de proceder das demais Ciências?

Só é possível compreender esse ponto quando percebemos que, para Heidegger, o conceito de “teoria” já representa um compromisso com um conjunto de pressupostos que caracterizam as Ciências mesmas. À medida que, portanto, esses pressupostos impõem uma restrição àquilo que pode ser tema da Filosofia, isto é, já de antemão delimitam seu âmbito temático de acordo com o modo possível de proceder das ciências, então torna-se filosoficamente inadequado aceitar as restrições e as exigências que se conformam a ela. A Filosofia enquanto Teoria do Conhecimento (TC) já seria uma adequação e conformação às convicções das Ciências. Assim, quando Heidegger critica a TC, ele quer justamente romper com essas exigências e rejeitar os pressupostos dos quais elas derivam. Para isso, a Filosofia enquanto FH deveria dar conta de fundamentar seu modo de proceder (seu método) e apresentar seu campo temático de um modo distinto daquele característico da TC e das Ciências em geral. É correto, no entanto, estender os problemas da TC a qualquer concepção de teoria? O que é o discurso filosófico como tal quando não é o desenvolvimento de uma teoria?

Se interpretarmos a concepção de Heidegger como uma concepção na qual está em jogo apenas uma descrição da *compreensão de ser* que é própria do ser humano enquanto *Dasein*, então em seguida surgem as questões: O que é isso que essa descrição descreve? O que é compreendido na *compreensão de ser*?

Estas perguntas nos levam a uma dimensão mais profunda da concepção de Heidegger. O que devemos entender por “compreensão de ser”? Sabemos que muitos autores tentaram esclarecer o que Heidegger, de fato, estava querendo dizer com isso. No entanto, parece-nos mais prudente procedermos de modo a considerarmos essa questão como não tendo um sentido unívoco. Aliás, mesmo Heidegger não a considerava uma questão com um sentido unívoco. Se

ela dispensasse interpretações, seria difícil entender a razão pela qual é dedicado, em *SZ*, tanto esforço na colocação do próprio questionamento. Devemos aceitar – com base na questão da compreensão de ser da Analítica Existencial e na questão do ser em geral, que era a meta principal de *SZ* – que Heidegger não pretende designar sempre o mesmo com o conceito de ser. Podemos e devemos operar uma distinção entre a compreensão de ser em geral e a compreensão de ser que o *Dasein* tem de si mesmo e dos outros entes. Além disso, é necessário também questionar se é possível dar um sentido unitário ao final da investigação, tal como foi almejado Heidegger. O que temos são diversos temas que, à primeira vista, pareciam todos estar ligados pelo conceito unitário e fundamental de ser. As diversas tematizações eram como que estágios preparatórios na discussão desse conceito unitário e abrangente de ser que o filósofo designa como ser em geral.

Para a comparação com a posição de Heidegger, torna-se agora necessário aprofundar a exposição e o exame da concepção estrutural sistemática. O objetivo é oferecer informações que permitam desdobrar mais aspectos da comparação com aqueles elementos já apresentados na parte dedicada à Fenomenologia Hermenêutica (FH). Na medida em que as discussões sobre ela tiveram também um caráter restrito e seletivo, então temos nossa tarefa de apresentação facilitada quando referida à concepção de Puntel. Podemos, portanto, restringir a apresentação apenas aos elementos estritamente necessários. Além disso, uma apresentação que se pretendesse ampla e abrangente não estaria de acordo com nossa proposta inicial e a finalidade do estudo.

É na obra *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática* que Puntel apresenta sua posição filosófica. Ela foi desenvolvida durante seus anos de atividade docente na Universidade de Munique e foi resultado de “dedicação intensiva à lógica formal moderna, à teoria das ciências e à filosofia analítica” como elementos necessários para ir além de suas raízes iniciais na “tradição filosófica pré-kantiana e da tradição alemã clássica”. Além disso, foram importantes para sua concepção certos temas e elementos centrais da tradição Metafísica Ocidental, sobretudo, a ideia de que a Filosofia é “uma forma de conhecimento de caráter universal”. Mesmo considerando-se um filósofo analítico, Puntel esclarece que recusa um aspecto importante dessa tradição: o fragmentarismo na forma com a qual a Filosofia Analítica trata de seus temas, isto é, enquanto unidades autônomas.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 1.

No início da FES, encontramos a quase-definição de seu conceito: a Filosofia é compreendida como ciência universal, isto é, como “*teoria das estruturas universais do universo do discurso ilimitado*”<sup>54</sup> Como devemos entender essa quase-definição? Segundo Puntel, é necessário que sejam esclarecidos os significados de cada um de seus termos componentes. *Estrutura e Ser* é, basicamente, a tentativa de alcançar uma determinação ampla e profunda dessa ideia central, desdobrando-a em todo o seu potencial teórico.

Nessa quase-definição, nossa atenção deve dirigir-se, primeiramente, para o que é visado com as expressões “estrutura” e “universo do discurso ilimitado”. Com “universo do discurso ilimitado”, Puntel designa “aquela ‘dimensão’ [...] que representa o ‘objeto [Sache]’ da filosofia sistemática.”<sup>55</sup> Ele deve ser compreendido como o “*datum* [dado] *abrangente*”, quer dizer, “o que é *dado para ser compreendido ou explicado* pela filosofia.”<sup>56</sup> É com esse dado que a Filosofia trata enquanto teoria. O “dado” que situa-se no ponto de partida do empreendimento estrutural sistemático já pode ter sido articulado tanto na dimensão da compreensão natural quanto na dimensão da compreensão científica. De acordo com o autor, no entanto, isso ainda não o qualifica como um componente da teoria. Nesse estágio inicial, o dado é apenas o que o filósofo denomina, tomando emprestado uma expressão de Rescher, de “*candidato à teoria ou à verdade*”.<sup>57</sup> Devemos, aqui, apenas mencionar a semelhança deste ponto de partida com aquilo que a Fenomenologia Hermenêutica chama de “fenômenos”. Para ela, aquilo que serve de ponto de partida para o filosofar pode ter sua origem nas mais diversas áreas do saber. O que Heidegger exige, porém, é que isso seja sempre visto na sua constituição ontológica, quer dizer, enquanto situado na dimensão filosófica de tratamento de questões. Na FES, por sua vez, exige-se que o que foi tomado inicialmente como “candidato à teoria” passe por transformações radicais que lhe permitam, então, adequar-se às exigências e critérios estabelecidos pela abordagem estrutural sistemática, isto é, vir a ser uma teoria que explica algo. Aquilo que é objeto da teoria pode variar em diversos graus, sendo o mais elevado de todos uma teoria do *Ser como tal e em seu todo*.

Com o conceito de “estrutura”, por sua vez, se “designa tudo o que a teoria explicita”, quer dizer, “são elaboradas as estruturas daquilo que é compreendido, explicado (isto é, os dados)”.<sup>58</sup> O conceito de *estrutura* tem um papel fundamental na FES. Embora seu uso mais

<sup>54</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 12.

<sup>55</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 13.

<sup>56</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 13.

<sup>57</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 3.

<sup>58</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 14.

rigoroso seja feito no interior da investigação em Matemática, como diz Puntel, para a Filosofia ele deve ser considerado também “como uma espécie de fio condutor fundamental ou, em outra perspectiva, como uma ideia reguladora da filosofia sistemática”. Puntel explica que, na Matemática, este conceito tem o seguinte significado “intuitivo mais geral possível”: “‘estrutura’ é uma coleção ou ênupla composta de elementos (objetos, entidades de qualquer espécie) e relações (em sentido amplo, que inclui também funções e operações) entre esses elementos.”<sup>59</sup> A partir dessa definição, torna-se importante, para a FES, que este o conceito implica uma negação do simples e sem relação. Essa noção central torna-se muito mais clara quando são apresentados os tipos de estrutura que se tem em vista. Há três tipos fundamentais de estruturas: as formais (lógicas e matemáticas), as semânticas e as ontológicas.

Ao conceber a Filosofia enquanto atividade teórica ou exposição de teorias, Puntel sustenta que são necessários diversos requisitos e exigências para sua efetivação. Fazê-lo nada mais é do que elaborar o *quadro referencial teórico*, isto é, satisfazer aquelas exigências e requisitos com os elementos componentes necessários.

O conceito de “*quadro referencial teórico*”, por sua vez, designa “a totalidade daqueles quadros referenciais específicos (linguístico, lógico, semântico, conceitual, ontológico) que de uma ou de outra forma constituem os componentes [...] pressupostos por uma dada teoria.”<sup>60</sup> Na medida em que, portanto, uma teoria busca explicar algo, um tema, um conteúdo, e o *quadro teórico* constitui justamente os pressupostos dessa teoria, então ele se refere, de algum modo, ao conteúdo. Essa ligação entre *quadro referencial teórico* e conteúdo, em seu nível mais elevado, completamente determinado, resultará na unidade de quadro e conteúdo. Puntel explica essa noção com referência à semântica: “a elaboração de uma semântica” ou o desenvolvimento de uma teoria sobre ela “é o resultado da ‘aplicação’ ou concretização de um determinado quadro teórico no âmbito da linguagem interpretada”.<sup>61</sup> A concretização de um quadro teórico particular o habilita a desempenhar o papel de componente de um quadro teórico mais amplo ou abrangente. Nesse sentido, portanto, devemos entender que a exigência da FES de desenvolver um *quadro referencial teórico* para uma teoria do *Ser como tal e em seu todo* implica que sejam também desenvolvidos esses quadros referenciais que ocupam a posição de

---

<sup>59</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. pp. 34-35.

<sup>60</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 29.

<sup>61</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 30.

componentes intermediários no interior da teoria filosófica geral. A passagem seguinte é essencial para entender a ideia de unidade originária explicada pela teoria que a FES elabora:

No decorrer da exposição como um todo, mas especificamente na seção 5.1, será elucidada e fundamentada a seguinte tese contrária: há uma unidade original de ser/mundo/universo, por um lado, e estruturas linguísticas/semânticas, conceituais e formais, por outro. Neste caso, ser/mundo/universo não podem (mais) ser tomados como dimensões pré-teoricamente dadas e as referidas estruturas não podem (mais) ser entendidas de alguma forma como estruturas em última instância e definitivamente “abstratas”. A bem da clareza é preciso ressaltar que o mundo *originalmente* estruturado, em conformidade com essa explicação, constitui um *ready-structured world* nos seguintes termos: no início do empreendimento teórico, ele tem a “importância” de um “mundo (universo, ser) em geral”, a ser antes de tudo descoberto e elaborado; no final do empreendimento teórico, contudo, ele tem a “importância” de um *ready-structured (universe, being)* descoberto ou elaborado. Porém, nesse “final” a dimensão tri-estrutural se revela como *já incluída* no mundo ou no ser/universo. Sem essa inclusão, a ideia de um *ready-structured world* é um contra-senso. Dito de outra forma: a *estruturalidade do mundo (do universo, do ser)* (no sentido do *genitivus subiectivus*) é (“é” no sentido de identidade) a estruturalidade da dimensão que, no primeiro momento, no início do empreendimento teórico, apareceu como a “outra face” do universo do discurso. Ou ao inverso: o que, num primeiro momento, apareceu ou foi suposta como a “dimensão estrutural”, diferente e distinta daquela do universo do discurso, é (“é” no sentido de identidade) a estrutura(lidade) do próprio mundo (do universo, do ser): *neste* sentido, o mundo (universo, ser) pode e inclusive deve ser suposto como *dimensão originalmente estruturada*.<sup>62</sup>

Na Filosofia, segundo Puntel, a ideia de explicar a relação entre esses polos que inicialmente aparecem de lados opostos e que, no fim do empreendimento estrutural sistemático, mostram-se como “dimensão original estruturada”, assumiu diversas formas: ser e ente; ser e aparência; pensar e ser; homem e natureza; homem e história; homem/mundo e Deus; linguagem e mundo; conceito e mundo; dimensão formal e mundo e muitas outras. São diversas formas de dualismo ou de dimensões opostas que devem ser conectadas por meio de uma explicação de caráter filosófico. O título *Estrutura e Ser* também refere-se a tal polarização. Como foi afirmado na passagem acima citada, no entanto, ao final do empreendimento teórico estrutural sistemático o que deve ficar evidenciado é a unidade dos elementos inicialmente vistos como opostos.

---

<sup>62</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 51.

Para o presente estudo, no entanto, uma declaração é muito importante nesse ponto, a saber: “O título [*Estrutura e Ser*] foi escolhido como alusão consciente e, ao mesmo tempo, em contraposição consciente à obra *Ser e tempo* de Heidegger, a única de suas obras à qual pode (de alguma maneira) ser atribuído o *status* de ‘obra sistemática’”.<sup>63</sup> Para nós, essa declaração serve como um importante ponto de apoio para tratar das relações que iremos estabelecer entre as duas concepções, pois nos permite levar adiante a tentativa de extrapolar a gama de possíveis relações entre a FH e a FES. Naturalmente, o primeiro passo seria, portanto, descobrir quais seriam, para Puntel, os aspectos positivos desta “alusão consciente” e os aspectos negativos desta “contraposição consciente”. Em nosso estudo, esforçamo-nos para tentar elucidar aquilo que julgamos ser alguns desses elementos, embora não tenhamos a pretensão de nos referirmos a todos.

Talvez possa parecer um pouco inadequado aplicar retrospectivamente a noção de quadro referencial teórico à Fenomenologia Hermenêutica, mas isso só é assim quando visto superficialmente. A noção de quadro referencial teórico pode e deve ser aplicada a toda e qualquer concepção como uma figura teórica que permite de fato traçar seus contornos. Se não fosse possível a comparação entre concepções, isto é, se não fosse possível delinear o quadro teórico de cada uma delas e traçar comparações, seria impossível explicar como é que tanto material pode ser designado como Filosofia.

Os capítulos anteriores deveriam ser tomados, portanto, como tentativas iniciais daquilo acreditamos ser alguns desses pontos de intersecção. A abordagem de caráter seletivo das temáticas que serviram de base para as interpretações de SZ pressupunham de algum modo aquilo que percebíamos, além das referências de Puntel, como elementos vinculantes das duas concepções. No entanto, esse caminho não foi feito, como talvez pudesse parecer, apenas a partir dos elementos vistos em retrospectiva e amparados pela concepção estrutural sistemática. A fenomenologia de Heidegger também serviu de base desde a qual procuramos aqueles elementos que não foram explicitamente referidos. A posição privilegiada de termos à disposição uma concepção em que muitas das referências são explicitamente elaboradas pelo seu autor, não foi o único critério de escolha na hora de procurarmos por elementos da FH que estivessem em operação ou que pudessem ser constatados no interior da FES. A seguinte passagem de *Estrutura e Ser* contribui na fundamentação de nossa proposta:

---

<sup>63</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 46.



Valendo-nos da linguagem e “conceitualidade” de Heidegger – se é que no caso de Heidegger se pode falar de “conceitualidade” –, poderíamos caracterizar a abordagem a ser desenvolvida no presente livro e o programa nele expresso da seguinte maneira: o *ser* (como o que se entende, num primeiro momento, nada mais, mas também nada menos do que o universo do discurso ilimitado) é apreendido e descrito “no horizonte da dimensão estrutural (no sentido abrangente)”.<sup>64</sup>

Deve ser dito, além disso, que estamos consciente a respeito do fato de que, para o leitor, ficará cada vez mais claro em que sentido a concepção de Puntel foi decisiva na seleção dos temas e nos critérios levados em consideração na interpretação dos textos de Heidegger. Se a interpretação não tivesse pressuposto esses elementos já no seu ponto de partida, não seria possível, como foi dito nas discussões do Capítulo 1, cumprir os requisitos necessários à elaboração dos três estágios componentes do processo de desenvolvimento do estudo, quais sejam: interpretação, comparação e avaliação. A investigação não se moveu aleatoriamente, apenas imbuída da esperança de ter a sorte de tropeçar em um elemento importante para si. Na verdade, ela antecipou certas possibilidades e verificou em que medida elas seriam razoáveis em relação ao texto. A visão seletiva e antecipação na interpretação, no entanto, não devem ser tomadas como o mero esforço de apresentação daquilo que já inicialmente se sabia e, muito menos, como a busca incessante para confirmar a qualquer custo o que foi antecipado. Também é possível que, algumas vezes, aquilo que era visto como uma coisa importante para estabelecer uma relação possa apresentar-se como um elo incapaz de suportá-la. Em outros casos, também será possível ver de que modo resultados provenientes da interpretação da FH também impactam na revisão dos critérios adotados da FES.

Uma observação importante que deve ser feita nesse ponto é a seguinte: não temos a intenção de realizar uma exposição minuciosa da concepção estrutural sistemática de Puntel. A razão disso está no fato de que o objetivo de avaliação recai em grande parte sobre a concepção de Heidegger, quer dizer, é a mensuração do alcance desta última que tem maior peso em nosso estudo. A exposição da concepção de Puntel tem muito mais o sentido de tornar viável a comparação e avaliação de aspectos que consideramos muito importantes no interior da Fenomenologia Hermenêutica. Isto está de acordo com o que foi elaborado no Capítulo 1, pois seria necessário, para uma avaliação da concepção de Puntel a escolha de uma concepção

---

<sup>64</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 47.

comparável em relação ao modo de abordar certos temas. Não acreditamos que o fato de não termos submetido a posição estrutural sistemática a uma interpretação tão detalhada como fizemos com a fenomenologia de Heidegger sobrecarregue negativamente nosso estudo. Antes de tudo, é a partir da empresa aqui levada a cabo que podem ser estabelecidos os parâmetros para uma tarefa do mesmo tipo e tendo como alvo esta concepção. Isso nos leva a refletir que talvez os ganhos mais significativos estão justamente naqueles aspectos que não funcionaram e devem ser evitados em tentativas futuras.

Apesar dessas observações, chegamos até aqui tendo em mãos uma determinada interpretação de alguns elementos-chave da concepção filosófica de Heidegger, todos situados em um contexto mais amplo de problemas filosóficos tradicionais. A partir daí, então, foi possível perceber de que modo as convicções à base da FH modificaram de um jeito ou de outro abordagens anteriores ou até mesmo levaram a uma rejeição e descarte completo das mesmas. As razões para isso podem ser, algumas vezes, relativas à determinação do significado do problema ou, em outras, concernentes à alterações das exigências para uma possível resolução. É inegável, no entanto, que há um modo próprio, um modo exclusivamente fenomenológico hermenêutico de abordar tais questões filosóficas. Caso seja correto, portanto, considerarmos que essas convicções foram elaboradas justamente com o intuito de buscar uma alternativa aos impasses resultantes do modo tradicional, podemos também agora torná-las objeto de comparação e avaliação com concepções caracterizadas pela mesma intenção. Aqui retomamos a ideia, apresentada inicialmente, de que concepções filosóficas devem ser comparadas e avaliadas umas com relação às outras e segundo os critérios de inteligibilidade e coerência. Na medida em que nossa interpretação teve como foco buscar uma determinação do teor de algumas das convicções fundamentais da FH, pois sem uma identificação desse conteúdo não seria possível qualquer tipo de comparação, podemos, portanto, entrar nas discussões específicas sobre esse material, mormente com relação à concepção de Puntel.

Ao restringirmos a comparação e avaliação da FH somente com a FES tínhamos em mente uma série de razões de caráter metodológico, as quais já foram desenvolvidas no início do trabalho.

- Não nos parece factível realizar uma comparação com todas as concepções filosóficas;
- Não é possível fazer nem mesmo uma comparação com todas as concepções filosóficas desenvolvidas na mesma época ou logo após a publicação de SZ;
- O tema em comum, a questão do ser, foi determinante para a escolha;

- Concepções filosóficas centradas na linguagem natural e sua estrutura foram deixadas de lado pela nossa pressuposição de que a Filosofia não pode ter como objeto de estudo o funcionamento da mesma;
- Se a Filosofia não tem a linguagem natural como objeto temático, então a questão que importa, no que se refere à Filosofia da Linguagem, diz respeito ao papel da linguagem dentro da Filosofia e não ao modo de funcionamento da linguagem natural explicado por filósofos;
- Isso significa também que as abordagens da concepção de Heidegger que partem do pressuposto de que a Filosofia trata do funcionamento da linguagem natural tiveram que ser deixadas de lado;
- Também, no que se refere à concepção de Heidegger, teve de ser problematizado o estatuto das descrições fenomenológicas em comparação com aquelas de caráter pré-fenomenológico;<sup>65</sup>

Além das razões de caráter metodológico, no entanto, há também aquelas que dizem respeito ao conteúdo. No que diz respeito a esse aspecto, podemos afirmar que a relação entre a FH e a FES é exemplar em diversos sentidos. Elas não estão ligadas unicamente através daquele elemento abrangente, de caráter universal, qual seja: que ambas fazem parte da Filosofia. Embora essa afirmação possa parecer trivial, não parecem ser poucas as dificuldades envolvidas na determinação do que seja esse elemento propriamente filosófico. Parece-nos, inclusive, que ele(s) se modifica(m) no decorrer da História. Para além disso, a relação entre essas concepções tem raízes nos temas e pressupostos que as definem. Devemos considerar, naturalmente, que mesmo aí as condições de comparação desenrolam-se até um determinado ponto. Se as ligações não tivessem um limite, então estaríamos diante de posições não comparáveis. Deve ser procurado, em meio aos diversos pontos de intersecção, aqueles aspectos que as diferenciam e, também, aqueles aspectos que tornam possível a comparação.

---

<sup>65</sup> Abordagens, portanto, que tentam encontrar uma correspondência entre às análises de Heidegger dos fenômenos em questão e o modo como supostamente compreendemos esses mesmos fenômenos na dimensão natural devem ser avaliadas por dois prismas: à medida que a correspondência é estabelecida, então fica claro que a concepção de Heidegger torna-se problemática, pois não atende à exigência de ruptura com a compreensão natural, isto é, não atende ao critério justamente estabelecido por ele de que a descrição filosófica deve ser fundamentalmente diferente daquilo que está em vigência no interior da compreensão natural. Parafraseando Heidegger, poderíamos dizer que, enquanto esse nível não é alcançado, a descrição permanece ôntica, entificadora, objetivante, pré-fenomenológica. O que se deveria ter em vista, no entanto, é uma descrição de caráter ontológico, fenomenológico, filosófico. Enquanto essa correspondência não é encontrada, devemos colocar seriamente em dúvida os pressupostos a partir dos quais sua concepção está sendo examinada.

Problemas filosóficos tradicionais, como foi dito no Capítulo 1, devem ser tomados como elos fundamentais entre concepções. Ao considerarmos que eles não possuem um significado imutável – se fosse possível atribuir aos problemas filosóficos tais determinações imutáveis, deveria ser atendida a exigência de que todas as possíveis interpretações que poderiam ainda vir a existir já fossem contempladas –, então a diferença de determinação deve ser devida aos pressupostos de cada posição filosófica. Este, para nós, é um forte indício de que a comparação e avaliação tem por base tais elementos. Também percebemos que existem muitos casos, na História da Filosofia, de problemas que ganharam articulações mais acuradas em correspondência com o próprio desenvolvimento das concepções. Assim, mesmo que possamos afirmar que tanto Platão quanto Hegel trataram da questão do conhecimento, isso não quer dizer que o entendimento de cada um dos aspectos envolvidos na questão e as exigências concernentes a sua resolução sejam sempre os mesmos. A questão do conhecimento não alcançou um estatuto definitivo em Platão ou uma articulação que tornaria dispensável, à Filosofia posterior, a tarefa de retomá-la. Devemos dizer, na verdade, que a maior parte dos problemas filosóficos ganhou contornos cada vez mais nítidos em suas formulações com o surgimento de novas concepções filosóficas e também com a consciência de um conjunto cada vez mais definido de exigências a serem atendidas. Claro que há objeções a essa visão. Um exemplo claro é aquele que se refere aos problemas que a própria Filosofia deixou (ou talvez tenha sido obrigada a deixar) de tratar ao longo de sua história e que passaram a ser objeto de uma abordagem especializada de certos ramos das Ciências ou de outras áreas. Não podemos negar o fato de que diversas disciplinas operam atualmente sem prestar contas daquilo que fazem à Filosofia. A postura de rainha das Ciências, outrora tão defendida, tornou-se, com isso, cada vez mais questionada, pois a Filosofia deve justificar seu discurso e campo temático naquilo que ele se diferencia do discurso de outras áreas do conhecimento.

Quando anteriormente destacamos parte desses elementos na Filosofia de Heidegger, já tínhamos claramente em vista a necessidade de estabelecermos os elos ou pontos de intersecção com a FES. Devemos observar, contudo, que os elementos até agora apresentados não devem ser vistos única e exclusivamente como relacionados à concepção de Puntel. Embora nosso objetivo se restrinja a elas, poderíamos, a partir da questão do ser, por exemplo, estabelecer comparações com outras concepções de ontologia atuais e passadas. A questão do papel da linguagem na Filosofia, da mesma forma, seria um terreno fértil à discussão, ainda mais quando vista em contraste com todas aquelas concepções que não reduzem a linguagem filosófica à linguagem comum. Poderíamos, desse modo, seguir tecendo cada vez mais conexões e as

ampliando substancialmente. Ao acrescentar cada vez mais posições filosóficas e temas, estamos pendendo para o lado da balança que constitui, como dissemos na discussão do Capítulo 1, uma tarefa norteada por um ideal, um horizonte dificilmente alcançável.

Orientar-se pela questão “Qual a diferença entre o que disse Heidegger sobre tal assunto em comparação com aquilo que disse esse ou aquele filósofo?” é apenas parte do processo. Mesmo que esse procedimento seja importante em diversos aspectos, temos em vista, além da comparação, a avaliação de posições filosóficas.

A comparação desses elementos da concepção filosófica de Heidegger com a de Puntel, tem o sentido de apontar também para alguns problemas que acreditamos residirem no interior da FH e que não podem ser resolvidos com base no conjunto de convicções que a constituem. Isso, no entanto, de forma alguma deve ser entendido como uma tentativa de simplesmente deslegitimar o modo fenomenológico de proceder com relação a certos problemas filosóficos. Ao contrário, nossa abordagem tem em vista justamente estimar seu alcance e verificar em que medida novos pressupostos e exigências poderiam talvez ser incorporados a ela.<sup>66</sup> A FH não pode ser considerada, nesse sentido, como o todo da Filosofia, mas como uma contribuição que possui um valor indiscutível com relação a certos temas. Aceita-la de modo irrestrito e sem discussões, no entanto, significaria aceitar que não há mais problemas filosóficos a serem discutidos e que a mesma teria abarcado o conjunto de soluções possíveis. Isso nos leva a pensar que creditar à FH a última palavra em questões filosóficas culmina em aceitar que com ela a Filosofia estaria de alguma forma acabada, consumada. Para nós, essa é uma postura claramente dogmática e não compactuamos com ela.

Nesse ponto da comparação entre o que até agora foi delineado como o modo fenomenológico hermenêutico e o modo estrutural sistemático de abordagem surge a questão do ponto de partida da Filosofia como tal. Em Heidegger, a discussão girava em torno dos problemas associados aos pressupostos de caráter dualista e naturalista, os quais estavam implícitos na articulação da relação sujeito-objeto feita pela Teoria do Conhecimento (TC). A concepção estrutural sistemática reconhece esses mesmos impasses, embora os articule de modo ligeiramente diferente e extraia outras consequências para a discussão.

---

<sup>66</sup> A incorporação de elementos de outras concepções pressupõe, naturalmente, que ainda resta algo do núcleo da concepção principal. Isso chega a um fim quando torna-se impossível incorporar novos elementos sem que mudanças radicais sejam feitas nas convicções que estruturam uma concepção. A partir desse ponto, somente uma nova concepção poderá servir adequadamente. Não é possível aderir e nem apoiar-se em uma concepção totalmente desfigurada e sem consistência no conjunto de elementos que a constituem.

Como foi discutido no Capítulo 3, através da concepção de *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*, Heidegger buscava, ao mesmo tempo, um ponto de partida unitário para o filosofar e uma alternativa ao início dual-naturalista característico da TC. Na medida em que os conceitos de *Dasein* e *ser-no-mundo* foram articulados transcendentemente pela fenomenologia, então era a partir deles que Heidegger descreveria o modo como nos relacionamos com os entes. Em vez de descrever essa relação como o ato em que o sujeito apreende sensivelmente um objeto, Heidegger alçava essa relação ao nível filosófico por meio do procedimento de transcendentalização. Assim, o que na dimensão natural é designado como o ser humano, agora passa a ser concebido filosoficamente como *ser-no-mundo*.

Na concepção estrutural sistemática, o principal problema visto com a abordagem tradicional da TC é muito semelhante com aquilo que a FH observa. Tanto o dualismo quanto o naturalismo são duramente criticados. Para a FES o dualismo é tratado como o problema do abismo ou da cesura. Além disso, para a FES a concepção de “sujeito” não tem um papel central como na TC. Para Puntel, na avaliação desse ponto, torna-se decisivo o papel problemático da perspectiva do sujeito para a Filosofia concebida como teoria. Pois, segundo ele, na medida em que a Filosofia deve ser considerada como uma atividade teórica, a perspectiva do sujeito apresenta-se como um obstáculo para tanto. Enunciados teóricos não devem depender da perspectiva de um sujeito. Enunciados teóricos são fundamentalmente elaborados desde uma perspectiva universal e não de uma perspectiva subjetiva. A seguinte passagem esclarece esse ponto:

Um “quadro teórico”, na forma como esse conceito é entendido nesse livro, *não é* determinado a partir do ponto de vista de um operador de sujeito. Não obstante, não obstante ele está conectado com a dimensão do sujeito. Um quadro teórico que *realmente é pressuposto e utilizado não* pode constar no escopo de um operador de sujeito particularista, pois, se fosse assim, ele seria, na realidade, um operador que *apenas é intencionado* dessa maneira; ele seria portanto, apenas um quadro teórico *de dicto* e, desse modo, justamente não seria pressuposto e utilizado *realiter (de re)*. Isso resulta do fato de que todo e qualquer teórico, para ser levado a sério, conecta seus enunciados com uma validade *não particularista* e, em consequência, *objetiva* e, desse modo, ilimitada. Isso se manifesta quando se analisa o quadro teórico *na realidade* pressuposto e utilizado por todos os subjetivistas (seja no sentido empírico ou transcendental), relativistas, céticos, etc.

O resultado destes esclarecimentos pode ser resumido da seguinte maneira: um quadro teórico *realmente pressuposto e utilizado não é compatível* com um operador de sujeito particularista que a tudo determina; um quadro teórico

genuinamente pressuposto e utilizado *implica* um operador de sujeito *universalista* e inversamente também é implicado por tal operador.<sup>67</sup>

Posições filosóficas que consideram o ponto de partida da Filosofia na percepção sensível ou que consideram que aquilo que é tema de questionamentos pode ser situado independentemente da linguagem, devem ser consideradas como fundamentalmente naturalistas. Seu denominador comum é um entendimento deficiente da relação entre semântica e ontologia, como veremos logo a seguir. A íntima relação que o naturalismo tem com o dualismo revela também que o mesmo problema aqui está presente. O dualismo só é possível com base no naturalismo que supõe uma completa separação entre ontologia e semântica.

Para evitar cair nos mesmos impasses do naturalismo, Heidegger elaborou um conceito de “mundo” que deveria ser compreendido como um “caractere do *Dasein*”, quer dizer, em vez de determinar como condição de possibilidade de nossa relação com os entes a apreensão sensível, com o conceito de “mundo” Heidegger queria esclarecer de que maneira nós, enquanto seres humanos, “já sempre” nos encontramos em relação com os entes em um contexto no qual eles desempenham um papel ou outro. Para Heidegger, esse contexto significativo no qual os entes desempenham algum papel, que ele denomina “mundo”, não é algo objetivo. “Mundo” não tem aqui o sentido tradicional de natureza. Com a expressão “mundo”, Heidegger designa aquilo que é condição de possibilidade de nosso “ocupar-se” com os entes. Com a transcendentalização do conceito de “mundo” e com a tese de que o *Dasein* significa também *ser-no-mundo*, isto é, que o *Dasein* também está sempre referido ao mundo nesse sentido específico, Heidegger estabelece os nexos que, segundo ele, oferecem uma descrição não apenas de caráter transcendental (isto é, ontológico), mas que evitam totalmente o naturalismo característico da relação sujeito-objeto. O mundo enquanto esse espaço de significância que tanto é condição de possibilidade da relação com os entes quanto aquilo a que já sempre estamos referidos deve ser considerado como uma importante tentativa, por parte da Fenomenologia Hermenêutica, de mostrar que a ontologia tradicional estava deixando sem explicação aspectos essenciais desse fenômeno. Assim, ao ultrapassar especulativamente os limites de um conceito natural de mundo, Heidegger expôs as fraquezas inerentes a uma abordagem de caráter naturalista. Consideramos esse um bom exemplo do modo de explorar o potencial especulativo intrínseco aos conceitos filosóficos.

---

<sup>67</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. pp. 152-153.

Acreditamos que a concepção fenomenológica é um estágio muito importante para que sejam entendidos todos os problemas atrelados ao naturalismo. Até mesmo afirmamos que ela é um primeiro passo necessário à superação destas abordagens unilaterais da ontologia. Se Heidegger percebeu corretamente que há algo mais no modo como nos relacionamos com os entes do que aquilo que a ontologia tradicional explica, então torna-se irrenunciável a demanda filosófica por uma explicação mais convincente. Já sabemos a solução, portanto, da Fenomenologia Hermenêutica para esse problema. Agora, podemos aprofundar o exame da solução de Puntel, a qual nos leva à relação entre ontologia e semântica.

### **Ontologia e semântica**

Nas discussões anteriores, estabelecemos o ponto de intersecção entre a Fenomenologia Hermenêutica e a Filosofia Estrutural Sistemática acentuando os impasses verificados no naturalismo e dualismo pressuposto em concepções filosóficas que tratam da questão do conhecimento. A resposta de Heidegger, como já vimos, passava pela tentativa de estabelecer um ponto de partida unitário e de caráter transcendental (em sentido fenomenológico e não kantiano) através da determinação do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*. A concepção estrutural sistemática reconhece o mesmo impasse, mas não procura uma solução na condição existencial do ente que tem uma compreensão de ser (*Dasein*). Para Puntel, a solução passa por uma reconsideração do estatuto de duas áreas que fazem parte da Filosofia por excelência: ontologia e semântica.

Em *Estrutura e Ser*, ontologia e semântica são consideradas, em primeiro lugar, como “os dois lados de uma e mesma moeda”.<sup>68</sup> Mas o que significa isso? No Capítulo 3 daquela obra, intitulado *Sistemática estrutural: as estruturas fundamentais*, Puntel discute o que, segundo ele, é uma característica básica de todo e qualquer empreendimento filosófico e que pode ser articulada na seguinte questão: “Como se dá o compreender de X, isto é, da coisa a ser compreendida?”<sup>69</sup> Puntel explica isso nos seguintes termos:

---

<sup>68</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 246.

<sup>69</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 206.



A posição estrutural aqui sustentada é o resultado de uma visão muito diferenciada [em comparação com outras concepções filosóficas] da relação entre o compreender e coisa a ser compreendida. Parte-se da assunção de que a dimensão da coisa a ser compreendida *num primeiro momento*, isto é, no início do empreendimento teórico, ainda está *vazia*. A nós “está dada” a princípio apenas a dimensão do compreender, e isto, no sentido de que tudo o que empreendemos teoricamente já se dá no quadro da dimensão do compreender. Consequentemente, o exame dessa dimensão se apresenta como a primeira grande tarefa da filosofia. [...] Examinar e explicar detalhadamente a dimensão do compreender no fundo nada mais é que elaborar o quadro adaptado à coisa [*Sach-Rahmen*], portanto, o quadro referencial para compreender a “coisa mesma”.<sup>70</sup>

A “dimensão do compreender”, acima referida, de acordo com Puntel deve ser entendida como “dimensão estrutural” e a sua explicitação chama-se “sistemática estrutural”. Na explicitação da dimensão estrutural, uma questão, acima de todas as outras, ocupa um papel central e já contém uma alusão a respeito da relação entre ontologia e semântica, a saber: “a questão do *status ontológico* dos conceitos”<sup>71</sup> A passagem a seguir ilustra o que Puntel tem em vista com esse tema:

[...] tudo o que, de acordo com a terminologia de uso geral, aparece e vale como “conteúdo conceitual”, “aparece” ou é articulado no meio da linguagem ou em conexão com a linguagem. Essa hipótese pressupõe uma concepção bem determinada – e radical – sobre a importância da linguagem. Segundo essa concepção, linguagem não é um meio para exposição ou expressão de “conteúdos conceituais” que de algum modo “existem” ou são possuídos independentemente da linguagem. Deve-se enfatizar, no entanto, que linguagem constitui *meio indispensável* da expressão ou exposição, no seguinte sentido: se compreendidos *adequada* ou *rigorosamente*, os assim chamados “conteúdos conceituais” não existem sem sua articulação (ou articulabilidade) linguística. Em outras palavras, não se pode separar “conteúdos conceituais” de sua articulação linguística; esta é um ingrediente essencial dos próprios “conteúdos conceituais”. Na verdade, os “conteúdos conceituais” não são “entidades lingüísticas”, mas é preciso entender corretamente que conteúdos conceituais não são entidades lingüísticas no seguinte sentido: eles não são constelações puramente sintáticas de símbolos (lingüísticos) não interpretados; assim, eles são entidades não lingüísticas, não obstante *dependentes da linguagem* (no sentido de: lingüisticamente articulados ou articuláveis). Acolhendo a famosa exigência de Quine: “*No entity without identity [Não há entidade sem identidade]*”, pode-se dizer que uma parte essencial das “condições identitárias” dos “teores conceituais” é a articulação lingüística.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 207.

<sup>71</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 210.

<sup>72</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 226.

Nessa passagem, podemos ver com clareza o papel fundamental que desempenha a dimensão da linguagem no interior da concepção estrutural sistemática. No entanto, no texto acima constam apenas os elementos preparatórios para o esclarecimento da relação entre ontologia e semântica. Embora seja essencial destacar o papel da linguagem e as características a ela associadas nessa concepção, ainda devemos colocar a questão sobre que tipo de linguagem se trata aqui. Segundo Puntel, poucos filósofos colocam ainda esta questão. E isso se deve ao fato de que, em geral, se toma como óbvio que, quando tratamos da linguagem, está em questão a linguagem na qual comumente articulamos os pensamentos sobre um determinado assunto na vida cotidiana, a chamada linguagem comum/natural. Essa linguagem é tratada com excelência pela lógica de predicados de primeira ordem, em função de sua estrutura fundamental de sujeito-predicado, ela é, na maior parte das vezes, a linguagem a qual os filósofos se referem em suas discussões. Para Puntel, no entanto, aí surge um grande problema, a saber: a semântica que resulta da interpretação da linguagem natural “está baseada no *princípio da composicionalidade*, que fornece a chave para a interpretação da estrutura de sujeito-predicado das sentenças.”<sup>73</sup> Do princípio da composicionalidade, segundo Puntel, resulta uma ontologia *composicional*, isto é, uma ontologia equivalente à ontologia da substância, a qual desempenha um papel fundamental na Filosofia basicamente desde seu início entre os gregos.

O argumento de Puntel consiste em rejeitar a semântica composicional em função de ela estar baseada na ontologia da substância. Este argumento é desenvolvido em todos os seus passos na seção 3.2.2.3 *Crítica da semântica e ontologia baseadas no princípio da composicionalidade*. Não vamos reconstituí-lo aqui, pois o que nos interessa é justamente o fato de que aqui aparece novamente o laço com a concepção de Heidegger. Em termos gerais, podemos assinalar que tanto a FES quanto a FH compartilham de uma visão extremamente crítica da ontologia tradicional ou da ontologia da substância. Em Heidegger, a ontologia da substância era considerada o fator fundamental que impedia tanto um questionamento quanto um acesso adequado à dimensão do ser.

No entanto, devemos mencionar a diferença das duas concepções no que diz respeito a maneira de elaborar suas críticas à ontologia tradicional e nas conseqüências que extraem a partir delas. A via escolhida por Puntel desdobra-se em elementos distintos daqueles elaborados

---

<sup>73</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 246.

por Heidegger. Parece, na verdade, que apenas esse acordo essencial a respeito dos problemas decorrentes da ontologia da substância faz a ligação entre ambas. Se em Heidegger a solução ou a alternativa a esses impasses residiam em uma Analítica Existencial do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*, a qual deveria mostrar de que maneira a sua constituição existencial tornava possível a constituição transcendental dos entes<sup>74</sup>, quer dizer, apresentava aquilo que era condição de possibilidade de toda e qualquer objetividade e seus limites; com Puntel, temos como exigência a elaboração de uma semântica que não esteja mais baseada na ontologia da substância, isto é, uma semântica que não esteja carregada dos mesmos problemas que estão no núcleo da ontologia que ela pressupõe.

Em nosso entendimento, essas diferenças entre um modo fenomenológico e um modo sistemático de resolver uma questão importante da Filosofia, as quais se desenvolvem a partir do diagnóstico distintos da raiz do problema, mostram-nos as consequências que podem ser extraídas de conjuntos distintos de convicções teóricas. O “quadro teórico” com o qual opera a fenomenologia de Heidegger, na medida em que possamos nos referir a ele dessa forma, é em muitos aspectos diferente do “quadro teórico” da concepção sistemática. Essas diferenças significativas nos pressupostos, nas consequências extraídas e na própria maneira de apresentar o tema não devem, contudo, impedir-nos de reconhecer, por mais frágil que isso possa parecer, o elemento de caráter filosófico que as une. Se não o reconhecermos, teremos que ceder espaço para aquelas avaliações que defendem a existência de uma ruptura total entre concepções filosóficas e, portanto, o isolamento de cada Filosofia. Nossa preferência recai, contudo, no lado que defende uma continuidade e progressão no tratamento de questões filosóficas. Devemos reconhecer, certamente, que existem muitas tentativas fracassadas nesse percurso, mas elas depõem a favor da compreensão de que há uma exigência de continuidade e desenvolvimento do trabalho filosófico.

Devemos considerar como um resultado importante da comparação o seguinte: O que a FES designa como *quadro referencial teórico* está apenas exposto parcialmente ou pressuposto pela FH. Esse ponto foi muito importante para nossa pesquisa, pois, sem ele, dificilmente poderíamos dar um sentido filosófico à interpretação desenvolvida nos Capítulos 2 e 3. Desde o início, empregamos em nosso estudo a expressão composta “*conjunto de convicções teóricas*”

---

<sup>74</sup> Cf. Anexo 1 da Carta de Heidegger a Husserl. HUSSERL, E. *Husserliana, Gesammelte Werke*. Band IX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. p. 602.

para nos referirmos a alguns dos elementos centrais da posição de Heidegger. Nosso esforço interpretativo estava antecipadamente vinculado ao entendimento de que haveria um *quadro teórico* pressuposto pela FH. Se ele fosse totalmente explícito, no entanto, não haveria qualquer necessidade de interpretar os escritos de Heidegger e praticamente a totalidade dos esforços seriam direcionados para a comparação e avaliação de sua concepção. Não apenas esse estudo, portanto, mas a longa tradição de intérpretes da obra de Heidegger, em nosso entendimento, comprovam que há uma série de afirmações que ainda necessitam de uma investigação a respeito das convicções teóricas que constituem sua Filosofia. Podemos dizer, além disso, que não é nenhum absurdo afirmar que ainda há um longo caminho a ser percorrido no que diz respeito a um possível acordo interpretativo por parte daqueles que se interessam por seu pensamento. Na verdade, esse acordo interpretativo parece constituir um caso ideal. Para além da busca pela interpretação definitiva, o mais importante são as possibilidades que surgem da interpretação que explora o potencial especulativo de conceitos e convicções provenientes de uma concepção.

Uma questão adquire relevância no que diz respeito à afirmação de que a FH possui um *quadro teórico* pressuposto. Ela pode ser assim articulada: Quais são os elementos apresentados que permitem sustentar esse diagnóstico da FH? Devemos mencionar alguns dos aspectos discutidos nos capítulos anteriores que ilustram esse ponto. São eles: o estatuto do método fenomenológico; a afirmação central de que “ser quer dizer ser do ente”; a compreensão filosófica em comparação com a compreensão natural e a compreensão científica; o problema do naturalismo e do dualismo no ponto de partida do filosofar; os problemas com a ontologia de substância; a importância de um conceito de mundo não puramente objetivo, etc. Se não há, de fato, uma articulação expressa do quadro teórico ou do conjunto de convicções por parte da FH, é óbvio que daqui resultam certos problemas. Podemos perceber que a comprovação desses elementos pressupostos é uma condição fundamental na sustentação da comparação entre posições e a tarefa de interpretação perde todo o sentido, pois deveríamos apenas nos concentrar no potencial especulativo dos conceitos heideggerianos. Deveríamos ir ainda mais longe e dizer que estamos convencidos de que a pressuposição de tais elementos é a condição para que a FH possa apresentar os resultados da Analítica Existencial. Acreditamos, portanto, que os traços principais da quadro teórico fenomenológico estão delineados na Introdução (§§ 1-8) de SZ. Quando consideramos a totalidade da obra, parece haver uma ênfase no tratamento direto de questões filosóficas em detrimento de uma exposição mais detalhada do conjunto de convicções

(ou quadro teórico) que torna possível tais análises. Podemos perceber, todavia, os efeitos desse quadro nos resultados alcançados e nas diversas conexões entre estes elementos.<sup>75</sup>

Quando nos perguntamos, portanto, como foi possível a Heidegger chegar aos resultados apresentados em *SZ*, como fizemos na discussão sobre o §7, percebemos nitidamente que os pressupostos das análises não estão sempre articulados de modo explícito tal como se poderia desejar. Isso não significa, no entanto, que não possamos torna-los objeto de discussão. Para tanto, tivemos que atender à demanda por interpretação que ficou cada vez mais evidente diante da apresentação de diversos questionamentos sobre o conjunto de convicções estruturantes de obra. O que ilustra adequadamente essa demanda é o fato de que estamos diante de resultados de caráter incontestado (pois assim consideramos a Analítica Existencial que foi extensamente desenvolvida em *SZ*) sem que, contudo, tenhamos uma clareza a respeito do caminho que conduziu até eles. Podemos mencionar, como exemplo, o fato de que em *SZ* se faz a diferenciação entre ser e ente ou entre um nível ontológico e um nível ôntico de análise. Essa diferenciação já está pressuposta, na verdade, como um nível a ser alcançado pela própria concepção. Sempre se está buscando o nível ontológico em cada questão e se procura extrair as melhores consequências disso para a Filosofia. É isso que tentamos demonstrar, até agora, na interpretação do modo como Heidegger examina certas questões. Assim, a convicção a respeito da diferença entre ser e ente torna-se, no exame dos temas, a exigência de tratar do caráter ontológico daquilo que se apresenta.

Esse segundo nível, constituído em grande parte por pressuposições muito importantes, desempenha um papel decisivo tanto para a interpretação dos resultados alcançados por Heidegger quanto para estabelecer uma relação positiva com a concepção estrutural sistemática de Puntel. É compreensível, naturalmente, que a assunção deste segundo nível seja encarada com certa relutância. Ainda mais quando examinamos os elementos que deveriam justificá-lo.

---

<sup>75</sup> Devemos fazer aqui ainda uma observação a respeito das consequências da pressuposição desse quadro teórico para a Analítica Existencial. O §43 *Dasein, mundanidade e realidade* de *SZ* é totalmente elaborado já a partir dos pressupostos que conduzem a discussão a respeito da Teoria do Conhecimento, tal como descrito no Capítulo 3 desse estudo. No entanto, eles não trazem aportes significativos em relação aos aspectos lá discutidos, isto é, no que diz respeito a apresentação dos elementos que compõem as convicções teóricas ou “quadro teórico” da Fenomenologia Hermenêutica. Não discutimos o §43, em nosso estudo, pelo fato de que nele verificaríamos apenas os mesmos pressupostos já apresentados. Além disso, nosso objetivo é a elucidação dos mesmos. A verificação de sua presença em todos os capítulos que constituem a Analítica Existencial seria uma tarefa muito além daquela que imaginamos. Naturalmente, seria apropriado, em outro momento, mostrar as consequências da aplicação do conjunto de convicções pressupostas por Heidegger nas discussões sobre a questão da realidade. Encaramos da mesma forma o §44, pois ele é o resultado da aplicação do “quadro teórico” da Fenomenologia Hermenêutica ao problema da verdade. Esse talvez seja um dos temas que ainda hoje é objeto das maiores controvérsias entre intérpretes de Heidegger.

A própria falta de clareza, na obra, contribui para a sua aceitação. No entanto, se colocarmos como uma condição irrenunciável a clareza absoluta a respeito do conjunto de convicções filosóficas que constituem uma posição, talvez nada restasse, pois deveríamos rejeitar a maior parte daquilo que foi produzido em todas as épocas da Filosofia. Além disso, eliminaríamos o principal ponto de conexão entre concepções filosóficas, isto é, eliminaríamos aqueles conceitos que são utilizados em função de seu potencial especulativo. Diversos desdobramentos relevantes a respeito de temas essenciais aconteceram na Filosofia devido à tentativas iniciais de caráter altamente especulativo no que diz respeito aos conceitos filosóficos. Podemos mencionar os conceitos de *ideia*, *logos*, *ousia*, *theon*, *razão*, *transcendental*, *substância*, *sujeito*, *objeto*, etc. O uso dos mesmos, como sabemos, vai muito além do que é delimitado pelos filósofos que inicialmente os utilizaram e ultrapassa a dimensão da compreensão natural na qual alguns tiveram sua origem. Na maior parte das vezes, não é possível para um filósofo desdobrar todas as consequências e implicações de suas convicções teóricas fundamentais. Isso pode ser visto, sobretudo, no impacto que as mesmas podem ter não apenas em outras concepções filosóficas senão também em outras áreas do conhecimento.

Existe também a possibilidade de se apresentar uma objeção a respeito da verificação desse quadro referencial na FH. Podemos perguntar: Não seria uma exigência estranha procurar na FH um equivalente ao quadro referencial teórico da FES? A noção de *quadro referencial teórico*, tal como foi elaborada em *Estrutura e Ser*, designa “a totalidade de fatores [...] para que o desenvolvimento e a exposição de uma teoria seja factível.”<sup>76</sup> O *quadro referencial teórico* “é um instrumento que permite apreender, compreender e explicar algo (um nexos, um domínio objetual). Dentro de ou por intermédio de um quadro teórico se faz referência a algo.”<sup>77</sup> Não nos parece equivocado essa aplicação retrospectiva do quadro teórico à Fenomenologia Hermenêutica. O que será constatado, ao menos o que queremos demonstrar, são as diferenças dos quadros teóricos, elementos organizadores, paradigmas de racionalidade, princípios epocais de cada Filosofia. A Analítica Existencial depende desse conjunto de convicções para ser elaborada e apresentada. Não é possível pensar de que modo ela seria possível sem que estes elementos estruturantes estivessem pressupostos no decorrer de todo o seu desenvolvimento.

---

<sup>76</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 27.

<sup>77</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 29.

Se for correto classificar a crítica à ontologia da substância como um ponto em comum tanto à FH quanto à FES, devemos dizer, contudo, que há diferenças no modo como se desdobra essa crítica. Acreditamos, novamente, que isso se deve à diferença de pressupostos do ponto de partida. Para Heidegger, uma concepção como a ontologia da substância é resultado de concepções filosóficas que tem como base uma compreensão objetiva de ser. Já para Puntel, a ontologia da substância está baseada em um conceito de deve ser considerado ininteligível. Segundo Puntel, “[a] melhor forma de caracterizar a ontologia da substância é esta: ela designa um X, ao qual podem ser atribuídas propriedades e relações (e sobre o qual podem ser afirmados estados de coisas). Porém, como se deve conceber esse X?”<sup>78</sup> Como devemos, por fim, conceber uma entidade que não está em relação com coisa alguma ou a qual não podemos atribuir nenhuma propriedade? O fato de nos referirmos a algo que, na verdade, não deveria ser passível de referência alguma (pois não tem nem propriedades e nem relações), revela a incoerência em que incorremos ao utilizar esse conceito, principalmente quando devem ser atendidos os níveis de exigência estabelecidos pela concepção estrutural sistemática.

Tanto a via da Fenomenologia Hermenêutica quanto a via estrutural sistemática levam ao mesmo resultado, a saber, o conceito de substância não oferece uma base segura à elaboração de concepções filosóficas que seguem certos critérios e levantam alguns tipos de exigências. Há um problema intrínseco ao aparato conceitual orientado por essa suposição, o que sugere a necessidade de alguma mudança. Para Heidegger, os problemas decorrentes da ontologia da substância ou das ontologias tradicionais (todas determinam objetivamente o ser) têm muito a ver com a exigência de fundamentação última que perpassa a Filosofia como tal. Assim, um princípio, um conceito, um elemento organizador fundamental passa a servir como fundamento a partir do qual todas as questões de caráter filosófico devem se adequar. A busca por uma fundamentação última em Filosofia encontra na determinação objetiva de ser, assim pensa Heidegger, um bom ponto de apoio para seguir em frente. Quando são apontadas as falhas dessas tentativas de fundamentação a partir dessa estratégia objetivante, o que ocorre é um colapso das concepções nelas baseadas. Elas não mais sobrevivem em sua pretensão de universalidade, embora muitos aspectos relevantes possam perdurar e continuar a sere utilizados. Decorre disso, também, que a própria exigência de uma fundamentação última deixa de ter algum respaldo ou legitimidade. Esse diagnóstico de um problema no interior da Filosofia ganhou muitos rótulos: pensamento pós-metafísico, pensamento anti-metafísico, etc. A partir

---

<sup>78</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 252.

disso era exigido das concepções filosóficas um modo de tratar com suas questões sem recorrer a uma estratégia de fundamentação objetiva que havia se mostrado problemática em diversos sentidos.

Tendo em vista agora o panorama dessas duas concepções, poderíamos juntá-las em uma concepção filosófica contendo o melhor das duas? Aproveitar aquilo que tem de melhor em cada concepção não é apenas possível, mas recomendável. No entanto, não é possível apenas retirar de cada uma delas aquilo que há de melhor e, a partir de um somatório, dar por consolidado uma posição filosófica superior. Não podemos nos esquecer que as principais convicções de uma concepção filosófica estão em relação entre si. Apenas apropriar-se de convicções selecionadas segundo alguns critérios não resulta em uma concepção filosófica melhor do que as outras.

### **A FES não aceita a concepção de linguagem da FH**

Outro aspecto importante a ser aqui mencionado diz respeito à questão da linguagem na Fenomenologia Hermenêutica. A expressão “questão da linguagem” serve como um rótulo para a concepção de linguagem que perpassa *SZ*. Nesta discussão, no entanto, não nos voltaremos às origens da concepção heideggeriana de linguagem. Também não é nosso objetivo discutir as concepções desenvolvidas após *SZ*, pois ampliam em demasia o escopo do estudo. O que de fato nos interessa é um aspecto dessa concepção que permite desenvolver uma discussão com a FES.

Como foi mencionado nas discussões sobre *SZ* (capítulos 2 e 3), Heidegger desenvolve sua concepção filosófica tendo em vista a exigência de que a Filosofia tenha um discurso correspondente ao modo com qual articula seus temas. Este deveria ser fundamentalmente diferente do modo como as ciências e compreensão natural o fazem. Heidegger também parece estender essa exigência não só à Filosofia como tal, senão também a sua própria concepção com relação a outras filosofias. Isto pode ser visto a partir do momento em que procura dar a ela um caráter totalmente original e distinto da tradição filosófica. Esse aspecto, no entanto, é secundário em relação à exigência de diferenciar-se dos discursos científico e natural. Ao conceber a Filosofia como um movimento de ruptura com o que está articulado na dimensão da compreensão natural, Heidegger precisa dar um sentido filosófico para a sua linguagem. Ela deve ter um estatuto fundamentalmente distinto do estatuto da linguagem na qual é articulada



a compreensão natural. A exigência de uma linguagem adequada à Filosofia, de uma linguagem estritamente filosófica, levou Heidegger a desenvolver formulações e usos conceituais cada vez mais distantes do modo usual e cotidiano de emprego da linguagem e, também, dos modelos filosóficos já existentes. Em *SZ* isso aparece na seguinte passagem, como uma espécie de aviso sobre a diferença entre o uso filosófico e o uso normal de expressões linguísticas:

No que se refere à rudeza e à “falta de beleza” de expressão, nas análises que se seguem, convém notar que uma coisa é contar algo sobre o *ente* numa narração, outra é apreendê-lo em seu ser. Para levar a cabo a tarefa referida por último, faltam, no mais das vezes, não só as palavras, mas, sobretudo, a “gramática”. Se for permitida uma menção a anteriores e, em seu nível, inigualáveis pesquisas de análise do ser, que se comparem as seções ontológicas do *Parmênides* de Platão ou o capítulo IV do Livro VII da *Metafísica* de Aristóteles com um trecho narrativo de Tucídides e se verá o que os gregos se impuseram de inaudito nas formulações de seus filósofos. E onde as forças são essencialmente menores, além de que o domínio-do-ser por abrir ontologicamente é muito mais difícil do que o que foi dado anteriormente aos gregos, também hão de crescer a complexidade na formação-do-conceito e a dureza da expressão.<sup>79</sup>

Esse aspecto é importante pelo seu caráter especulativo e inovador, como já falamos. No entanto, Heidegger também faz a seguinte ressalva sobre a linguagem em geral: ela muitas vezes parece ser inadequada para articular aquilo que é a questão do pensar, a saber, o ser. Heidegger seguidamente se refere aos limites da linguagem da *Metafísica*. O que importa é que, de um lado, está o pensar e, de outro, a linguagem. Há, portanto, uma espécie de limitação da linguagem com relação ao ilimitado alcance do pensamento filosófico. Há também uma limitação decorrente da natureza da linguagem e do tema que ela deveria articular. Já faz muito tempo que os filósofos reclamam das restrições impostas pela linguagem ao pensamento. Em Platão já estava consolidada a suspeita relativa à capacidade de articularmos em palavras os pensamentos. São diversas as críticas e os aspectos nela envolvidos. O que nos interessa, no entanto, é chamar a atenção para um aspecto que parece subsistir a todas elas. A articulação desse problema constitui um dos elementos centrais da FES e é com base nela que passaremos a observar a fenomenologia de Heidegger.

Para deixar claro esse ponto é importante contrastá-lo com aquilo que a FES tem a dizer sobre essa questão. Para ela, ao falarmos dos limites da linguagem já ultrapassamos esses limites. Isso significa que não faz sentido falar de limites em termos absolutos quando a

---

<sup>79</sup> HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. p. 131.

constatação dos limites só é possível a partir do ponto em que os mesmos já foram ultrapassados. Puntel articula esse aspecto da seguinte maneira:

[...] falar de um “limite” traçado pela linguagem (ou por linguagens) sempre implica que já se ultrapassou linguisticamente esse limite, pois se fala sobre o limite, e isso quer dizer que se está articulando linguisticamente a dimensão que se situa além do (suposto) limite da linguagem. Ou seja, limite só é limite quando existe uma dimensão além do limite; determinar um limite referente a uma ou à linguagem significa ingressar em um “espaço linguístico” sem o qual não seria possível falar da dimensão que supostamente se situa além da linguagem.

[...] O único ponto relevante aqui é a noção de que não há como “romper” os limites da “linguagem como tal” ou da “linguisticidade [*Sprachlichkeit*]”. Mas esse “não”, longe de constituir um limite, uma restrição ou coisa do gênero, é expressão da circunstância que faz com que se deva ver a dimensão linguística como (a) “dimensão universal”, na qual os homens, como teóricos, já se encontram e se movem quando iniciam e executam o empreendimento teórico.<sup>80</sup>

Se nos pautarmos pelo teor do que é enunciado acima, como deveríamos classificar as observações de caráter negativo feitas por Heidegger de que “faltam, no mais das vezes, não só as palavras, mas, sobretudo, a ‘gramática’”<sup>81</sup> para a investigação de *SZ*? Certamente não devemos ignorar esse ponto e os possíveis problemas que decorreriam dessa convicção. No entanto, ela não pode ser vista isoladamente, pois, mesmo tendo falado dos limites da linguagem, Heidegger se esforça para “superar” tais limitações. Seriam essas observações apenas de caráter retórico? Segundo o modo como vemos as coisas, as limitações apontadas por Heidegger decorrem em grande medida da exigência de autonomia da Filosofia em relação aos campos da ciência e compreensão natural. Por um lado, há a linguagem comum articulando toda a compreensão da dimensão natural e, de outro lado, há a linguagem científica que, fundamentalmente, é desenvolvida para tratar de temas que extrapolam ou que não são tratados na dimensão natural. Entre esses dois campos existe a Filosofia, que não é nem uma repetição da compreensão natural, embora tome diversos elementos desse âmbito e os desenvolva de modo distinto, e nem uma Ciência, no sentido de tratar dos objetos a partir dos mesmos pressupostos de caráter metodológico. A Filosofia, no entanto, não pode ignorar aquilo que as Ciências dizem, apesar de não tratar de seus objetos do mesmo modo. Se o contrário disso fosse verdade, então não poderíamos atribuir à Filosofia um estatuto autônomo em relação às

<sup>80</sup> PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. 2008. p. 39.

<sup>81</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2012. p. 131.

Ciências e à dimensão natural. Parece ser muito claro que Heidegger também opera a partir dessa convicção e é ela que se encontra à base da exigência de uma linguagem própria à Filosofia, isto é, uma linguagem que é determinada pelo conjunto de convicções que regem o uso linguístico científico e natural. Um comentário aqui se torna importante. Em *SZ*, as discussões a respeito da linguagem giram ao redor do caráter derivado que Heidegger atribui ao enunciado teórico e seu fundamento na concepção de substância da ontologia antiga. No trecho a seguir de *SZ*, poderemos notar a semelhança com a concepção de Puntel, embora seus comentários sejam de caráter extremamente crítico quando referidos à questão da linguagem em Heidegger.

Os gregos não tinham nenhuma palavra para linguagem; entenderam “de imediato” esse fenômeno como discurso. Contudo, porque na reflexão filosófica, o *logos* foi visto preponderantemente como enunciação, a elaboração das formas e das partes constitutivas do discurso em suas estruturas fundamentais efetuou-se pelo fio-condutor *desse logos*. A gramática foi buscar seu fundamento na “lógica” desse logos. Mas esta se funda na ontologia do subsistente.<sup>82</sup>

Existe aí, portanto, um impasse. Ao mesmo tempo em que reconhece a exigência de ter que dar à Filosofia um estatuto autônomo, o que implica uma linguagem não mais orientada pelos mesmos pressupostos que determinam a linguagem científica e a linguagem natural, Heidegger concebe a linguagem que está à disposição da Filosofia como limitada ou a considera insuficiente para articular o que é pensado nesse campo (em *SZ*, isso se manifestava nas dificuldades de tematizar o nível ontológico). Se esse retrato do estado de coisas em questão é apropriado, então temos a oportunidade de aprofundar ainda mais a investigação através de alguns questionamentos. Quando afirmamos que “Heidegger concebe a linguagem que está à disposição da Filosofia como limitada” surgem as seguintes questões: Que linguagem é essa que, segundo Heidegger, encontra-se à disposição da Filosofia? De onde ela vem? É a mesma linguagem na qual as ciências e a compreensão natural se articulam?

Para Heidegger, a linguagem que está à disposição da Filosofia é, sobretudo, a linguagem da Metafísica. Mas que linguagem é essa? A linguagem da Metafísica seria, fundamentalmente, aquela em que se expressa toda a tradição filosófica desde seu nascimento na Grécia. Heidegger também diz que a linguagem é em si mesma metafísica, quer dizer, que

---

<sup>82</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2012. p. 467.

os pressupostos fundamentais da Metafísica estão em operação na linguagem, seja ela a linguagem natural, a linguagem científica ou qualquer outra. Esse caráter metafísico da linguagem ou seu pertencimento à Metafísica é que está na base do juízo negativo de Heidegger a respeito das limitações para articular o pensado. Isso está de acordo com sua crítica à Metafísica e a vontade de superá-la. O filósofo pretendia, de fato, separar-se do conjunto de pressupostos que a orientavam. Assim, à medida que a linguagem à disposição do filosofar fosse proveniente dessa tradição, seria então inevitável que os pressupostos que lhe são determinantes estivessem também em operação no interior dessa linguagem. Heidegger lamenta não ter outra linguagem além desta e procura lidar com seu caráter metafísico através da tentativa incessante de diferenciar o que ele mesmo desenvolve filosoficamente daquilo que a tradição filosófica já articulou. Entre os fatores que caracterizam as análises da Fenomenologia Hermenêutica, devemos dar a esse uma posição destacada.

Esse é apenas um dos lados do problema relativo aos limites da linguagem apontados por Heidegger. Existe, ainda, aqueles problemas que dizem respeito às implicações dessa concepção. Mencionamos anteriormente que, de acordo com a FES, concepções que sustentam limitações da linguagem devem ser vistas como contendo uma contradição que, na maior parte das vezes, não é vista de imediato. Cabe, então, a seguinte pergunta: Heidegger também teria sucumbido a tal contradição? A relevância dessa pergunta reside no fato de que com ela estamos tentando reabrir uma discussão com relação a qual a FES já teria dado uma resposta. De acordo com a concepção de Puntel, a Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger não teria ido além desse juízo negativo sobre a linguagem e seus limites. Essa avaliação está articulada em detalhes na obra *Ser e Deus*<sup>83</sup>, que dedica-se quase que exclusivamente à aplicação do enfoque sistemático à questão de Deus na Filosofia. Nela, Puntel se esforça para mostrar as deficiências de concepções filosóficas adversárias e apresenta as exigências para um tratamento adequado do tema. Embora Heidegger seja duramente criticado, sobretudo no modo como apresentou seu pensamento, mesmo assim Puntel atribui a ele importantes aportes à esse tema. Para Puntel, Heidegger permaneceu em uma espécie de lugar cômodo a partir de onde repete exaustivamente que a linguagem impõe limitações ao pensar como tal. Heidegger teria apenas lamentado as limitações da linguagem da Metafísica e nunca teria percebido que deveria se dedicar à tarefa de elaborar uma linguagem filosófica que estivesse à altura do que queria pensar. O caráter

---

<sup>83</sup> PUNTEL, L. B. **Ser e Deus**: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.

metafísico da linguagem foi tomado como algo não apenas incontornável, senão também como impossível de ser superado.

Acreditamos que essa crítica é exagerada em alguns aspectos, pois Heidegger não permaneceu apenas em uma posição na qual a constatação de limites da linguagem tornou-se uma convicção cômoda de ser repetida. Se fosse assim, como explicaríamos as tentativas do filósofo em desenvolver sua concepção filosófica com um modo de tratar da linguagem que se distancia intensamente do modo natural. Se fossemos consequentes com a tese de que toda vez que se fala dos limites da linguagem já ultrapassamos os limites dessa mesma linguagem, então temos de investigar também a partir de que perspectiva Heidegger faz esse juízo. Há nuances no modo de encarar o problema que são muito importantes e não podem ser simplesmente descartadas como incoerentes e contraditórias.

Se a questão a respeito de uma linguagem filosófica está conectada com a questão da busca por um estatuto autônomo da Filosofia diante de outras áreas, então devemos considerar que a constatação de Heidegger de certos limites da linguagem tem muito a ver com a própria natureza da relação entre Filosofia, Ciências e compreensão natural.

Os problemas ligados aos limites da linguagem referidos por Heidegger parecem ter a ver com essa espécie de patrimônio linguístico comum. Filósofos utilizam em grande parte os mesmos conceitos e precisam diferenciar o seu modo de uso daquele que é feito por outros filósofos. O significado dos conceitos não pode sempre ser considerado uniforme. Qual poderia ser a finalidade da atividade filosófica e da atividade científica se elas não fossem não apenas diferentes entre si, mas também diferentes da compreensão natural? Se há, de fato, essa diferença, então isso deve ter como resultado que o discurso articulado em cada um desses campos também seja diferente. Há, assim, uma espécie de patrimônio linguístico comum, embora aquilo que determina o significado dos discursos em cada um deles não possa ser o mesmo, mas tem que ser diferente em concordância com a diferença de atividades e conjunto de convicções teóricas ou quadro referencial teórico de cada uma.

Se podemos estabelecer diferenças entre linguagem natural, linguagem científica e linguagem filosófica, então devem existir critérios que tornam isso possível e, ao mesmo tempo, deve ser possível identificar o que é específico de cada uma delas. Baseado em quais critérios estabelecemos a diferença entre linguagem científica e linguagem natural? Não podemos mais renunciar à constatação de que certos fenômenos são explicados de modos diferentes a partir

da perspectiva da compreensão natural e a partir da perspectiva científica. Não apenas isso, existe também uma diferença nas explicações científicas em nível microscópico e em nível macroscópico. A tentativa de integrar essas explicações se resume na busca por uma teoria unificada no campo da Física. Na dimensão da compreensão natural temos um modo de tratar de certos fenômenos que está adequado e em conformidade com a perspectiva e as necessidades dessa dimensão. Não achamos errado falar do “Nascer do sol”, embora saibamos, em conformidade com o saber científico de nossa época, que é a terra e não o sol que se move. Essas discrepâncias entre explicações a respeito de um fenômeno expressam uma diferença entre o conjunto de convicções que orientam o modo de compreender e explicar intrínseco à dimensão natural e à dimensão científica.

A FES atribui essas discrepâncias ao quadro referencial teórico inerente a cada uma das dimensões. Dentro do conjunto de convicções fundamentais que constituem o quadro referencial da compreensão natural é completamente inteligível e coerente falar do nascer do sol. Com base no conjunto de convicções fundamentais que constituem o quadro referencial teórico da compreensão científica, no entanto, esse modo de falar está em completo desacordo com o fenômeno em questão. Para a compreensão científica, o modo correto de tratar do fenômeno tem de levar em conta os pressupostos fundamentais a respeito do movimento de rotação e translação da Terra, o comportamento dessa em relação ao sol e assim por diante. As afirmações nesse campo, portanto, precisam estar de acordo com o seu conjunto de convicções fundamentais ou o seu quadro teórico. As diferenças entre a Física newtoniana e a Física quântica também devem ser atribuídas ao conjunto de pressupostos fundamentais de cada uma delas. Se podemos, então, atribuir ao discurso articulado com base na compreensão natural dos fenômenos uma coerência com essa perspectiva e suas exigências e pressuposições, então deveríamos também atribuir ao discurso filosófico uma autonomia baseada justamente nas convicções fundamentais que constituem o seu quadro referencial teórico. O preço a ser pago por negligenciar esse estado de coisas parece ser o de que a Filosofia deveria, então, ser pura e simplesmente dissolvida nesses outros âmbitos. Se uma concepção filosófica não tivesse o seu próprio quadro teórico, então ela deveria subsumida por outra disciplina científica ou deveria retomar o quadro pressuposto pela compreensão natural, o que a tornaria uma espécie de cópia sofisticada e ornamental discurso comum. Parece que determinação de um estatuto autônomo do campo filosófico passa por essa diferenciação das demais áreas tendo como base o conjunto de convicções que constituem o seu quadro teórico.

Como já foi dito, acreditamos que a concepção de Heidegger deve ser vista como aquela que procura desenvolver esse estatuto autônomo. O principal elemento que fundamenta essa crença é a tentativa constante de distinguir a Fenomenologia Hermenêutica das Ciências e da compreensão natural e, na posição mais extrema, distingui-la de todas as concepções filosóficas anteriores. Dessa forma, se a autonomia do discurso filosófico está essencialmente ligada à (ou dependendo da) elaboração de um conjunto de convicções teóricas fundamentais, então deve ser possível uma investigação a respeito dessas convicções em uma concepção filosófica que reivindica autonomia. Podemos, então, investigar no âmbito da Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger os elementos com base nos quais essa autonomia deveria se sustentar. Somente a partir disso é que se torna factível uma comparação entre convicções de diferentes concepções e, em seguida, uma avaliação a respeito daquela que é melhor para a Filosofia como tal.

Este era o nosso objetivo com essa discussão sobre a questão da linguagem na FH. Foi dito que há um problema com a convicção sobre os limites da linguagem. Quando vista de maneira irrestrita, isto é, não a respeito dessa ou daquela linguagem, mas da linguagem em geral, essa convicção seria totalmente incoerente, pois não se aplica a ela mesma. Quando vista com certas restrições ou ligada a um campo determinado, no entanto, ela torna-se uma convicção fundamental, pois é com base nela que podemos explicar a necessidade inerente tanto à Filosofia quanto às Ciências de romper com o discurso no qual se articula a compreensão natural. Além disso, ela não estaria restrita às possibilidades da linguagem em relação àquilo que está pré-determinado por esse âmbito e o conjunto de convicções que o estrutura. A linguagem da Filosofia e das Ciências, portanto, não pode ter um uso determinado pelas condições pragmáticas que sustentam o discurso cotidiano.

Quando analisamos a Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger percebemos que essa é uma questão de certo modo confusa. Heidegger reconhece a necessidade de uma linguagem filosófica distinta da linguagem natural e aponta constantemente para as limitações que a linguagem natural impõe à Filosofia. No entanto, parece que, para ele, essa é uma condição que também se aplica à Filosofia, isto é, que a linguagem como tal impõe limites ao pensamento filosófico. Essa condição seria, portanto, inerente à linguagem e não haveria nada a ser feito pela Filosofia a não ser operar dentro dessas limitações.

Podemos então elaborar nossa comparação e avaliação dessa convicção fundamental com base nesse duplo aspecto da condição da linguagem na FH. É extremamente importante levar em consideração os dois lados da abordagem de Heidegger. Por um lado, ele reconhece

que a Filosofia não deve empregar a linguagem do mesmo modo com que ela é empregada, por exemplo, na dimensão da compreensão natural. Por outro lado, ele também afirma que a linguagem como tal impõe uma limitação ao pensamento filosófico. Talvez essa ideia tenha a ver justamente com a constatação das limitações da linguagem natural e tenha sido ampliada ao ponto de se considerar toda a linguagem como sendo limitada. Sobretudo, quando considerada com relação ao pensar, pois a tentativa de diferenciar o pensamento filosófico daquele que é característico da compreensão natural muitas vezes esbarra na impossibilidade de empregar certos conceitos sem que eles carreguem consigo muito da significação tradicional. À medida que a Filosofia procura se diferenciar da compreensão natural e, ao mesmo tempo, precisa contar com um arcabouço conceitual forjado justamente nessa dimensão, ela encontra muitos problemas na ressignificação de conceitos e desconstrução dos parâmetros de interpretação mais utilizados. A mesma coisa acontece com explicações de caráter científico, que constantemente precisam ilustrar o que querem dizer a partir de situações da vida cotidiana. No entanto, isso é feito sempre com ressalvas do tipo “isso é meramente ilustrativo, na realidade é diferente”, isto é, é apenas uma exemplificação adequada ao conjunto de pressupostos determinantes da compreensão natural. A compreensão natural torna-se, assim, totalmente dispensável à medida que as Ciências já possuem uma linguagem própria.

Qual é a conexão que existe entre os limites da linguagem e autonomia do discurso filosófico? O que fica claro até aqui é que, de acordo com a concepção de Heidegger, a dependência do pensamento filosófico de uma linguagem limitada resulta em uma restrição na articulação do próprio pensamento. As tentativas de expor a autonomia do discurso filosófico esbarram na dependência de uma linguagem intrinsecamente limitada para essa tarefa. Notamos que Heidegger luta para distanciar-se da linguagem natural, mas a FH depende em grande parte dessa linguagem no seu ponto de partida. Depende do modo como os problemas se apresentam nessa dimensão. A grande dificuldade parece estar em que, ao mesmo tempo que se apoia nesse elemento, a filosofia deve distanciar-se dele para afirmar sua autonomia. Simultaneamente à percepção da impossibilidade de renunciar à linguagem como tal, Heidegger pensa que seria muito melhor não ser limitado por ela. O dilema existente entre o caráter ilimitado do pensar e as amarras impostas pela linguagem tem, portanto, um efeito direto sobre o modo como a Filosofia pode ser autônoma, mesmo dependendo de algo que pertence a outros campos. Melhor seria ficar apenas com o pensar sem nenhuma amarra imposta pela linguagem. Esse modo de conceber o problema acompanha boa parte da Filosofia. A grande mudança aconteceu com o *linguistic turn*. Por meio dele ocorreram mudanças significativas no entendimento do papel na



linguagem na Filosofia. Em vez de ser algo que impunha limitações ao pensamento filosófico, a linguagem passou a ser considerada como um elemento constituinte e de caráter irrenunciável para a Filosofia. Os limites impostos pela por ela, passaram a ser visto, a partir daí, como algo positivo para a Filosofia, pois refreavam as pretensões de voos metafísicos mais altos.

Nessa altura, portanto, talvez devêssemos considerar seriamente os benefícios filosóficos em abandonarmos algumas das convicções sobre a linguagem provenientes da fenomenologia de Heidegger. Talvez fosse mais apropriado assumir alguns aspectos do enfoque estrutural sistemático, que considera este tema sem aquelas restrições. Enquanto filósofos, certamente queremos avançar diante de dificuldades no tratamento de certas questões e não apenas permanecer na constatação das mesmas. Talvez, no entanto, pudéssemos ficar apenas com o que é defensável de cada uma delas. Em relação a isso, poderíamos então perguntar: Seria possível considerarmos a Fenomenologia Hermenêutica e a Filosofia Estrutural Sistemática como concepções complementares?

Parece que não podemos nos comportar, em Filosofia, como se a tradição não desempenhasse uma papel muito importante. Ela é, ao mesmo tempo, uma fonte inesgotável de inspiração, de concepções fracassadas e de ideias que até hoje determinam a nossa compreensão da realidade. Se o trabalho filosófico consistisse, por uma lado, em apenas reverenciá-la, isso equivaleria a uma crença em que não há mais problemas no âmbito da Filosofia. Por outro lado, se a rejeitássemos, faríamos papel de tolos. Filósofos têm de lidar sempre com um conjunto de problemas novos ou ainda não resolvidos. Precisam, portanto, apoiar-se no que está sedimentado na Filosofia. Contudo, não estão impedidos de ir além que já está dado. De alguma maneira, é preciso estabelecer uma relação com a tradição e, quando necessário, transcendê-la.

Quando pensamos em uma complementariedade entre as concepções aqui em questão, em que estamos pensando?

A resposta mais natural teria a ver com algo como “o melhor dos dois mundos”. Trabalhar com o que há de melhor em cada uma das concepções seria algo extremamente vantajoso, caso fosse possível de alguma maneira. Essa ideia, no entanto, parece ser difícil de ser levada adiante. Quais seriam os critérios para determinar o que deve ser classificado como “o melhor” relativamente a cada concepção? Seriam esses critérios aceitos universalmente? Essas e muitas outras questões surgem imediatamente diante de tais pretensões. Entretanto, não podemos deixar de considerar muito desejável essa ideia. A questão mais elementar diz respeito

ao modo como isso poderia ser feito e quais os problemas a serem enfrentados. Além disso, devemos ponderar que os elementos constituintes de uma concepção filosófica desempenham um papel e estão em conexão com outros elementos dessa mesma concepção, formando um todo mais ou menos coerente. Eles não podem, portanto, ser simplesmente retirados de um dos lados e jogados no outro. É preciso que o nexos entre esses elementos seja desenvolvido e esclarecido. No entanto, se considerarmos como acertada a exigência de universalidade das concepções filosóficas, em vez de defendermos um fragmentarismo total, estaremos, na verdade, diante da tarefa de pensar como é que elementos e convicções importantes de uma concepção podem ser postos em relação com elementos importantes de outras concepções.

Alguns defendem que cada filósofo deve sempre começar do zero. Esta é, certamente, apenas uma alusão à tentativa sempre renovada de dar conta de problemas remanescentes e, também, uma maneira de incorporar aspectos relevantes de outras posições. Quando afirmamos que um filósofo elabora do zero sua concepção, o que na verdade ocorre é uma tentativa de harmonizar e relacionar diversos elementos já existentes com alguns elementos novos. Há, de fato, uma pretensão associada a isso. Se todos os problemas filosóficos já estivessem resolvidos, não haveria nada de novo para ser desenvolvido em Filosofia. Como esse não parece ser o caso – excluindo a hipótese de que já existisse uma concepção filosófica que tenha resolvido todos os problemas sem que a comunidade filosófica tivesse se dado conta de sua existência –, a demanda por tentativas renovadas de solucionar problemas ainda existe para qualquer um que se arrisque nessa área do conhecimento. Temos, portanto, um grupo de problemas resolvidos e soluções consolidadas até o momento; problemas ainda em aberto com proposta de solução ainda não consensuais; e temos, também, aquele grupo de problemas que ainda não é vislumbrado completamente ou que poucos prestam atenção. Podemos citar, como exemplo, a contínua ampliação das discussões envolvendo o papel da linguagem, que, de secundária, passou ao plano principal da Filosofia atual. Novas descobertas e suas implicações sempre terão um impacto difícil de prever a partir do estado do conhecimento de cada época.

No que diz respeito às concepções filosóficas aqui examinadas, devemos perguntar em que medida é possível pensar uma complementariedade entre elas. Essa questão nasce a partir da seguinte constatação de caráter mais amplo: Se *Ser e tempo* e *Estrutura e Ser* são duas concepções importantes no cenário filosófico, não há razão para optarmos por uma e descartarmos a outra. Ao considerarmos o projeto de cada uma e os seus resultados, emerge algo digno de nota: Em *Ser e tempo*, Heidegger colocava como meta a tematização do tempo como

horizonte do ser em geral. Para isso, era necessário o desenvolvimento de uma analítica do *Dasein*, que explicaria de que modo a sua constituição existencial tornava possível a constituição transcendental de todo o ente. Esse grande desvio, poderíamos assim dizer, por uma Analítica Existencial do *Dasein*, seria um estágio preliminar para tratar, finalmente, do ser em geral. Assim, ao deixar *Ser e tempo* inacabado, surgem várias dúvidas a respeito da viabilidade de seu projeto.

Em *Estrutura e Ser*, Puntel retoma mais uma vez o grande tema da Metafísica: a questão do Ser. Para Puntel, no entanto, desenvolvê-la não envolve uma Analítica Existencial, mas a elaboração de um *quadro referencial teórico* adequado ao tema.

Podemos dizer, apesar de todas estas diferenças, que estamos diante de projetos filosóficos complementares? Tal complementariedade nos alçaria a uma posição filosófica mais elevada e completa? No caso de não descartarmos a Analítica Existencial como um tema digno da ocupação filosófica, como ela se encaixaria na concepção estrutural sistemática? Como na maior parte das vezes, parece ser mais fácil dizer do fazer.

Não é fácil imaginar qual seria, por exemplo, o impacto sobre a Analítica Existencial no caso de ela ter de se adequar ao quadro referencial teórico da Filosofia Estrutural Sistemática. Seria de fato isso possível? Estamos, aqui, diante de uma tentativa de ir de uma questão específica para outra de maior amplitude e, sem dúvida, é difícil vislumbrar tudo o que seria necessário para o trânsito de uma à outra. Nesse ponto, surgem também questões relativas à capacidade do *quadro referencial teórico* lidar com os temas que compreendem a Analítica Existencial. Quais seriam as consequências, para o enfoque sistemático, de uma eventual tentativa de incorporação de elementos da Analítica Existencial?

## CONCLUSÃO

Nossa intenção, nesse estudo, era apresentar alguns dos elementos constituintes do que acreditamos ser um significativo vínculo entre a Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger e a Filosofia Estrutural Sistemática de Lorenz Puntel. Para demonstrá-lo, contudo, foi necessário ir além de diferenças de caráter superficial entre elas e investigar, em uma dimensão mais profunda, quais eram os componentes dessa ligação. Como deve ter ficado claro desde o início, não era nosso objetivo elaborar uma investigação que pretendesse tratar exaustivamente todos os aspectos do relacionamento entre estas concepções. Já sabíamos, portanto, que procurar em todo e qualquer elemento um elo entre as concepções não era algo nem factível e nem razoável. Como vimos no decorrer das exposições realizadas, posições filosóficas possuem pontos de discordância que fazem parte justamente da diferenciação de umas com relação às outras. Nosso foco, portanto, estava nos elementos de cada posição que puderam ser identificados por uma raiz comum e de caráter filosófico.

No Capítulo 1, apresentamos como seria possível realizar essa tarefa. Discutimos os diversos aspectos que, de acordo com nossa compreensão, estão envolvidos na abordagem de diferentes posições filosóficas. Para isso, foi importante tratarmos das três etapas fundamentais desse processo: *interpretação*, *comparação* e *avaliação*. Outro elemento importante desse capítulo foi a consideração do que chamamos de “potencial especulativo” dos conceitos filosóficos. Foi a nossa tentativa de explicar de que maneira seria possível, a um aparato conceitual de uso comum entre filósofos, variar significativamente em modos de emprego e relações no decorrer da História da Filosofia.

No Capítulo 2, tratamos da exposição de dois temas relevantes da concepção filosófica de Heidegger. Como deve ter sido percebido pelo leitor, a discussão a respeito do método fenomenológico em *Ser e tempo* tinha a pretensão de mostrar como está presente nessa obra um conjunto de convicções teóricas que são pressupostas pelo filósofo e demandam certo esforço interpretativo para virem à luz. Ficou acentuado o fato de que não é possível, apenas com base no material apresentado por Heidegger a respeito de seu método, deriva um procedimento que pudesse resultar em algo como uma Analítica Existencial. Existiam mais pressupostos envolvidos, deveríamos dizer, do que aqueles que Heidegger deixou transparecer na sua exposição metodológica.

No sentido de tentar elucidar estes elementos implícitos, foi importante a discussão que se seguiu a respeito das influências de aspectos da concepção kantiana para a Filosofia de Heidegger, a saber: os grandes impasses relativos à Teoria do Conhecimento legados por Kant e a exigência de um nível transcendental de problematização em Filosofia. Pretendíamos mostrar, nessa discussão, a raiz do problema do dualismo na posição de Kant e como ele se tornou um obstáculo a ser superado pela Fenomenologia Hermenêutica. Além disso, examinamos de que maneira o procedimento de transcendentalização se tornou uma importante ferramenta filosófica para o autor de *Ser e tempo*.

No Capítulo 3, basicamente, discutimos com atenção redobrada aos detalhes, de que modo a questão do conhecimento foi apropriada pela Fenomenologia Hermenêutica e quais as mudanças operadas a partir desse novo enfoque. A partir do delineamento dos traços fundamentais de sua abordagem, tornou-se mais claro o contexto e a amplitude da crítica de Heidegger. Com isso, foi possível elaborar, logo em seguida, a apresentação a respeito do modo como o dualismo e o naturalismo constituintes da Teoria do Conhecimento foram superados pelo novo ponto de partida encontrado pela Fenomenologia Hermenêutica por meio da noção de *Dasein* agora compreendido como *ser-no-mundo*.

Depois de termos considerado, nessa etapa de interpretação da Fenomenologia Hermenêutica que abrange os capítulos 2 e 3, uma extensa quantidade de elementos de caráter temático e teórico, julgávamos pronto o terreno que tornaria possível uma discussão comparativa com a Filosofia Estrutural Sistemática de Puntel. O Capítulo 4, portanto, foi desenvolvido a partir dessa comparação entre as duas concepções. O percurso aí percorrido foi o de apresentar os traços elementares da concepção de Puntel, estabelecer os pontos de relação, com base na interpretação desenvolvida nos capítulos 2 e 3, e, por fim, discutir com mais profundidade as diferenças e semelhanças entre as duas concepções.

Depois do desenvolvimento de todas estas etapas e tendo diante dos olhos os resultados alcançados, estamos convencidos de que a relação entre Fenomenologia Hermenêutica e Filosofia Estrutural Sistemática compreende uma grande quantidade de elementos filosóficos que vão desde o modo de conceber certos temas até pressupostos de caráter exclusivamente filosófico. Uma importante diferença entre elas, no entanto, ficou evidente no modo de conceber a questão do ser como horizonte temático. O percurso por uma Analítica Existencial pensado por Heidegger como algo necessário ao tratamento da questão do ser não é, de modo algum, compartilhado por Puntel. Seu enfoque parte de muitos elementos que não são tratados pela

fenomenologia ou que não possuem, para ela, a mesma importância. Isso nos levou a uma avaliação de que não é possível defender o percurso da Fenomenologia Hermenêutica de modo integral e como o melhor modo de tratar certas questões filosóficas. Percebemos que a concepção sistemática tem contribuições importantes na continuação do desenvolvimento de questões que Heidegger deixou em aberto.

Acreditamos, também, que tenha ficado evidente a influência sobre a concepção sistemática do modo fenomenológico de tratamento de questões filosóficas. Nas discussões sobre a Teoria do Conhecimento, naturalismo, dualismo, ontologia, etc., revelaram-se muitos pontos de concordância entre as concepções. Em campos como linguagem, teoria, semântica, etc., estamos convencidos que a concepção de Puntel representa, de fato, um avanço com relação a de Heidegger. Faz parte da Filosofia, como dissemos no Capítulo 1, ter restrições em função de certos pressupostos e de circunstâncias de caráter histórico. A relação entre Fenomenologia Hermenêutica e Filosofia Estrutural Sistemática parece cobrir todo o espectro daquilo que está implicado no desenvolvimento de posições filosóficas, pois contém apropriações de temas e recursos filosóficos, rejeição de modos de abordagem, exploração especulativa de conceitos e teses.

No entanto, diante dos pressupostos a partir dos quais Heidegger elaborou a Analítica Existencial de SZ, tornou-se para nós evidente que existe uma dificuldade em saber como a abordagem estrutural sistemática poderia dar conta desse campo temático. A complementariedade entre as concepções ainda é uma questão em aberto, caso não rejeitemos uma das duas concepções em sua totalidade. Devemos dizer que existem ainda outros elementos que perfazem a relação entre as duas posições filosóficas e que não foram objeto de nosso estudo. Não era nosso objetivo, contudo, explorar exaustivamente essa relação, embora seja possível ampliar ainda mais seu escopo.

## REFERÊNCIAS

- ÁDRIAN, J. **El language de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927**. Barcelona: Herder, 2009.
- DASCAL, M. **Compreensão e interpretação**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.
- GADAMER, H-G. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- GLOCK, H-J. **O que é filosofia analítica?** Porto Alegre: Penso, 2011.
- GRICE, H. P. **Studies in the ways of words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: 1969.
- HEIDEGGER, M. **Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HUSSERL, E. **Husserliana, Gesammelte Werke**. Band IX. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Dissertação de 1770 seguida de carta a Marcus Herz**. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1985.
- LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Sobre Kant**. São Paulo: Iluminuras, 2010.
- MATURANA, H. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- MCDOWELL, J. **Mente e mundo**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.
- PUNTEL, L. B. **A filosofia como discurso sistemático**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

\_\_\_\_\_. **Estrutura e Ser:** um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ser e Deus:** um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.

RESCHER, N. **Interpreting philosophy:** the elements of philosophical hermeneutics. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007.

SEARL, J. R. **Speech acts:** an essay in the philosophy of language. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

STEIN, E. **Antropologia filosófica:** questões epistemológicas. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

\_\_\_\_\_. **Diferença e metafísica:** ensaios sobre a desconstrução. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

\_\_\_\_\_. **Exercícios de fenomenologia:** limites de um paradigma. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

\_\_\_\_\_. **Inovação na filosofia.** Ijuí: Editora Unijuí, 2011.

STRAWSON, P. **The bounds of sense:** an essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Routledge, 2005.

TUGENDHAT, E. **Antropología en vez de metafísica.** Barcelona: Gedisa, 2008.

\_\_\_\_\_. **Problemas.** Barcelona: Gedisa, 2001.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas.** Petrópolis: Vozes, 2005.





Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria Acadêmica  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [proacad@pucrs.br](mailto:proacad@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br/proacad](http://www.pucrs.br/proacad)